NICOLÁS ABBAGNANO

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Volumen 3



HUNAB KU

PROYECTO BAKTUN

NICOLÁS ABBAGNANO

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Volumen 3

La filosofía del Romanticismo

La filosofía entre los siglos XIX y XX

Traducción de

JUAN ESTELRICH

y

J. PÉREZ BALLESTAR

HORA, S.A.

BARCELONA

PARTE SEXTA

LA FILOSOFIA DEL ROMANTICISMO

INDICE DE MATERIAS

PARTE SEXTA

LA FILOSOFIA DEL ROMANTICISMO

Capítulo I.– *La polémica sobre el kantismo* 9

532. Reinhold 9
533. Preludios del idealismo 11
534. La filosofía de la fe 13
535. Jacobi 16
536. El "Sturm und Drang". Schiller. Goethe 18
537. Humboldt 22
Bibliografía 24

Capítulo II.– *El Romanticismo* 26

538. Orígenes y caracteres del Romanticismo 26
539. Hölderlin 29
540. Schlegel 30
541. Novalis 32
542. Schleiermacher 34
543. Schleiermacher: la doctrina de la religión 35
544. Schleiermacher: la dialéctica 38
545. Schleiermacher: la ética 41
Bibliografía 42

Capítulo III.– *Fichte* 43

546. Su vida 43
547. Sus escritos 45
548. La infinitud del yo 46
549. La teoría de la ciencia y sus tres principios 47
550. Infinito y finito: el panteísmo 51
551. La doctrina moral 53
552. Derecho y política 56
553. La crisis de la especulación de Fichte 58
554. El yo como imagen de Dios 60
555. Las exposiciones populares de la filosofía religiosa 63

556. Lo infinito en la historia 65
Bibliografía 66

Capítulo IV.– *Schelling* 67

557. Su vida 67
558. Sus escritos 68
559. Lo infinito y la naturaleza 69
560. Lo absoluto como identidad 70
561. La filosofía de la naturaleza 71
562. La filosofía trascendental 77
563. La historia y el arte 80
564. La orientación religiosoteosófica 83
565. La filosofía positiva 85
Bibliografía 87

Capítulo V.– *Hegel* 88

566. Vida 88
567. Obras 89
568. La disolución de lo finito y la identidad de lo real y lo racional 90
569. La dialéctica 93
570. La formación del sistema 94
571. La fenomenología del espíritu 97
572. La lógica 101
573. La filosofía de la naturaleza 105
574. La filosofía del espíritu 108
575. La filosofía del arte 110
576. La filosofía de la religión 113
577. La historia de la filosofía 116
578. La filosofía del derecho 118
579. La filosofía de la historia 120
Bibliografía 123

Capítulo VI.– *Schopenhauer* 125

580. Vida y escritos 125
581. La voluntad infinita 126
582. El mundo como representación 127
583. El mundo como voluntad 129
584. La liberación del arte 131
585. La vida como dolor 132
586. El ascetismo 134
Bibliografía 136

Capítulo VII.– *La polémica sobre el idealismo* 137

587. Herbart: vida y escritos 137
588. Herbart: metafísica y lógica 138
589. Herbart: psicología y filosofía de la naturaleza 140
590. Herbart: estética 142
591. Psicologismo: Fries 143
592. Psicologismo: Beneke 146
593. La derecha hegeliana: escolástica del hegelianismo 148
594. La izquierda hegeliana. Strauss 151
595. Feuerbach: humanismo 153
596. Stirner: el anarquismo 157
Bibliografía 159

Capítulo VIII.– *Kierkegaard* 161

597. Vida y escritos 161
598. La existencia como posibilidad 162
599. Estadios de la existencia 164
600. El sentimiento de lo posible: la angustia 167
601. Lo posible como estructura del yo: la desesperación 169
602. La noción de lo "posible" 171
603. El instante y la historia 172
604. Balance sobre la filosofía de Kierkegaard 175
Bibliografía 176

Capítulo IX.– *Marx* 178

605. Filosofía y revolución 178
606. Vida y obras 179
607. Antropología 179
608. El materialismo histórico 183
609. El comunismo 185
610. La alienación 188
611. La dialéctica 191
612. Engels 192
Bibliografía 194

Capítulo X.– *El retorno romántico a la tradición* 195

613. La segunda fase del romanticismo: revelación y tradición . 195
614. El tradicionalismo francés 196
615. La ideología 198
616. Retorno al espiritualismo tradicional (eclecticismo) 199
617. Maine de Biran: el sentido íntimo 202
618. Biran: el sentido íntimo como revelación 205

619. Retorno a la tradición en Italia: Galluppi 207
620. Rosmini: el ser ideal como revelación 210
621. Rosmini: la persona humana, el derecho y el estado 213
622. Gioberti: vida y obras 216
623. Gioberti: la verdad como revelación y tradición 217
624. Gioberti: la dialéctica de la mimesis y de la metexis 221
625. Gioberti: las doctrinas políticas 224
626. Mazzini 226
627. Epígonos italianos del tradicionalismo espiritualista 229
628. El tradicionalismo espiritualista en Inglaterra 231
Bibliografía 233

Capítulo XI.– *El positivismo social* 236

629. Caracteres del positivismo 236
630. La filosofía social en Francia 237
631. Proudhon 240
632. Comte: vida y escritos 242
633. Comte: la ley de los tres estados y la clasificación de las ciencias 244
634. Comte: la sociología 247
635. Comte: la teoría de la ciencia 248
636. Comte: la divinización de la historia 252
637. Discípulos inmediatos de Comte 254
638. El positivismo utilitarista 255
639. Stuart Mill: vida y obras 260
640. Stuart Mill: la lógica 262
641. Stuart Mill: la ciencia del hombre 264
642. Stuart Mill: la economía política y la moral 266
643. Stuart Mill: doctrina de la sustancia 267
644. Stuart Mill: el demiurgo y la religión de la humanidad ... 268
645. Positivistas italianos 269
646. El positivismo social en Alemania 273
Bibliografía 276

Capítulo XII.– *El positivismo evolucionista* 278

647. El presupuesto romántico 278
648. Hamilton y Mansel 278
649. La teoría de la evolución 280
650. Spencer: lo incognoscible 284
651. Spencer: la teoría de la evolución 287
652. Spencer: biología y psicología 288
653. Spencer: sociología y ética 290
654. Desarrollo del positivismo 293
655. Claudio Bernard 294
656. Taine y Renan 296

657. La sociología 298
658. Ardigò 299
659. El evolucionismo materialista (monismo) 303
660. El evolucionismo espiritualista 306
Bibliografía 315

Capítulo XIII.– *Nietzsche* 317

661. La figura de Nietzsche 317
662. Vida y obras 317
663. Dionisos o la aceptación de la vida 319
664. La transmutación de los valores 321
665. El arte 323
666. El eterno retorno 325
667. Amor fati 326
668. El superhombre 327
669. La personalidad imposible 329
Bibliografía 330

PARTE SEPTIMA

LA FILOSOFIA ENTRE LOS SIGLOS XIX Y XX

Capítulo I.– *El espiritualismo* 335

670. Naturaleza y caracteres del espiritualismo 335
671. El espiritualismo alemán. M. H. Fichte 337
672. Lotze 337
673. Spir 340
674. E. Hartmann. Eucken 342
675. El espiritualismo en Francia. Lequier 344
676. Amiel. Secrétan 346
677. Ravaisson 347
678. Lachelier. Jaurès 349
679. Boutroux 350
680. Hamelin 353
681. El espiritualismo en Inglaterra 355
682. El espiritualismo en Italia. Martinetti 359
683. Varisco. Carabellese 361
684. Espiritualismo existencialista 364
685. El personalismo 369
Bibliografía 371

Capítulo II.– *La filosofía de la acción* 374

686. Caracteres de la filosofía de la acción 374

687. Newman 374
688. Ollé-Laprune 376
689. Blondel 378
690. El modernismo 381
691. Sorel 386
Bibliografía 388

Capítulo III.– *Bergson* 389

692. Vida y escritos 389
693. La duración real 390
694. Espíritu y cuerpo 392
695. El impulso vital 393
696. Instinto e inteligencia 395
697. La intuición 397
698. Génesis ideal de la materia 399
699. Sociedad cerrada y sociedad abierta 400
700. Religión estática y religión dinámica 401
701. Lo posible y lo virtual 403
Bibliografía 405

Capítulo IV.– *El idealismo anglonorteamericano* 406

702. Caracteres del idealismo 406
703. Los orígenes del idealismo anglonorteamericano 406
704. Bradley 410
705. Desarrollo del idealismo inglés 413
706. McTaggart 414
707. Royce 418
708. Otras manifestaciones del idealismo anglonorteamericano . 422
Bibliografía 424

Capítulo V.– *El idealismo italiano* 426

709. Caracteres y orígenes del idealismo italiano 426
710. Gentile: vida y escritos 428
711. Gentile: el acto puro 429
712. La dialéctica de lo concreto y de lo abstracto 431
713. Gentile: el arte 434
714. Gentile: la religión 436
715. Gentile: el derecho y el estado 437
716. Croce: vida y obras 438
717. Croce: la filosofía del espíritu 440
718. Croce: el arte 441
719. Croce: la ciencia, el error y la forma económica 444

720. Croce: derecho y estado como acciones económicas 446
721. Croce: historia y filosofía 448
Bibliografía 451

Capítulo VI.– *El neocriticismo* 453

722. Caracteres del neocriticismo 453
723. Origen del neocriticismo en Alemania 453
724. Renouvier: la filosofía crítica 456
725. Renouvier: el concepto de la historia 459
726. El criticismo inglés 461
727. La filosofía de los valores. Windelband 465
728. Rickert 467
729. Otras manifestaciones de la filosofía de los valores 470
730. La escuela de Marburgo: Cohen 471
731. Natorp 475
732. Cassirer 477
733. Brunschvicg 480
734. Banfi 483
Bibliografía 485

Capítulo VII.– *El historicismo* 487

735. La filosofía y el mundo histórico 487
736. Dilthey: la experiencia vivida y el comprender 488
737. Dilthey: las estructuras del mundo histórico 491
738. Dilthey: el concepto de la filosofía 492
739. Simmel 494
740. Spengler 496
741. Troeltsch 498
742. Meinecke 501
743. Weber: individualidad, significado, valor 502
744. Weber: la posibilidad objetiva 504
745. Weber: la sociología comprendente 506
746. Weber: descripción y valoración 508
747. Toynbee 510
748. Corrientes metodológicas 512
Bibliografía 514

Capítulo VIII.– *El pragmatismo* 516

749. Pragmatismo y pragmaticismo 516
750. Peirce 517
751. James 520
752. Schiller 523
753. Vaihinger 525

754. Unamuno 527
755. Ortega y Gasset 529
756. Vailati 531
757. Aliotta 532
758. Mead: la condicionalidad bicontinua 534
759. Mead: socialidad del mundo 537
Bibliografía 539

Capítulo IX.– *Dewey* 541

760. La obra de Dewey 541
761. El concepto de experiencia 542
762. La inestabilidad de la existencia 543
763. La lógica 545
764. La teoría de la investigación 546
765. Conciencia, espíritu, yo 548
766. Valores y arte 550
767. La filosofía 552
768. Religiosidad y religión 553
Bibliografía 554

Capítulo X.– *El realismo* 555

769. Caracteres del realismo 555
770. Filosofía de la inmanencia 556
771. Külpe 557
772. Moore 558
773. Broad 561
774. El neorrealismo americano 563
775. El realismo crítico americano 566
776. Santayana 568
777. Alexander 572
778. Whitehead 575
779. Woodbridge. Randall 578
780. M. R. Cohen 580
781. El materialismo dialéctico 583
782. El neotomismo 587
Bibliografía 589

Capítulo XI.– *La filosofía de las ciencias* 591

783. Filosofía, metodología y crítica de las ciencias 591
784. Avenarius 592
785. Mach 593
786. Hertz. Duhem 596
787. Energetismo y vitalismo 597

788. Meyerson ... 600
789. El desarrollo crítico de la geometría ... 602
790. Poincaré ... 604
791. El desarrollo crítico de la física. La relatividad ... 606
792. La física de los quanta ... 608
793. Espiritualismo y empirismo ... 611
794. El desarrollo crítico de la matemática ... 614
795. Desarrollo de la lógica ... 617
796. Desarrollo de la psicología ... 619
797. La semiótica ... 621
Bibliografía ... 624

Capítulo XII.– *Russell* ... 627

798. Vida y escritos ... 627
799. La lógica: características ... 628
800. La lógica: fundamentos ... 630
801. Las antinomias ... 633
802. La teoría del lenguaje ... 635
803. La teoría del conocimiento ... 637
804. La ética ... 640
Bibliografía ... 643

Capítulo XIII.– *El neoempirismo* ... 644

805. Caracteres del neoempirismo ... 644
806. Escuelas neoempiristas ... 645
807. Schlick ... 646
808. Neurath ... 648
809. Wittgenstein: lenguaje y hechos ... 649
810. Wittgenstein: las tautologías ... 652
811. Wittgenstein: la pluralidad de los lenguajes ... 655
812. Carnap: relaciones y experiencias ... 658
813. Carnap: dato, protocolo, predicados observables ... 660
814. Carnap: la sintaxis lógica ... 663
815. Reichenbach ... 666
816. Probabilidad e inducción ... 667
817. El principio de refutabilidad: Popper ... 670
818. El principio de verificabilidad ... 672
819. Proposiciones analíticas y sintéticas ... 674
820. La semántica ... 676
821. La filosofía analítica ... 678
822. El neoempirismo ético ... 681
823. El neoempirismo estético ... 684
824. El neopositivismo jurídico ... 685
Bibliografía ... 688

Capítulo XIV.– *La fenomenología* 690

825. Caracteres de la fenomenología 690
826. Antecedentes de la fenomenología: Bolzano, Brentano . . . 691
827. Husserl: vida y escritos 693
828. La "epoché" 694
829. La intencionalidad 697
830. El yo 698
831. El mundo de la vida 701
832. La función de la filosofía 703
833. La teoría de los objetos: Meinong 705
834. Hartmann: la ontología 707
835. Hartmann: la necesidad del ser 710
836. Hartmann: los estratos del ser 713
837. Scheler: el mundo de los valores y la persona 715
838. Scheler: la sociología filosófica 720
Bibliografía 723

Capítulo XV.– *El existencialismo* 725

839. Caracteres del existencialismo 725
840. El existencialismo como clima cultural 726
841. Existencialismo y fenomenología 728
842. El renacimiento kierkegaardiano: Barth 729
843. Heidegger: ser, estar, existir 731
844. Heidegger: el estar-en-el-mundo y la existencia inauténtica 734
845. Heidegger: la existencia auténtica y el vivir para la muerte 737
846. Heidegger: el tiempo y la historia 738
847. Heidegger: el ser 742
848. Jaspers: existencia y razón 746
849. Jaspers: la existencia y la situación 749
850. Jaspers: la trascendencia y el fracaso 751
851. Jaspers: la lógica filosófica 753
852. Jaspers: fe y revelación 755
853. Existencialismo y desmitificación. Bultmann 757
854. Sartre: yo, emoción, imaginación 759
855. Sartre: el "in se" y el "per se" 761
856. Sartre: la libertad como destino 763
857. Sartre: la razón dialéctica 765
858. Merleau-Ponty 770
859. Existencialismo, marxismo, hegelismo 773
Bibliografía 777

Capítulo XVI.– *Ultimos avances* 780

860. Tendencias generales 780

861. La teoría de la información 781
862. Estructuralismo 785
863. La nueva biología 791
864. La nueva teología 793
865. La utopía negativa 800
Bibliografía 805

Indice alfabético 807

CAPITULO I

LA POLEMICA SOBRE EL KANTISMO

532. REINHOLD

La doctrina de Kant es la gran protagonista de la filosofia del sigio XIX. Presentò nuevos problemas que se desarrollaron en las más diferentes direcciones. En el ámbito de esta problemática se agitaron doctrinas dispares y opuestas, y se verificaron alejamientos, desviaciones y retornos que muchas veces pretendieron encarnar el "verdadero" espíritu del kantismo y desarrollar su línea fundamental.

En Alemania, la filosofía de Kant apareció como la conclusión definitiva de una crisis secular del pensamiento humano y el comienzo de una nueva época en la que la filosofía alemana habría debido asumir la función de guía de todo el pensamiento europeo. Reinhold ponía el criticismo en la cumbre de aquel proceso de liberación de la razón que había comenzado con el Renacimiento y se había continuado en la Reforma protestante, considerándolo sustancialmente idéntico con el cristianismo, con el protestantismo y con el iluminismo (*Briefe über die kantische Philosophie*, I, p. 150 y sigs.). Estas anotaciones fueron aceptadas por gran parte de la filosofía alemana del siglo XIX y llegaron a constituir una tradición historiográfica que sólo en los últimos tiempos ha venido a ponerse en duda. El romanticismo las hizo suyas y las amplificó insistiendo, ante todo, sobre la nueva importancia histórica que el kantismo confería a la nación alemana. Hölderlin podía afirmar: "Kant es el Moisés de nuestra nación, que sacándola del estado de relajamiento en que había caído en Egipto, la conduce al abierto desierto solitario de su especulación y trae del Monte Santo la ley eficaz y reanimadora" (Carta a su hermano, de 1° de enero de 1799).

A esta difusión del criticismo en Alemania y, sobre todo, al establecimiento de una interpretación que debía influir poderosamente en su historia ulterior, aportó una importante contribución Karl Leonhard Reinhold (nacido en Viena el 1758 y muerto en Kiel el 1823), que fue profesor de Jena y comenzó a hacer de esta ciudad el centro de los estudios kantianos, donde luego surgieron las doctrinas de Fichte, Schelling, Hegel, Fries, Herbart. Reinhold es autor, además de las *Cartas sobre la filosofía kantiana* publicadas entre 1786 y 1788 en una revista, ampliadas luego y reelaboradas en dos volúmenes (1790-1792), de una obra extensa titulada *Nueva teoría de la facultad representativa humana* (1789).

Según Reinhold, la filosofía de Kant señala el paso del progreso *hacia* la ciencia al progreso *en la* ciencia (*Briefe*, cit., II, p. 117-118); en otros

términos, marca el punto en que la filosofía se ha transformado definitivamente en ciencia y más allá del cual todo ulterior progreso no conducirá a una nueva filosofía sino a desarrollos implícitos en el propio kantismo. Y esto ha ocurrido así porque Kant ha fundado toda la filosofía sobre un principio único; y sobre un principio único no se puede construir sino un sistema único. Este principio único es la conciencia. En la *Nueva teoría de la facultad representativa humana*, Reinhold identifica la conciencia con la facultad representativa y por tanto con la representación: de modo que el principio único y fundamental de la filosofía como ciencia se expresa del modo siguiente: "En la conciencia, la representación es distinta de lo representado y de lo representante y refenda a ambos." De este principio, Reinhold trata de deducir toda la "filosofía de los elementos ', que es precisamente el análisis de la conciencia. Lo representante y lo representado son el sujeto y el objeto de la conciencia; sin objeto ni sujeto no hay ninguna representación, de modo que son ellos los que constituyen las *condiciones intrínsecas* de la representación misma. La parte que en la representación se refiere al objeto, es la materia de la representación; la que se refiere al sujeto es la forma de la representación. El sujeto es, pues, el origen de la forma y no de la materia de la representación. La forma es producida por el sujeto, o sea, por su *espontaneidad;* la materia se *da* a través de la *receptividad* del propio sujeto. Esta receptividad no es más que la capacidad de tener impresiones sensibles que, si se refieren al sujeto representante se llaman *sensaciones* y si se refieren al objeto se llaman *intuiciones.* La primera condición esencial del conocimiento es la intuición. Sólo en virtud del material dado por ella, la representación puede referirse a algo que no sea representación, a un objeto independiente de toda representación. Este objeto es la cosa en sí. Sin la cosa en sí, falta la primera condición fundamental de la representación inmediata de un objeto. Por otra parte, la cosa en sí es irrepresentable y, por ende, incognoscible: puesto que no hay representación sin una forma subjetiva, lo que está fuera e independiente de las formas subjetivas, no puede ser representado. Entonces ¿cómo es posible hablar de la cosa en sí e introducirla como elemento de la investigación filosófica? Reinhold responde: la cosa en sí es representable, no como cosa u objeto, sino como puro concepto (*Theorie*, II, § 17).

Con esta reducción de la cosa en sí a un simple concepto, Reinhold ha eliminado (sin quererlo) uno de los pilares del criticismo y ha abierto el camino a su interpretación idealista. La dependencia de esta interpretación de la primera edición de la *Crítica*, en la que la distinción entre representación y fenómeno se hallaba establecida insuficientemente, aparece evidente. Desde Reinhold en adelante, el objeto de la conciencia aparece como uno de los fundamentos menos discutidos de la interpretación del kantismo: pero un fundamento que permanece ajeno al pensamiento de Kant tal como se deduce del conjunto de su obra. A través del *Enesidemo*, la interpretación de Reinhold venía a ser la aceptada generalmente en el ambiente filosófico de la época y a ella se refieren, positiva o polémicamente, Fichte, Maimón, Schelling, Hegel y Schopenhauer.

533. PRELUDIOS DEL IDEALISMO

En 1792 se publicó anònima una obra titulada *Enesidemo o sobre los fundamentos de la filosofía elemental enseñada en Jena por el profesor Reinhold, con una defensa del escepticismo contra la arrogancia de la Crítica de la razón.* Como se supo más tarde, el autor del escrito era Gottlob Ernst Schulze (1761-1833) que fue profesor en las Universidades de Helmstädt y de Gottingen. El escepticismo de Schulze no es dogmático sino metodológico porque admite como "ley eterna e inmutable del uso de nuestra razón no aceptar como verdadero nada sin razón suficiente y terminar cada paso de nuestra especulación de conformidad con este criterio". Schulze se opone a las tesis fundamentales del kantismo (tal como las interpreta Reinhold) basándose en una actitud radicalmente empirista. Lo que el recriminará a Kant es, precisamente, no haber permanecido fiel al espíritu del empirismo y haberse servido del mismo razonamiento ontológico de los escolásticos que Kant pretendía haber refutado a propósito de la existencia de Dios. Según Schulze, Kant procedió de esta forma: el conocimiento puede ser pensado sólo como un juicio sintético *a priori,* luego existe tal juicio; la necesidad y la universalidad han de ser pensadas como contraseñas de las formas del conocimiento, luego existe tal contraseña; universalidad y necesidad no pueden ser pensadas sino basándose en la razón pura, luego ésta es el fundamento del conocimiento. Este procedimiento es, según Schulze, idéntico al de los escolásticos: puesto que una cosa ha de ser *pensada* así y no de otra forma, *es* así y no de otro modo. Kant incurrió en una flagrante contradicción. Efectivamente, si vale el procedimiento ontológico (lo que debe ser pensado = ser) las cosas en sí son cognoscibles. Pero Kant demuestra que, según su teoría del conocimiento, no son cognoscibles. Ahora bien, su teoría del conocimiento se funda en un supuesto del que se sigue la cognoscibilidad de la cosa en sí. De modo que la incognoscibilidad de la cosa en sí se demuestra mediante un principio en el que se funda la cognoscibilidad de la cosa en sí. En esta contradicción consigo misma se mueve toda la crítica kantiana; a la que por eso Schulze contrapone el escepticismo de Hume, o sea, la imposibilidad de explicar de modo alguno el carácter objetivo del conocimiento.

Indudablemente, en esta crítica se dejaba escapar lo esencial de la doctrina de Kant; pero apuntaba contra un concepto, el de la cosa en sí, que debía polarizar a su alrededor los ulteriores desarrollos del kantismo. En este desarrollo tuvo mucha influencia la obra de Salomón Maimón (1753-1800), un hebreo polaco de vida aventurera cuyas vicisitudes contó él mismo en una *Autobiografía.* Sus principales escritos: *Investigaciones sobre la filosofía trascendental* (1790); *Diccionario filosófico* (1791); *Incursiones en el campo de la filosofía* (1793); *Investigación de una nueva lógica o teoría del pensamiento* (1794); *Investigaciones críticas sobre el espíritu humano* (1797).

Maimón llega en seguida a la conclusión a que llevaba inevitablemente la presentación del kantismo hecha por Reinhold: la imposibilidad de la cosa en sí. Según la doctrina Kant-Reinhold, todo lo que de un objeto es representable está contenido en la conciencia; pero la cosa en sí está y debe estar fuera de la conciencia e independiente de ella: por tanto, es un cosa no

representable ni pensable: una nò-cosa. El concepto de cosa en sí, según Maimón, es el fundamento de la metafísica dogmática y con ella permanece o se destruye. Es semejante a los números imaginarios de las matemáticas, es decir, a esos números que no son positivos ni negativos, como las raíces cuadradas de los números negativos. Así como *V -a* es una magnitud imposible, así también la cosa en sí es un concepto imposible, una nada *(Kritiscbe Untersucbungen*, p. 158). Con esta negación de la cosa en sí se da el paso decisivo hacia el idealismo. En efecto, Maimón afirma explícitamente que todos los principios del conocimiento deben encontrarse en el interior de la conciencia, incluso el elemento objetivo (o materia) del conocimiento mismo. Lo que es objetivo, lo que es *dado* en la conciencia no puede tener una causa externa a la conciencia, porque fuera de la conciencia no hay nada. Pero no puede ser tampoco un puro producto de Ja conciencia, porque en tal caso no tendría los caracteres de lo dado, que no admite nunca ser producido por la misma conciencia. Todo conocimiento objetivo es una conciencia *determinada*: pero como fundamento de ella hay una "conciencia indeterminada", que procura determinarse en un conocimiento objetivo, así como la *x* matemática puede asumir los valores particulares de *a, b, c,* etcétera. Lo dado es, pues, lo que no puede resolverse en las puras leyes del pensamiento, y que el pensamiento considera como algo extraño a él, aunque tratando continuamente de limitarlo y absorberlo, y anular así, gradualmente, su carácter irracional. "Lo dado, dice Maimón (*Trascendentalphil.*, p. 149 s.), es sólo aquello de lo cual en la representación nos es desconocida no solamente la causa, sino también la esencia real, o sea aquello de lo que tenemos sólo una conciencia incompleta. Pero este modo de ser incompleto de la conciencia puede ser pensado por una conciencia determinada como una nada absoluta unicamente a través de una serie infinita de grados; de suerte que lo puramente dado (aquello que está presente sin ninguna conciencia de fuerza representativa) es la pura idea del límite de esta serie al que (como en una raız irracional) podremos siempre acercarnos, pero no se puede alcanzar jamás." El conocimiento dado es un conocimiento incompleto, el conocimiento completo no puede ser nunca dado, sino que es sólo *producido*, *y* su producción sucede según las leyes universales del conocimiento. Es posible si podemos producir en la conciencia un objeto real de conocimiento; y tal producción será una actividad de la conciencia o un acto del pensamiento que Maimón llam'a "el pensamiento real". El pensamiento real es el único conocimiento completo. Tal conocimiento supone, pues, algo múltiple (lo *dado)* que no es más que un *determinable*, que, en el acto del pensamiento real, se determina y se reduce a la unidad de una síntesis. El pensamiento real actúa, por tanto, a través del *principio de determinabilidad*: engendra el objeto del conocimiento a través de la síntesis perfecta de lo múltiple determinable. Las condiciones de la determinación son el espacio y el tiempo; y puesto que la facultad de la conciencia de tener objetos dados es la *sensibilidad*, el espacio y el tiempo son las formas de la sensibilidad, o sea, las condiciones de todo pensamiento real.

La principal característica de esta doctrina de Maimón es que en ella el objeto no es el antecedente del conocimiento, sino más bien el *consiguiente*, en cuanto es el término final del acto creador del pensamiento. El objeto

mismo de la intuición sensible no es presupuesto por el pensamiento, sino que lo presupone, porque es un producto del pensamiento mismo. Maimón, en otros términos, admite la facultad de intuición intelectual (esto es, productiva o creadora) que Kant había excluido siempre tenazmente como superior y extraña a las facultades humanas. De este modo quedaba expedito el camino del idealismo; y en este camino se sitúa decisivamente Beck.

Jacobo Segismundo Beck (6 agosto 1761 - 29 agosto 1840) había sido discípulo de Kant en Koenigsberg y fue profesor en Rostock. Sus principales escritos son: *Compendio explicativo de los escritos del profesor Kant, por inspiración del mismo* (1793-96), cuyo tercer volumen, que es el más importante, lleva por título *El único punto de vista posible por el que puede juzgarse la filosofía crítica* (1796); *Bosquejo de filosofía crítica* (1796); *Comentario de la metafísica de las costumbres de Kant* (1798). El punto de partida de Beck es la interpretación de Reinhold. El problema que Beck se propone, brota, en efecto, de la interpretación del kantismo en términos de representación: ¿cómo puede ser entendida la relación entre la representación y el objeto? Esta relación es posible, según Beck, sólo si el objeto es, él mismo, una representación. Si na de haber acuerdo entre la representación y el objeto de modo que la una se refiera al otro como la imagen al original, el objeto mismo debe ser una representación originaria, un producto del representar, o sea, un *representar originario*. Así pues, el único punto de vista por el que pueda ser juzgada la filosofía crítica, es el que Beck llama el punto de vista trascendental, el punto de vista del que considera la pura actividad del representar, que produce originariamente el objeto. La pura actividad del representar es identificada por Beck con la kantiana unidad trascendental de la apercepción, o sea, con el yo pienso. Beck afirma así, por su cuenta, el punto de vista de Fichte, de que el yo trascendental produce, con su pura actividad, la totalidad del saber. El yo produce con un acto de síntesis aquella conexión originaria de lo múltiple, que es el objeto o representación originaria; y en un segundo momento reconoce, en este objeto, su representación. Este acto ulterior es, según la expresión de Beck, el *reconocimiento* de la representación, o sea el reconocimiento de que hay un objeto tras el concepto que lo expresa, o de que hay representación de un objeto a través de un concepto. Esta representación es producida por dos actos que constituyen la actividad originaria del intelecto: el primero es la *síntesis* originaria efectuada a través de las categorías; el segundo es el reconocimiento originario efectuado a través del esquematismo de las categorías (*Einzigmöglicher Standpunkt*, II, § 3). Beck recorrió así un buen trecho del camino que había sido emprendido casi contemporáneamente por Fichte. La interpretación del kantismo iniciada por Reinhold encontró en este último su desenlace lógico y concluyente.

534. LA FILOSOFIA DE LA FE

La filosofía de Kant era racionalista e iluminista. Hacía de la razón la única guía posible del hombre en todos los campos de sus actividades, pero

al mismo tiempo señalaba a la razón unos límites precisos y sobre estos límites fundaba la legitimidad de sus pretensiones. El racionalismo kantiano fue el otro aspecto contra el cual hubo polémica en Alemania durante los últimos años del siglo XVIII.

Las exigencias de donde partieron estas polémicas fueron, en general, las de la fe y la tradición religiosa. La filosofía kantiana aparecía muda u hostil frente a tales exigencias porque era una filosofía de la razón: a la razón se contrapone entonces, como órgano de conocimiento, la *fe*, la intuición mística, el sentimiento y, en general, una facultad postulada *ad hoc* y considerada capaz de proceder más allá de los límites de la razón, hacia aquella realidad superior que parece el objeto específico de la experiencia mística o, en general, de la religión. Esta polémica tomó sus armas conceptuales especialmente de Hume y de Shaftesbury, pero atribuyéndoles un alcance que iba mucho más allá de la esfera de experiencia a la que dichos filósofos las habían limitado, porque veía en ellas los instrumentos de una revelación sobrenatural o divina.

La filosofía de la fe en este sentido se inicia con la obra de un conciudadano de Kant, Juan Jorge Hamann (1730-1788), empleado de aduanas que mantuvo relaciones de amistad con Kant, Herder y Jacobi y fue llamado ' el mago del norte". Hamann combate con ímpetu las pretensiones de la razón. "¿Qué es la tan alabada razón con su universalidad, infalibilidad, exaltación, certeza y evidencia? Un *ens rationis*, un ídolo al que la superstición descarada e irracional concede atributos divinos" (*Werke*, VI, p. 17). No la razón, sino la *fe*, constituye al hombre en su totalidad. Hamann se ampara en Hume, que había considerado la creencia como única base del conocimiento. Pero la fe de Hamann es una fe mística, una experiencia viviente, en la que encuentran sitio no sólo los hechos naturales y el testimonio de los sentidos, sino también los hechos históricos, los testimonios de la tradición y los hechos divinos atestiguados por la revelación. La fe de Hamann es la *revelación* inmediata de la naturaleza y de Dios. Y Hamann no hace ninguna división, o distinción entre lo que es sensible y lo que es religioso, entre lo que es humano y lo que es divino. Reconoce, con Bruno, el más alto principio del saber en la *coincidentia oppositorum*. En el hombre coinciden todos los principios opuestos del mundo; y aunque con la filosofía trate de entender y conseguir su unidad, no podrá nunca comprenderla a través de conceptos o alcanzarla con la razón. Sólo la fe puede revelársela en cuanto es una relación directa entre el hombre y Dios; una relación que no es mediatizada por conceptos, sino individuada y particular, y en virtud de la cual *yo*, en mi individualidad, me encuentro frente a *mi* Dios. Se comprende que Hamann tuviese que rechazar en bloque los análisis kantianos que pretenden introducir distinciones entre distinciones allí donde él no ve sino la continuidad de una vida o de una experiencia vivida que concilia los extremos más opuestos. En la *Metacrítica del purismo de la razón* (publicación postuma, 1788), Hamann reprocha a Kant el haber separado la razón de la sensibilidad. La existencia misma del lenguaje desmiente la doctrina de Kant: en efecto, en el lenguaje la razón encuentra su existencia sensible. Hamann entiende el lenguaje no como una simple articulación de sonidos, sino como la revelación misma de la realidad, es decir, de la naturaleza y de Dios. El lenguaje es el *Logos* o *Verbum*: la

razón como autorrevelación del ser. Así lenguaje y razón se identifican, y ambos se identifican con la fe. Hamann ve en la historia, como en la naturaleza, la incesante revelación de Dios, y en los acontecimientos y las personalidades de la historia, como en los hechos de la naturaleza, otros tantos símbolos e indicaciones de un designio providencial. Aparecen en Hamann motivos que se volverán a encontrar en Kierkegaard (pero sin su panteísmo romántico): la fe como totalidad de la existencia singular, su irreductibilidad a la razón, el cristianismo como locura y escándalo para la razón. Para él, como después para Kierkegaard, la religión estriba en nuestra existencia entera, más allá de las fuerzas del conocimiento (*Werke*, IV, p. 328).

En el mismo sentido se orienta el pensamiento de Juan Godofredo Herder (25 agosto 1744 - 18 diciembre 1803), que fue discípulo de Kant y amigo de Hamann. Herder reprocha a Kant (*Metacrítica a la Crítica de la razón pura*, 1799) el dualismo de materia y forma, de naturaleza y libertad; y a este dualismo contrapone la unidad esencial del espíritu y de la naturaleza que ve realizada en la doctrina de Spinoza (a la que dedicó un diálogo titulado *Dios).* Como Hamann, Herder considera imposible explicar la actividad espiritual del hombre prescindiendo del *lenguaje,* cuyo origen ve en la misma naturaleza humana en cuanto se eleva a una consideración libre y desinteresada de las cosas. Pero mientras para Hamann el lenguaje es la razón misma, es decir, el ser que se revela, para Herder es un instrumento indispensable, pero siempre intrumento de la razón. El hombre, estando privado del instinto, que es la guía segura de los animales, suple su inferioridad por medio de una fuerza positiva del alma, que es la agudeza o reflexión (*Besonnenheit*);y el libre uso de la reflexión llevó a la invención del lenguaje. El lenguaje es, por lo tanto, "un órgano natural del intelecto", el signo exterior que distingue al género humano, como la razón es su signo interior *(Werke,* V, p. 47).

Pero la más notable manifestación filosófica del espíritu soñador de Herder es su concepto del cristianismo como una religión de la humanidad, y de la historia humana como un progresivo desarrollo hacia la completa realización de la humanidad misma. En sus *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1791), Herder afirma el principio de que en la historia, como en la naturaleza, cualquier desarrollo esta sometido a determinadas condiciones naturales y a leyes mudables. La naturaleza es un todo viviente que se desarrolla según un plan total de organización progresiva. En ella actúan y luchan fuerzas diferentes y opuestas. El hombre, como cualquier otro animal, es un producto suyo; pero se halla en el vértice de la organización, porque con él nace la actividad racional y, por consiguiente, el arte y el lenguaje que lo conducen a la humanidad y a la religión. La historia humana no hace más que seguir la misma ley de desarrollo que la naturaleza, que procede del mundo inorgánico y orgánico hasta el hombre para llevar al hombre a su verdadera esencia. Naturaleza e historia laboran a la par para la *educación* del hombre en la humanidad. Y esta educación no es fruto de la razón, sino de la religión, que se inserta en la historia humana desde el principio y revela al hombre lo que hay de divino en la naturaleza. Herder llega a este concepto de un progreso continuo y necesario del género humano en su historia, por la analogía entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la historia, analogía fundada en la

profunda unidad de estos dos mundos que son, uno y otro, creación y manifestación de Dios. Dios, que ha ordenado de la manera más sabia el mundo de la naturaleza y asegura de modo infalible su conservación y su desarrollo, ¿podría permitir que la historia del género humano se desenvolviera sin ningún plan, fuera de su sabiduría y de su bondad? A esta pregunta tiene que contestar la filosofía de la historia; que debe demostrar que el género humano no es un rebaño sin pastor y que para él rigen las mismas leyes que determinan la organización progresiva del mundo natural. "Así como hay un Dios en la naturaleza, hay también un Dios en la historia, puesto que el hombre es parte de la naturaleza y debe seguir, incluso en sus más brutales intemperancias y pasiones, leyes que no son menos bellas y excelentes que aquellas según las cuales se mueven todos los cielos y los cuerpos terrestres." Es fácil percibir en estas palabras el reflejo del panteísmo optimista de Shaftesbury. El fin al que las leyes de la historia conducen al hombre, es su misma humanidad. "Si consideramos la humanidad tal como la conocemos a través de las leyes que le son inherentes, no conocemos nada más elevado que la humanidad en los hombres; pues aun pensándonos ángeles o dioses, nos pensamos sólo como hombres ideales y más excelentes. Nuestra naturaleza está organizada para este fin evidente; para él nos son otorgados sentidos e impulsos más refinados; para él nos es otorgada la razón y la libertad, una salud delicada y duradera, el lenguaje, el arte y la religión. En toda condición y en toda sociedad el hombre no puede tener a la vista ni puede construir nada más que la humanidad, tal como él la piensa en sí mismo." Ante la exigencia de rastrear el orden y ias leyes del mundo de la historia, la especulación de Herder se vincula a la de Vico (vol. II, capítulo VII). Pero para Vico no se da un progreso continuo e inevitable del género humano, comparable con el curso fatal de la naturaleza. Para Vico, la historia está verdaderamente hecha por los hombres y conserva aquella problematicidad que se deriva de la libertad de la acción humana. El orden providencial de la historia es para el filósofo italiano un orden trascendente al que la historia temporal puede igualar más o menos, sin coincidir con él nunca. Herder, en cambio, admite la historia como un plan divino necesario que garantiza su inevitable progreso. Su filosofía de la historia es, pues, la aplicación al mundo histórico del panteísmo de Shaftesbury y preludia el concepto de la historia propio del idealismo romántico.

535. JACOBI

La filosofía de la fe, tal como la desarrollaron Hamann y Herder, conducía a una conclusión panteísta: parecía imposible distinción alguna entre naturaleza y Dios y apropiarse de esta manera la tesis clásica del panteísmo cuyos precedentes aparecían en Bruno, Spinoza y Shaftesbury. Por el contrario, la filosofía de la fe la desarrolla Jacobi en el sentido de un riguroso deísmo: Jacobi trata de separar a Dios de la naturaleza tan resueltamente como los otros lo habían unido.

Federico Enrique Jacobi nació en Dusseldorf el *25* de enero de 1743 y murió en Munich el 10 de marzo de 1819. Sus escritos comprenden: dos

novelas filosóficas, *Epistolario de Alwill y Woldemar*, las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza a Moisés Mendelssohn* (1785), en las que Jacobi comunica los coloquios que había tenido con Lessing el 7-8 de julio de 1780, en los que Lessing manifestaba su adhesión al spinozismo; *David Hume y la fe* (1787), en el que Jacobi da también su juicio sobre el kantismo; *Cartas a Fichte* (1809); *Tratado sobre la empresa del criticismo de llevar la razón al entendimiento* (1802); *Las cosas divinas* (1811), contra Schelling, al que Jacobi reprocha el uso de un lenguaje cristiano en sentido panteísta.

El objetivo de la especulación de Jacobi es el de defender el valor de la *fe* como sentimiento de lo incondicionado, o sea de Dios. Rechaza la especulación "desinteresada"; quiere defender no la verdad, sino "una determinada verdad". "Quiero esclarecer con mi inteligencia una sola cosa, afirma *(C. sobre Spinoza)*, es decir, mi natural devoción a un Dios incógnito." A este propósito no sirve la razón. Jacobi se hace la decisiva pregunta: ¿es el hombre el que posee la razon, o la razón la que posee al hombre? Y para él no hay duda: la razón es un instrumento, no la misma existencia humana. Esta resulta de dos representaciones originarias: la de lo *incondicionado*, o sea de Dios, y la de lo *condicionado,* o sea de nosotros mismos; pero esta última presupone la primera. Tenemos, pues, de lo incondicionado una certeza bastante mayor de la que tenemos de lo condicionado, o sea de nuestra misma existencia. Pero esta certeza no se otorga por la razón y no se funda en las pruebas o en las demostraciones que ella pueda suministrar. Es una certeza de fe. A demostrar la existencia de una divinidad creadora no llegará nunca la razón, ni llegará nunca una filosofía que se valga de ella. Descartes quiso demostrar la existencia de un creador del mundo; pero en realidad lo que demostró es sólo la unidad de todas las cosas, la totalidad del mundo. Spinoza aclaró el significado implícito de la demostración cartesiana con la misma expresión de que se servía "Deus sive Natura". Y lo que vale para el spinozismo vale para cualquier sistema que apele a la razón para llegar a Dios: incluso el de Leibniz. El mismo Lessing, el mayor representante del iluminismo, constituye una prueba de esta tesis: Jacobi se vale de los coloquios que tuvo con él para afirmar que era partidario consciente del spinozismo y que la palabra en que creía era: *En Kai Pan*, el Uno-todo, el Dios-natura. Este es el argumento de la polémica entre Jacobi y Mendelssohn sobre el spinozismo de Lessing, polémica en la que también interviene Herder con su escrito *Dios.* La doctrina de Spinoza representa para Jacobi la esencia de toda doctrina racionalista, de suerte que toda doctrina de este género, si se desarrolla coherentemente, se identifica con el spinozismo. Y spinozismo es ateísmo, en cuanto que el ateísmo no es más que la identificación de Dios con el mundo, de lo incondicionado con lo condicionado.

Romper con el ateísmo significa romper con el racionalismo y apelar a la fe. Sólo la fe nos asegura la existencia de nosotros mismos, de las otras cosas y de Dios. "Todos nosotros hemos nacido en la fe, dice Jacobi (C. *sobre Spinoza),* y en la fe hemos de permanecer, como todos hemos nacido en la sociedad y hemos de permanecer en la sociedad." Pero fe es *revelación* "Nosotros afirmamos con convicción absoluta que realmente las cosas están presentes fuera de nosotros. Yo pregunto: ¿en qué se funda esta

convicción? En realidad, sólo es una *revelación* que podríamos llamar sin más verdaderamente milagrosa" *(Hume, über den Glauben*, en *Werke*, II, p. 165 s.). Jacobi está, pues, como Hamann, de acuerdo con Hume en que el conocimiento sensible no es otra cosa que fe. Pero, además, para él, es fe en la revelación y llena, pues, de significado religioso. Una existencia que se revela presupone una existencia que revela una fuerza creadora, que puede ser sólo la causa de toda existencia, o sea Dios. Nuestra fe sensible es necesariamente fe en la revelación, y ésta es necesariamente fe en Dios, o sea religión (*Ib*., p. 274, 284 s.). Esta fe es natural, no arbitraria, es una ley escrita en los corazones humanos y que los hombres siguen aunque la nieguen. Al negar la posibilidad de toda demostración de Dios y al considerar a Dios como objeto de fe, Jacobi concuerda evidentemente con Kant. Pero Kant habla de una fe racional, o sea problemática, encerrada en los límites de las posibilidades humanas, mientras Jacobi ve en la fe una relación efectiva del hombre con el mundo suprasensible. Si el hombre no tuviese la percepción originaria de lo suprasensible, no serían posibles ni la religión ni la libertad y el hombre sería un animal como todos los demás, una cosa entre las cosas. Pero si no hubiese religión ni libertad, ni fe en Dios, ni conciencia de sí, ¿cómo podría el hombre mismo existir de esta forma desfigurada?

Jacobi sigue en su especulación un procedimiento característico: por una parte, afirma la coherencia y la fuerza de los sistemas racionalistas, defendiéndolos contra sus adversarios (lo que hizo con Spinoza y Kant, lo hizo también con Fichte); por otra- demuestra cómo tropiezan con la misma imposibilidad de explicar la existencia y presuponen todos la fe. La fe incondicionada y originaria en un paternal y amoroso gobierno del mundo: éste es para Jacobi el único dato seguro del que debe partir el hombre. "Así, siento, dice, y no puedo sentir de otro modo; si los sistemas de filosofía tuviesen razón, mi sentimiento sería imposible."

La filosofía de la fe constituye el primer intento de evadirse de los límites que Kant había señalado a las posibilidades humanas, intento este que recurre a una relación directa con lo suprasensible. Contra tal intento reaccionaba el propio Kant en su escrito *Que significaorientarse en el pensar* (1786), en el cual interviniendo en la polémica Mendelssohn- Jacobi-Herder, insistía enérgicamente en que la fe no puede fundarse sino en un postulado de la razón práctica y que la misma no tiene certeza teorética, sino sólo una *semejanza* suficiente para todas las exigencias de la conducta moral.

536. EL "STURM UND DRANG". SCHILLER. GOETHE.

La filosofía de la fe puede considerarse en su conjunto como la expresión filosófica de aquel movimiento literario-político que se llamó (del titulo de un drama de Maximiliano Klinger, del año 1776) *Sturm undDrang*, es decir, "tempestad e ímpetu". La razón contra la que lucha esta filosofía es la razón *finita*, o sea, la razón cuya competencia y límites había señalado Kant; a ella contrapone la *fe* como órgano capaz de captar lo que es inaccesible a la misma.

Schiller y Goethe, en su juventud, se adhirieron a las ideas del *Sturm und Drang*, pero el conocimiento de la filosofía kantiana influyó en ellos de modo positivo, inclinándolos al reconocimiento de la función de la razón incluso en la comprensión y esclarecimiento de lo que no es razón, esto es, de la vida, del sentimiento, del arte y de la naturaleza.

La actividad filosófica del poeta Friedrich Schiller (10 de noviembre de 1759 - 9 de mayo de 1805) se inicia con la llamada *Teosofía de Julius*, expuesta en las *Cartas filosóficas* de 1786. En esta obra se encuentran los temas neoplatónicos, tan queridos de los poetas y filósofos del *Sturm und Drang*. El universo es la manifestación o revelación de Dios, más aún el "jeroglífico de Dios"; la única diferencia entre Dios y la naturaleza es que Dios es la perfección indivisa mientras que la naturaleza es una participación dividida. "La naturaleza es un Dios dividido hasta el infinito", dice Schiller (*Werke*, X, p. 190). En 1787, Schiller tuvo conocimiento de los escritos de Kant sobre la filosofía de la historia, pero hasta 1791 no comenzó a estudiar las obras mayores de Kant, en especial, la *Crítica deljuicio*. En este período se dedicaba a investigaciones estéticas que dieron sus frutos en los escritos *Sobre el fundamento del placer producido por objetos trágicos* (1791), *Sobre el arte trágico* (1792), *Sobre lo sublime* (1793). Pero el primer fruto maduro de la filosofía de Schiller es el ensayo *Sobre la gracia y la dignidad* (1793) en el cual la creencia en la unidad armónica entre naturaleza y espíritu lleva a Schiller a modificar sustancialmente el punto de vista kantiano que había contrapuesto la razón con el instinto. Dice Schiller: "No tengo buen concepto del nombre que se puede fiar tan poco de la voz del instinto que cada vez tenga que hacerlo callar ante la ley moral; más bien respeto y estimo al que se abandona al instinto con una determinada seguridad, sin peligro de que el instinto lo desencamine, porque esto demuestra que en el los dos principios se encuentran ya en aquella armonía que es señal de una humanidad completa y perfecta" (*Werke*, XI, p. 202). El hombre en quien se realiza la armonía entre razón e instinto y que por lo tanto actúa moralmente por instinto es el *alma hermosa*, cuya expresión natural es la *gracia*, es decir, la belleza en movimiento.

En una nota a la segunda edición de la *Religión en los límites de la razón* (B 10-11), Kant, respondiendo a las observaciones de Schiller, observaba que si es imposible que la gracia acompañe al concepto del deber, a causa de la dignidad de este último, no es imposible, sin embargo, que acompañe a la virtud, es decir, a la intención de cumplir fielmente el deber. La gracia puede ser, según Kant, una de las consecuencias felices de la virtud, que difunde por todas partes la fuerza de la razón, y acaba entonces por arrastrar incluso a la imaginación en su juego.

El tema de la unidad entre naturaleza y espíritu encuentra su mejor expresión en la obra filosófica de Schiller, *Cartas sobre la educación estética* (1793-1795). Aquí Schiller empieza discerniendo en el hombre una dualidad que resulta conciliada: la del hombre *físico* que vive bajo el imperio de las necesidades, y en virtud de ellas se encuentra en la sociedad de los demás hombres, y el hombre *moral* que afirma su libertad. Pero el hombre físico es real, mientras que el hombre moral es sólo problemático. La razón tiende a suprimir la naturaleza en el hombre y a sustraerle de los vínculos sociales existentes para darle lo que él podría y debería poseer, pero que no puede

sustituir completamente a su realidad física y social. Schiller expone los diferentes aspectos de este contraste. La razón exige la unidad, la naturaleza exige la variedad; y el hombre está llamado a obedecer a entrambas leyes, de las cuales la primera le es sugerida por la conciencia y la segunda por el sentimiento (*Cart.*, 4). En el hombre el yo es inmutable y permanente; cada estado en particular es mudable. El yo es fruto de la libertad; cada estado es producido por la acción de las cosas externas. Así pues, en el hombre hay dos tendencias que constituyen las dos leyes fundamentales de su doble naturaleza racional y sensible. La primera exige la absoluta *realidad;* el hombre tiene que hacer sensible todo lo que es pura forma y manifestar exteriormente todas sus aptitudes. La segunda exige la absoluta *formalidad*; el hombre tiene que extirpar todo lo que hay en él de externo y poner en armonía sus sentimientos (*Cart.*,11). Estas dos tendencias son también llamadas por Schiller *instintos*: el instinto sensible procede de su ser físico y ata al hombre a la materia y al tiempo; el instinto de la forma procede en el hombre de su ser racional y tiende a hacerlo libre. Si el hombre sacrifica el instinto racional al sensible, no será jamás un yo, porque permanecerá esparcido en la materia y en el tiempo; si sacrifica el instinto sensible al formal, será pura forma sin realidad, es decir, una pura nada (*Cart.* 13). Por consiguiente, tiene que conciliar los dos instintos de modo que uno limite al otro, y dar lugar al instinto de *juego* que introducirá la forma en la materia y la realidad en la pura forma racional (*Cart.*, 14). Si el objeto del instinto sensible es la vida, en el sentido más amplio, y el del instinto formal es la forma, el objeto del instinto de juego será la *forma viviente,* esto es, la belleza (*Cart.*, 15). Mediante la belleza el hombre sensible es conducido a la forma y al pensamiento, mientras el espiritual es conducido de nuevo a la materia y devuelto al mundo de los sentidos. La presencia de los dos instintos es la condición fundamental de la libertad. Mientras el hombre permanece sometido al instinto sensible, que es el primero que nace en él, no tiene libertad; pero apenas el otro instinto también se afirma, uno y otro pierden su fuerza coercitiva y su oposición da origen a la libertad (*Cart.*, 19). Para Schiller la libertad no es, como para Kant, el producto de la pura razón; es más bien un estado de indeterminación en el que el hombre no está constreñido física ni moralmente por cuanto puede ser activo de uno u otro modo. Pues bien, si el estado de determinación sensible se llama físico y el de la determinación racional moral, el estado de determinabilidad real y activa ha de llamarse estético (*Cart.*, 20). El estado estético es un estado de pura *problematicidad,* en que el hombre puede ser todo lo que quiera, aun no siendo nada determinado. En este sentido se dice que la belleza no proporciona ningún resultado intelectual ni moral, aunque sólo ella da al hombre la posibilidad de hacer lo que quiera de sí mismo; la libertad de ser lo que debe ser. En este sentido la belleza es una segunda creación del hombre (*Cart.*, 21). El estado estético es el punto cero del hombre físico y del hombre moral, pero es, al mismo tiempo, la posibilidad, la unidad y la armonía de ambos. En él la potencia de la sensación está ya vencida y el hombre físico resulta tan ennoblecido que lo espiritual puede fácilmente desarrollarse según las leyes de la libertad. El paso del estado estético al lógico o moral, es decir, de la belleza a la verdad o al deber, es infinitamente mas fácil que el del estado físico al estético (*Cart.*, 23).

En el estado estético el hombre se separa del mundo al que permanecía unido en el estado físico; y así el mundo empieza a existir para él como un objeto; objeto que, en cuanto bello, es al mismo tiempo parte de su subjetividad, y resulta, así, al mismo tiempo un estado y un acto suyos (*Cart.*, 25).

En el otro escrito fundamental titulado *Sobre la poesía ingenua y sentimental* (1795-96), Schiller interpretaba la educación progresiva del género humano mediante la poesía, como la reconquista de una perfección perdida. El ensayo esboza una historia de la humanidad concebida como el paso de una unidad armónica y original entre ideal y real a una escisión entre estos dos aspectos y a una reconquista de la unidad. La poesía ingenua es aquella en la que la unidad entre ideal y real se posee y se vive inmediatamente; la poesía sentimental es la búsqueda o la reconquista de esta unidad. El poeta ingenuo no necesita del ideal, imita la naturaleza real y en esta imitación encuentra su perfección; el poeta sentimental trata de llevar la realidad al ideal (*Werke*, XII, 126).

La filosofía de Schiller es, sustancialmente, el intento de interpretar al hombre, su mundo y su historia en los términos de una teoría de la poesía.

La misma idea de una armonía intrínseca o sustancia entre la naturaleza y el espíritu, entre el mundo y Dios, animó la actividad filosófica de Wolfang Goethe (1749-1832) que, sin embargo, a diferencia de Schiller hace de ella el punto de partida no de una teoría de la poesía, sino de investigaciones, observaciones e hipótesis naturalistas. El tema que inspiró la reflexión filosófica de Goethe no fue el arte sino la naturaleza misma. Goethe está convencido de que la naturaleza y Dios se hallan estrechamente unidos y forman un solo todo. Y afirma: "Todo cuanto el hombre puede alcanzar en la vida es que el Dios-naturaleza se le revele." La naturaleza no es sino "el hábito viviente de la divinidad". Por eso no se puede llegar a Dios más que a través de la naturaleza, como no se puede llegar al alma más que a través del cuerpo. Si Goethe es contrario a los materialistas que hacen de la naturaleza un puro sistema de fuerzas mecánicas, es igualmente contrario a Jacobi, que pone a Dios absolutamente más allá de la naturaleza. "Quien desea el Ser supremo debe desear el todo; quien trata del espíritu debe presuponer la naturaleza; quien habla de la naturaleza debe presuponer el espíritu. El pensamiento no se deja separar de lo que es pensado, la voluntad no se deja separar de lo que la mueve." La existencia de Dios, como la de una fuerza espiritual, de una razón, que llena todo el universo, no necesita demostraciones. "La existencia es Dios mismo", dice en una carta a Jacobi (9 de junio, 1785). Dios es una fuerza impersonal y sobrepersonal que actúa en los hombres a través de la razón y determina su destino. A este destino, que es al mismo tiempo orden providencial, no se sustrae tampoco Prometeo, que en su titánica rebellón contra el Olimpo encuentra en la conciencia de ese orden su ayuda y su fuerza.

En esta concepción panteísta se inspiran las investigaciones y las hipótesis naturalistas de Goethe, encaminadas a rastrear en la naturaleza el fenómeno originario (*Urphänomenon*) en el que se manifiesta y concreta, en un determinado tipo o forma, la fuerza divina que lo rige todo. Así pues, no participa del punto de vista de Kant, según el cual la finalidad de la naturaleza pertenece a una consideración del mundo puramente subjetiva,

pero no tiene valor objetivo. Para él la finalidad es la estructura misma de los fenómenos naturales y las *ideas* que la expresan son sus mismos símbolos. Arte y naturaleza se distinguen sólo por grados, no en cualidad; el fin, que el arte o el artista persigue, actúa de una forma menos consciente, pero igualmente eficaz en la naturaleza.

Otra expresión de la unidad entre naturaleza y espíritu, que es la fe de Goethe, es el equilibrio, que defendió explícitamente y que constituye la característica de su personalidad, entre sensibilidad y razón. La vida moral no es para él, como para Kant, el predominio de la razón sobre los impulsos sensibles, sino la *armonía* de todas las actividades humanas, el enlace equilibrado entre las fuerzas contrapuestas que constituyen el hombre. Sólo en este equilibrio reconoce la normalidad de la naturaleza humana.

537. HUMBOLDT

En el ideal humanístico de Schiller y Herder se inspiró la obra de Guillermo de Humboldt (22 junio 1767 - 8 abril 1835), creador de la moderna ciencia del lenguaje. Los problemas que ocupan a Humboldt son los de la historia, del arte, del lenguaje, además del problema político. A los primeros dedicó ensayos o breves tratados que en parte quedaron inéditos y en parte se encuentran incluidos en sus escritos de crítica literaria y filológica: *Sobre la religión* (1789); *Sobre la ley de desarrollo de las fuerzas humanas* (1791); *Teoría de la formación del hombre* (1793); *Plan de una antropología comparada* (1795); *Sobre el espíritu de la humanidad* (1797); *Consideraciones sobre la historia universal* (1814); *Consideraciones sobre las causas eficientes de la historia universal* (1818); *Sobre la tarea de los historiadores* (1821). Sus ideas sobre el arte están incluidas en los ensayos literarios, especialmente en el *Sobre el Hermán y Dorotea de Goethe* (1797-1798); mientras las políticas se hallan expuestas en un amplio escrito titulado: *Idea de una investigación sobre los límites de la acción del Estado* (1792). El principio fundamental de Humboldt es que en los hombres y en su historia, vive, actúa y se realiza gradualmente la forma o espíritu perfecto de la humanidad, que vale como ideal .y criterio valorativo de cualquier individualidad y de cualquier manifestación humana. Como Schiller y Herder, Humboldt sostiene que el fin de los hombres está en los hombres mismos, en su formación progresiva, en el desarrollo y la realización de la forma humana que les es propia. En este aspecto el estudio del hombre debe ser objeto de una ciencia —la *antropología*— que, aun tendiendo a determinar las condiciones naturales del hombre (temperamento, sexo, nacionalidad, etc), se proponga descubrir, a través de ellas, el ideal mismo de humanidad, la forma incondicionada a que ningún individuo se adecúa jamás perfectamente, pero que sigue siendo el fin a que tienden a acercarse todos los individuos (*Schriften*,I, p. 388 s.), Esta ciencia debiera tratar el material empírico de manera especulativa, organizar filosóficamente el estudio histórico del hombre y considerar la condición real humana desde el punto de vista de sus posibles desarrollos. Humboldt llama *espíritu de la humanidad* a la forma ideal humana que no se halla nunca realizada empíricamente, aun siendo el término de toda actividad humana; y reconoce

en este espíritu de la humanidad la fuerza espiritual de que dependen todas las manifestaciones del hombre en el mundo. Los grandes hombres han sido aquellos en que el espíritu de la humanidad se ha afirmado más potentemente, como, por ejemplo, acaeció en Goethe; y los grandes pueblos aquellos que en su desarrollo se han acercado más a la realización integral de ese espíritu, como fue el caso de los griegos (*Ib.*, II, página 332).

La búsqueda y la realización de la forma incondicionada de la humanidad es también el fin del *arte*. Este transforma la realidad en una imagen de la fantasía y por eso se desvincula de la realidad misma, dando lugar a un reino ideal; pero precisamente por ello sobrepasa los límites de la realidad, la purifica y la idealiza, y representándola en la fantasía la convierte en una totalidad, en un mundo armonioso y compuesto. El carácter de totalidad es, con el de la fantasía trañsfiguradora, el elemento esencial del arte (*Ib.*, II, p. 133 s.; p. 284). En este aspecto la poesía tiene una verdad propia que no es reductible a la de la historia o a la de la ciencia. Esta verdad consiste en su acuerdo con el objeto de la imaginación, mientras la verdad de la historia consiste en el acuerdo con el objeto de la observación (*Ib.*, II, p. 285).

La *historia* le aparece a Humboldt como "el esfuerzo de la idea por conquistar su existencia en la realidad" (*Ib.*, IV, p. 56). La idea se manifiesta en la historia en una individualidad personal, en una nación y en general en todos aquellos elementos necesarios y determinantes que el historiador tiene la misión de entresacar y poner de relieve sobre el conjunto de los aspectos insignificantes o accidentales. Para el hombre que no puede conocer el plan total del gobierno del mundo, la idea puede revelarse sólo a través del curso de los acontecimientos de que ella constituye al mismo tiempo la fuerza productiva y el objetivo final. "El fin de la historia sólo puede ser la realización de la idea representada por la humanidad, en todos sus aspectos, y en todos los modos en que la forma finita puede ligarse con la idea: y el curso de los acontecimientos puede sólo interrumpirse allá donde ni la una ni la otra se hallan ya en condición de penetrarse recíprocamente" (*Ib.*, IV, página 55).

A la idea de la humanidad se vincula el *lenguaje*. El lenguaje es la actividad misma de las fuerzas espirituales del hombre. Y puesto que no hay ninguna fuerza del alma que no sea activa, no hay en el interior del hombre nada tan profundo o tan oculto que no se transforme en lenguaje y no se reconozca en él (*Schriften*, VII, 1, p. 86). Gracias a esta común raíz humana, todos los lenguajes ofrecen en su organización intelectual algo semejante. La diversidad interviene, por lo que se refiere a esta organización, bien sea por el grado con que se haya manifestado la fuerza creadora de lenguaje, grado que es diferente de pueblo a pueblo y en diversos tiempos; bien sea porque en la creación del lenguaje actúen otras fuerzas además de la inteligencia, o sea la fantasía y el sentimiento. Fantasía y sentimiento, determinando la diversidad de los caracteres individuales determinan también la diversidad de los caracteres nacionales y, por consiguiente, la multiplicidad de los lenguajes. El lenguaje es el mismo sentido interno en cuanto poco a poco llega al conocimiento y a la expresión; está, pues, ligado a las fibras más íntimas del espíritu nacional; y en la diversificación de este espíritu encuentra la raíz última de sus divisiones (*Ibid.*, VII, 1, p. 14). Es, además, un organismo que vive sólo en la totalidad y en la conexión de sus

partes; la primera palabra de una lengua la preanuncia y presupone toda. Humboldt ha podido, gracias a esta idea suya, transformar el estudio del lenguaje de pura obra de recopilación en comprensión del fenómeno del lenguaje en su totalidad.

La exigencia de garantizar la libre realización del espíritu y de la humanidad en el hombre, conduce a Humboldt a restringir los límites de la acción del *Estado.* Su escrito político (que no fue publicado hasta 1851) restringe el papel positivo del Estado a la garantía de la seguridad interna y externa, excluyendo, por ir más allá de los límites del Estado, cualquier acción positiva encaminada a promover el bienestar y la vida moral y religiosa de los ciudadanos. Lo que afecta directamente al desarrollo físico, intelectual, moral y religioso del hombre, cae fuera de los límites del Estado y es el objetivo propio de los individuos y de las naciones. El Estado puede favorecer semejante tarea sólo al garantizar las condiciones en que pueda desenvolverse con seguridad; pero toda intervención positiva suya es dañina por ser contraria a la condición indispensable para alcanzar el completo desarrollo de cada individuo, es decir, la libertad. Esta doctrina es la antítesis anticipada de la concepción ética del Estado, que defendió después Hegel.

BIBLIOGRAFÍA

§ 532. K. K. Reinhold, *Leben und literarisches Wirken nebst einer Auswahl von Briefen Kants, Fichtes, Jacobis und allen philosophischen Zeitgenossen an ihn* (bajo el cuidado de su hijo Ernst), Jena, 1825.

Sobre Reinhold: B. Kroner, *Von Kant bis Hegel,* Tübingen, 1921; Guéroult, *L'évolution et ¡a structure de la Doctrine de la Science chez Fichte,* París, 1930, I, pp. 1-153; V. Verrà, *Dopo Kant. Il criticismo nell'età pre-romantica,* Turín, 1957 (esta obra vale también para los autores siguientes).

§ 533. Sobre el *Enesidemo*: H. Wiegershausen, *Aenesidem-Schulze,* Berlín, 1910.

De Maimón: *Versuch einer neuen Logik,* Berlín, 1912, (con bibl.).

Sobre Maimón: F. Kuntze, *Die Philosophie S. M. s,* Heidelberg, 1912; M. Guéroult, *La philosophie transcendentale de S. M.,* París, 1929; G. Durante, *Gli epigoni di Kant,* Florencia, 1943.

Sobre Beck. W. Dilthey, en "Archiv für Geschichte der Philosophie" 2, p. 592-656, W. Pottschel, *J. S. B. und Kant, Breslau,* 1910.

§ 534. Hamann, *Werke,* ed. Roth, Berlín, 1821-43; ed. Gildemeister, Gota, 1857-1873; ed. Nadler, Viena, 1949-1953; Escritos y fragmentos de estética, trad. it., S. Lupi, Roma, 1938.

Sobre Hamann: Burger, */. G. H., Schöpfung und Erlösung im Irrationalismus,* Göttingen, 1929; Metzke, */. G. H.s Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderst* Halle, 1934; Nadler, *I. G. H. Der zeuge des Corpus Mysticum,* Salzburgo, 1949; Schreiner, *Die Menschwerdung Gottes in der Theologie I. G. H. s,* Tübingen, 1950; J. C. O'Flaherty, *Unity and Language a Study in the philosophy of J.G. H.,* Chapel Hill, 1952.

De Herder: *Werke,* ed. B. Suphan, 32 vols., Berlín, 1877-1899; *Zur philosophie der Geschichte,* ed. Harich, Berlín, 1952; *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft,*ed. Bassenge, Berlín, 1955; *Werke* (selección), ed. Gerold, 2 vols., Munich, 1953; *Ancora una filosofia della storia per l'educazione della umanità,* trad. it., F. Venturi, Turín, 1951; *Saggio sull'origine del linguaggio,* trad. it G. Neceo, Roma, 1954.

Sobre Herder: R. Haym, *H. nach seinen Leben und seinen Werken dargestellt,* 2 vols., rest, Berlín, 1954; A. Bossert, *H., sa vie et son oeuvre,* París, 1916; E. Kühnemann, *H.,* 3ª ed., Munich, 1927; M, Rouche, *La Philosophie de l'Histoire de H.,* París, 1940; T. Litt, *Kant und H. als Deuter der geistigen Welt,* Heidelberg, 1949; H. Salmony, *Die Philosophie des jungen H.,* Zurich, 1949; W. Dobbek, *J. G. H.s Humanitätsidee als Ausdruck seines Weltbildes und seiner Persönlichkeit,* Braunschweig, 1949; R. T. Clark, *H. His Life and Thought,* Berkeley-Los Angeles, 1955.

§ 535. De Jacobi: *Werke*, 6 vols. Leipzig, 1812-1825; *Aus J.s Nachlass*, ed. Zoppritz, 2 vols., Leipzig, 1869; *Lettere sulla dottrina di Spinoza*, trad. it. F. Capra, Bari, 1914; *Idealismo e realismo*, trad. it. N. Bobbio, Turín, 1948 (contiene: *David Hume y ¡afe, Canas a Fichte, Cosas divinas*, y algún escrito mas).

Sobre Jacobi: L. Lévy-Bruhl, *La Philosophie de).*, París, 1894; F. A. Schmidt, F. *H.].*, Heidelberg, 1908.

§ 536. De Schiller: *Werke*, ed. G. Karpeles, Leipzig, s. a.– S.s *Philos. Schriften und Gedichte*, antología de E. Kühnemann, Leipzig, 1909; *Lettere sull'educazione estetica ed altri scritti*, bajo el cuidado de G. Calò, Florencia, 1937.

Sobre Schiller: K. Fischer, *S. als Philosoph*, Heidelberg, 1891; K. Engel, S. *als Denker*, Berlín, 1908; E. Kühnemann, *S., sein Leben und seine Werke*, Munich, 1911; K. Vorländer, *Kant, Schiller, Goethe*, Leipzig, 1922.

Una selección de los escritos filosóficos de Goethe es la de M. Heynacher, G. *s. Philosophie aus seinen Werken*, Leipzig, 1905. En italiano: *Teoria della natura*, colección de textos y traducción de M. Montinari, Turín, 1958.

Sobre Goethe: H. Siebeck, *G., als Denker*, Stuttgart, 1902; G. Simmel, *G.*, Leipzig, 1913; P. Carus, *G.*, Chicago, 1915; A. Schweitzer, *G.*, 1952.

§ 537. De Humboldt: *Gesammelte Schriften*, ed. bajo el cuidado de la Academia de Berlín, 16 vols., Berlín, 19O4 y sigs. En italiano: *Scritti di estética*, selección y traducción de G. Marcovaldi, Roma, 1934; *Antologia degli scritti politici*, bajo el cuidado de F. Serra, Bolonia, 1961.

Sobre Humboldt: E. Spranger, *W. v. H. und die Humanitäts-idee*, Berlín, 1909; O. Harnack, *W. v. H.*, Berlín 1913; P. Binswanger, W. v. *H.*, Leipzig, 1937; E. Howald, *W. v. H.*, Erlenbach-Zurich, 1944; F. Schaffstein, *W. v. H.*, Frankfurt del Main, 1956.

CAPITULO II

EL ROMANTICISMO

538. ORÍGENES Y CARACTERES DEL ROMANTICISMO

Con el término "romanticismo", que al comienzo se refería a la novela caballeresca, rica en aventuras y amores, se indica el movimiento filosófico, literario y artístico que se inició en Alemania en los últimos años del siglo XVIII, alcanzó su máximo florecimiento en toda Europa durante los primeros decenios del siglo XIX y constituyó la nota característica de este siglo.

El significado corriente del término "romántico" que equivale a "sentimental" deriva de uno de los aspectos más llamativos del movimiento romántico, del reconocimiento del valor por el mismo atribuido al *sentimiento:* una categoría espiritual que la antigüedad clásica había ignorado o despreciado, que el iluminismo del siglo XVIII había reconocido en su fuerza y que en el romanticismo adquiere un valor predominante. Este valor predominante es la herencia principal que el romanticismo recibe del movimiento *Sturm und Drang* (§ 536) que había contrapuesto el sentimiento, y con éste la fe o la intuición mística o la acción, frente a la razón, considerada incapaz, en los límites prescritos a ella por Kant, de alcanzar la sustancia de las cosas o las cosas superiores y divinas. Pero precisamente por esta actitud, la razón continuaba siendo para los seguidores del *Sturm und Drang,* lo que era para el iluminismo: una fuerza finita capaz ciertamente de transformar gradualmente el mundo, pero no absoluta ni omnipotente y, por lo mismo, siempre más o menos en oposición con el mismo mundo y en lucha con la realidad que dicha fuerza está destinada a transformar. Por su parte, el romanticismo nace cuando este concepto de la razón es abandonado y se comienza a entender por razón una fuerza *infinita* (es decir, omnipotente) que habita en el mundo y lo domina, constituyendo así la sustancia misma del mundo. Este cambio lo efectuó Fichte que identificó la razón con el Yo infinito o Autoconciencia absoluta e hizo de ella la fuerza por la cual el mundo entero es producido. En este sentido, la infinitud es una infinitud no sólo de extensión y duración sino también de conciencia y de potencia. Aunque llamado de varias maneras por los filósofos románticos (Fichte lo llamó Yo, Schelling Absoluto, Hegel Idea o Razón autoconsciente), el Principio infinito fue constantemente entendido como conciencia, actividad, libertad, capacidad de creación incesante.

Pero sobre el fundamento común de estos caracteres, los románticos interpretaron el Principio infinito de dos maneras fundamentales distintas.

La primera interpretación, más próxima a las ideas del *Sturm und Drang*, considera el infinito como *sentimiento*, o sea, como actividad libre, carente de determinaciones o mas allá de toda determinación y que se revela en el hombre precisamente en aquellas actividades que se hallan en más estrecha conexión con el sentimiento, esto es, en la religión y en el arte.

La segunda interpretación entendía el infinito como *Razón absoluta* que se mueve con necesidad rigurosa de una a otra determinación de modo que cada determinación puede deducirse de la otra necesariamente y *a priori.* Esta es la interpretación que predominó en las grandes figuras del idealismo romántico, Fichte, Schelling y Hegel, aunque Schelling insistiera en la presencia, en el Principio infinito, de un aspecto inconsciente e inmediato, análogo al que caracteriza a la experiencia estética del hombre.

Las dos interpretaciones del infinito fueron contrapuestas con frecuencia y Hegel especialmente condujo la polémica contra el primado del sentimiento. Pero precisamente su contraste y su polémica constituye uno de los rasgos fundamentales del movimiento romántico en su conjunto.

La *ironía* es otro rasgo fundamental del romanticismo del sentimiento. El concepto de ironía es una consecuencia directa del principio romántico de que lo finito es una manifestación de lo infinito. En efecto, el infinito puede tener infinitas manifestaciones; pero según los románticos del sentimiento, ninguna de ellas le es verdaderamente esencial. La ironía es la actitud que toma nota de ello: la ironía consiste en no tomar en serio y negarse a considerar como sólidas las manifestaciones particulares del infinito (la naturaleza, el arte, el yo, Dios mismo) en cuanto que no son más que expresiones provisionales del mismo.

Otro rasgo del romanticismo del sentimiento es el primado reconocido a la poesía y, en general, al arte en comparación con la ciencia, la filosofía y la actividad racional en general. En efecto, según los románticos, el arte es la expresión del sentimiento y, si el infinito es sentimiento, su mejor expresión es precisamente el arte. Muchos románticos comparten esta tesis, a la que también se adhirió Schelling quien vio en el mundo la obra de arte del Absoluto y consideró la experiencia estética como la mejor vía de acceso para entender al Absoluto mismo.

La otra interpretación fundamental del principio romántico, la que lo considera como infinita Razón, ve la revelación mas elevada del mismo en la filosofía. Este fue el punto de vista defendido por las grandes figuras del idealismo romántico a las cuales se dedican los capítulos siguientes. Y este fue el punto de vista que más poderosamente influyó en toda la filosofía del siglo XIX, incluso cuando se vino abajo el gran florecimiento del primer romanticismo y parecía que el pensamiento europeo iba a emprender otros derroteros. Y en efecto, durante todo el siglo XIX se mantuvieron en alto los caracteres generales y fundamentales del romanticismo: el optimismo, el providencialismo, el tradicionalismo y el titanismo.

El *optimismo* es la convicción de que la realidad es todo lo que debe ser y es, en todo momento, racionalidad y perfección. Para el romanticismo, la realidad es todo lo que debe ser, porque la razón no es tan impotente que no se realice en los hechos. En virtud de esta tendencia, el romanticismo propendió a exaltar el dolor, la infelicidad y el mal como manifestaciones

parciales y necesarias de una totalidad que es siempre, en su conjunto, pacífica y feliz.

Con el optimismo metafísico guarda relación el *providencialismo* histórico del romanticismo. Para los románticos, la historia es un proceso necesario en el que la Razón infinita manifiesta o se realiza a sí misma, de modo que en ella no hay nada de irracional o de inútil. Desde este punto de vista, la historia o es un incesante *progreso* necesario en el que cada momento supera en perfección y racionalidad al otro; o es, en su conjunto, una totalidad perfecta cuyos momentos son todos igualmente racionales y perfectos. Hegel (como más tarde Croce) elaboró esta segunda concepción y contrapuso al "infinito malo" que es el infinito de la duración, de la extensión o del progreso, el "infinito verdadero" que es el que se realiza integralmente en cada momento finito, de manera que cada momento finito tiene el mismo valor que el infinito. El otro concepto, del progreso necesario inevitable, predominó en cambio fuera del idealismo, en toda la filosofía del siglo XIX; uno de sus reflejos es el concepto de *evolución* que, elaborado primeramente por las ciencias biológicas, se extendió luego a toda la realidad, viniendo ésta a parecer como un desarrollo progresivo, único e ininterrumpido.

Al providencialismo va vinculado otro aspecto del romanticismo, el *tradicionalismo.* El iluminismo había sido una filosofía crítica y revolucionaria: quería liberarse del pasado porque descubría en él, casi exclusivamente, errores, prejuicios, violencias y fraudes. En cambio, el romanticismo, al reconocer la bondad de cada momento de la historia se enlaza con el pasado y lo exalta. Para el romanticismo, el pasado no tiene nada que haya de abandonarse o perderse, sino que, por el contrario, contiene potencialmente el presente y el porvenir. De ahí que las instituciones producidas por el pasado y llegadas hasta nosotros (el Estado, la Iglesia y todo lo relacionado con las mismas) las consideran los románticos como dotadas de valor absoluto y destinadas a la eternidad. De esta misma actitud deriva la revaloración de la Edad Media, que el iluminismo (al igual que el humanismo) había considerado como una época de decadencia y de barbarie; con la literatura correspondiente en la que la Edad Media se representa en forma idealizada y sentimental, bastante alejada de la realidad histórica. Otro corolario del tradicionalismo romántico es el *nacionalismo*. Mientras la noción de "pueblo" se definía en el siglo XVIII en términos de voluntad y de intereses comunes, la "nación" se definía en términos de elementos tradicionales como la raza, la costumbre, la lengua, la religión. En otras palabras, el pueblo es la coexistencia de individuos que *deben* vivir juntos, en el sentido de que no pueden menos de hacerlo sin renegar o traicionarse a sí mismos.

Por último, entre los rasgos más llamativos del romanticismo está el *titanismo.* El culto y la exaltación del infinito tienen como su contrapartida negativa la intolerancia de lo finito. En esta intolerancia radica la actitud de rebeldía hacia todo lo que es un límite a una regla y el desafío incesante a todo lo que, por su finitud, aparece desigual o inadecuado en comparación con lo infinito. Los románticos toman como símbolo de este titanismo a Prometeo, con una interpretación muy alejada del espíritu del antiguo mito griego, pues tiende a exaltar una rebelión que es fin en sí misma. Los griegos

veían en Prometeo al titán que paga justamente el castigo de haber roto el orden fatal del mundo dando a los hombres el uso del fuego y la posibilidad de la supervivencia. En cambio, el romanticismo exalta en Prometeo al rebelde a la voluntad del hado. La actitud del titanismo no cree que una situación de hecho sea o pueda ser superior o preferible a otra; pero se agota en una protesta universal y genérica que no puede empeñarse en una decisión concreta.

Todos los rasgos antes enumerados del espíritu romántico, excepto tal vez los que se refieren más directamente a los aspectos literarios del romanticismo (como la ironía y el titanismo) se encuentran en el positivismo del siglo XIX que, por lo tanto, puede ser considerado como otra de las dos manifestaciones filosóficas del romanticismo, junto al idealismo. El romanticismo da carácter infinito a la ciencia al igual que el idealismo lo hace con la razón o el espíritu y tiende a cargarla de un valor absoluto y religioso, por el que ella se adopta como guía única y suprema de todo el género humano. Además, el positivismo extiende el concepto de progreso a todos los aspectos del mundo; éste es el significado del concepto de *evolución* que el positivismo considera la clave para entender todo aspecto de la realidad natural y humana. En fin, como ya se ha dicho, el positivismo ve en la historia un progreso necesario e infalible.

Los aspectos que el romanticismo presenta en la política, en el arte y en las costumbres se hallan estrechamente vinculados con los caracteres acabados de explicar. En la política, el romanticismo es la defensa y la exaltación de las instituciones tradicionales, que son aquellas en las que se encarna el Principio infinito: el Estado, la Iglesia, con todo lo que implican. En el arte, busca la realización del infinito en formas grandiosas y dramáticas en las que se llevan los contrastes hasta el extremo para luego conciliarse y pacificarse en forma igualmente extrema y definitiva. En las costumbres, el amor romántico va en busca de la unidad absoluta entre los amantes y de su identificación en el infinito; en consecuencia, se muestra insatisfecho frente a todas las situaciones en las que el amor encuentra realización efectiva, y rebelde contra tales situaciones en una aspiración que no se extingue sino en la contemplación exaltada de la propia insatisfacción.

539. HOLDERLIN

Una de las personalidades más significativas del romanticismo literario es el poeta Federico Hòlderlin (1770-1843), que fue amigo de Schelling y de Hegel y admirador de Fichte. Su novela *Hiperión,* en la que expresa sus ideales y sus convicciones filosóficas, es la historia de un griego moderno que vive el sueño de infinita belleza y perfección de la Grecia antigua. Esta belleza la encuentra encarnada en una muchacha, Diótima, de la que se enamora. Pero abandona a ésta para hacer realidad su ideal de perfección espiritual y se lanza a la lucha para volver a encauzar a su patria hacia este ideal. Mas el resultado es la desconfianza y la desilusión. Entonces renuncia a su amada, se retira a la soledad, se nutre de su sueño y acaba por gozar y exaltar su propio dolor. La trama misma de *Hiperión* contiene todos los rasgos de la concepción romántica. La obra está plagada de consideraciones

filosóficas que revelan claramente el influjo *de* Fichte y de Schelling. El ideal helenizante de Hiperión es, en realidad, el ideal romántico. " ¡Ser uno con todo: ésta es la vida de los dioses y el cielo del hombre! Ser uno con todo lo que vive, fundirse en un feliz olvido divino de sí mismo, en el todo de la naturaleza: éste es el vértice del pensamiento y de la felicidad, ésta es la santa cumbre del Monte, la sede de la eterna quietud." Este todo, que es uno, es lo *infinito* y vive y se revela en el hombre. Pero el hombre no puede alcanzarlo solamente con el pensamiento o con la razón. "El hombre es un dios cuando sueña, un mendigo cuando piensa", dice Hólderlin. Sólo la belleza le revela lo infinito. Y el primer hijo de la belleza es el arte; el segundo, la religión, que es amor a la belleza. La filosofía nace de la poesía, porque sólo a través de la belleza el hombre se relaciona con el Uno infinito.

La poesía es el principio y el fin de la filosofía. Como Minerva de la cabeza de Júpiter, la filosofía surge de la poesía de un ser infinito divino." "Del intelecto solo no se origina ninguna filosofía, porque la filosofía es algo más que un conocimiento no limitado de lo contingente. De la sola razón no se deriva tampoco ninguna filosofía, porque la filosofía es más que la ciega exigencia de un infinito progreso en la síntesis o en el análisis de una materia dada." En estas palabras el principio de lo infinito de Fichte encuentra ya su crítica y corrección románticas. Y se encuentra en Hölderlin la otra característica del espíritu romántico: la exaltación del dolor. "¿No debe sufrir todo? Cuanto más excelente es, ¿no debe sufrir más? ¿No sufre la sagrada naturaleza? ... La voluntad que no sufre es sueño, y sin muerte no hay vida." Hiperión acaba exaltando su propio dolor: " ¡Oh alma, belleza del mundo, indestructible, hechicera, existes con tu eterna juventud! ¿Y qué es la muerte y todo el dolor de los hombres? Muchas palabras vanas han convertido en extraños a los hombres. Todo procede de la alegría y todo termina, sin embargo, en la paz." La conciliación con el mundo que Hegel realizaba en la dialéctica de la idea, Hólderlin la realiza en el sentimiento de la belleza infinita.

540. SCHLEGEL

La formación del romanticismo literario, en su derivación fichteana, se puede seguir claramente en la figura de Federico Schlegel (1772-1829). Después de una serie de ensayos sobre la poesía antigua, Schlegel publicó en 1798 una *Historia de la poesía de los griegos y de los romanos.* El mismo año, en colaboración con su hermano Augusto Guillermo, inició la publicación del "Atheneum", que fue el órgano de la escuela romántica, y que sólo duró hasta el año 1800. En esta revista se publicaron los escritos filosóficamente más significativos de Schlegel (*Fragmentos*, 1798; *Ideas*, 1800; *Diálogo sobre la poesía*, 1800). Otros *Fragmentos* los había publicado Schlegel en el periódico "Lyceum" en 1797. Hasta 1795, en las cartas a su hermano Guillermo (*Briefe*, ed. Walzel, p. 236-244), Schlegel se pronuncia de la manera más entusiástica por la doctrina de Fichte. Y en el epilogo del ensayo *Sobre el estudio de la poesía griega* (1795, aunque publicado en 1797), después de haber determinado tres períodos de la teoría estética: el primitivo, dominado por el principio de la autoridad; el dogmático de la

estética racional y empírica, y el crítico considera a Fichte como aquel que puede conducir a su cumplimiento la estética crítica. "Puesto que Fichte —dice (*Jugendschriften*, ed. Minor, I, p. 172-173)— ha descubierto el fundamento de la filosofía crítica, tenemos ya un principio seguro para rectificar, completar y llevar a término el plan kantiano de filosofía práctica; y no está ya justificada la duda acerca de la posibilidad de un sistema objetivo de las ciencias estéticas, prácticas y teóricas." En realidad, el concepto de la poesía romántica, tal como es expresado por Schlegel, no es otro que la transferencia al dominio de la poesía, considerada como un mundo en sí, del principio fichteano de lo infinito. La poesía romántica es la poesía *infinita,* universal y progresiva. "Su fin no es sólo el de reunir de nuevo los géneros poéticos separados y poner en contacto la poesía con la filosofía y la retórica. Quiere y debe también, ora mezclar, ora combinar poesía y prosa, genialidad y critica, poesía de arte y poesía ingenua; hacer viva y social la poesía, poética la vida y la sociedad, poetizar la argucia, llenar y colmar las formas del arte con el más variado y genuino material de cultura y animarlo con vibraciones de *humour."* Identificada con lo infinito, la poesía absorbe en sí todo el mundo y se apropia los objetivos que aparecen fragmentados y dispersos en los diversos aspectos de la cultura. "Sólo ella es infinita, de la misma manera que sólo ella es libre y reconoce como su primera ley la siguente: que el albedrío del poeta no soporta ley alguna" (*Fragm*., 116). La poesía transfigura al hombre en lo ¡nfinito y en lo eterno; por eso su función es esencialmente religiosa. Alrededor del tema de la religiosidad de la poesía giran las *Ideas.* "Toda relación del hombre con lo infinito es religión, se entiende del hombre en toda la plenitud de su humanidad. Si el matemático calcula lo infinitamente grande, esto no es ciertamente religión. Lo infinito concebido en aquella plenitud es la divinidad" (*Ideas*, 81). Pero "artista sólo puede serlo el que tiene una religión propia, una intuición original de lo infinito" (*Ib*., 13); así, el artista es el verdadero mediador religioso del género humano. "Mediador es el que capta lo divino en sí y se sacrifica y se anula para anunciarlo, participarlo y presentarlo a todos los hombres con la conducta y con la acción, con las palabras y con las obras. Si falta este impulso, lo que había sido captado no era divino o no era suficientemente intenso. Mediar y ser mediado: he aquí toda la vida superior del hombre; y todo artista es mediador para todos tos demás" (*Ib*., 44). La idea de lo infinito unifica poesía, filosofía y religión, de manera tal que ninguna de estas actividades puede subsistir sin la otra. "Poesía y filosofía son, según lo que se entienda, esferas y formas diversas o, también, factores de la religión. Probad, en efecto, a unirlas verdaderamente entre sí y no obtendréis otra cosa que religión" (*Ib*., 46). En el *Diálogo sobre la poesía,* la misma filosofía de Spinoza es considerada como expresión de un sentimiento propiamente poético, esto es, del sentimiento de la divinidad en el hombre. La separación de lo que en él hav de eterno de lo que es singular y particular, propia del spinozismo, es según Schlegel, el punto de partida de la fantasía poética; y la nostalgia de lo divino, la grandeza estática de la contemplación, que son las características del sentimiento spinoziano, constituyen "la chispa de toda poesía".

En el mismo *Diálogo,* lo romántico es definido como "lo que nos representa una materia sentimental en una forma fantástica": definición en la que por

sentimental se entiende, sobre todo, el movimiento espiritual del amor, que es "una sustancia infinita", frente a la cual lo que el poeta puede abarcar "es sólo un indicio de lo que es más alto e infinito, jeroglífico del único eterno amor, y es la sagrada plenitud de vida de la naturaleza creadora". El sentimiento implica, además, otra cosa, que caracteriza la tendencia de la poesía romántica: la mezcla de apariencia y verdad, de lo serio y lo jocoso. Implica, en una palabra, y justifica, la ironía. "La ironía —dice Schlegel (*Ideas*, 69)— es clara conciencia de la agilidad eterna, del caos infinitamente lleno": palabras que implican claramente lo infinito como indefinido y como movimiento en lo indefinido. "Una idea es un concepto llevado hasta la ironía, una síntesis absoluta, la continua autogeneración alternante de dos pensamientos en conflicto entre sí." La idea no permanece confinada en la esfera ideal, sino que implica el hecho. Sólo que implica una libertad absoluta frente al hecho, y en esta absoluta libertad reside la ironía. "Transferirse arbitrariamente ora en ésta, ora en aquella esfera como en otro mundo, no sólo con la inteligencia y con la imaginación, sino con toda el alma; renunciar libremente ora a esta, ora a aquella parte del propio ser, y limitarse completamente a otra; buscar y encontrar el propio uno y todo, ora en éste, ora en aquel individuo, y olvidar voluntariamente a todos los demás: esto solamente puede hacerlo un espíritu que contenga en sí una pluralidad de espíritus y todo un sistema de personas, y en cuya intimidad el universo, que, como se dice, está en germen en toda mónada, se haya desplegado y haya llegado a su madurez" (*Fragm.*, 121). Lo que en Fichte era la libertad del principio infinito, en Schlegel es el albedrío absoluto del genio poético. Frente a todas sus creaciones, el genio poético mantiene su actitud irónica y rehuye tomarlo en serio: porque sabe que son finitas y, por lo tanto, irreales, y que la realidad es él mismo, el genio, o la actividad infinita que se manifiesta en su albedrío.

El romanticismo fue de esta forma la aspiración de los años juveniles de Schlegel; después de la muerte de Novalis fue acercándose cada vez más al catolicismo e intentó hacer de su filosofía una defensa de la revelación, de la Iglesia y del Estado. En las *Lecciones sobre la filosofía de la vida* (1828) y en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* (1829) reconoce como principio del saber la *revelación* que Dios hace de sí mismo en el mundo de la naturaleza, en el mundo de la historia y en la Sagrada Escritura. La unidad de lo finito y de lo infinito la entendía Schlegel, en esta última fase de su especulación, como revelación de lo infinito en lo finito; y este concepto debía adquirir, en el desenvolvimiento ulterior del espíritu romántico, una importancia cada vez mayor.

541. NOVALIS

A la par de Federico Schlegel, Tieck y Novalis son los heraldos del romanticismo literario. Luis Tieck (1773-1853) fue poeta y literato y representó, en los personajes de sus novelas, el espíritu del romanticismo. La ironía encuentra en su' *William Loveel* su más resuelta encarnación. "Nosotros somos —dice— el destino que rige el mundo. Los seres existen porque nosotros los pensamos; la misma virtud es tan sólo un reflejo de mi

sentido interno" (*Werke*, VI, p. 178). Esta concepción del hombre como un mago evocador de mundos, creador y aniquilador de la realidad, encuentra su mejor expresión en la obra de Federico von Hardenberg, llamado Novalis (1772-1801). En su novela *Heinrich von Hofterdingen*, en *Los discípulos de Sais,* que dejó inacabada, y en los *Fragmentos,* de los cuales algunos fueron publicados en el "Atheneum", este soñador, que murió tísico a los veintinueve años, celebra con palabras entusiastas el poder infinito del hombre sobre el mundo. Como Schlegel, arranca de Fichte; pero se niega a reconocer al no-yo algún poder sobre el yo. "Para los hombres —dice (*Schriften*, ed. Heilborn, II, p. 385)—, nada es imposible: puedo todo lo que quiero." En la raíz del mundo está, sin embargo, la fuerza creadora de la voluntad divina; y el hombre puede y debe concordar con ella. Esta coincidencia es la fe. "Toda creencia es maravillosa y milagrosa: Dios mismo existe en el momento en que creo en él. Con la creencia podemos en cualquier momento, por nosotros mismos y a menudo hasta por los otros, obrar el milagro de la creación" (*Ib.*, p. 571). Este milagro puede realizarse a través de los sentidos, que son sólo modificaciones del órgano del pensamiento, esto es, del elemento absoluto del cual se origina la realidad. El pintor tiene ya, en un cierto grado, en su poder el ojo; el músico, el oído; el poeta, la imaginación; el filósofo, el pensamiento; pero estos genios particulares deben unificarse; el genio debe llegar a ser total, y entonces será dueño de su propio cuerpo y, al mismo tiempo, del mundo (*Ib.*, p. 176). El mundo es, por tanto, para Novalis, "un índice enciclopédico y sistemático de nuestro espíritu, una metáfora universal, una imagen simbólica de éste" (*Ib.*, *p.* 142). Tiene, pues, una capacidad originaria para ser vivificado por el espíritu. "Es vivificado por mí *a priori,* es una sola cosa conmigo, y yo tengo una tendencia y una capacidad originaria de vivificarlo" (*Ib.*, p. 315). Esta vivificación del mundo es la transformación del sistema de la naturaleza en el sistema de la moral, transformación de la cual el hombre es autor. "El sentimiento moral —dice Novalis (*Ib.*, II, p. 375)— es en nosotros el sentimiento de la potencia absoluta de crear, de la libertad productora, de la personalidad infinita del microcosmos, de la divinidad propiamente dicha en nosotros."

Este dilatarse del hombre hasta el infinito, este su transformarse en una voluntad infinita, creadora de la naturaleza y omnipotente, es el fundamento del *idealismo mágico* de Novalis. Efectivamente, mago es quien sabe dominar la naturaleza hasta el punto de hacerla servir a los fines por él establecidos. Este es el punto al cual, según Novalis, el hombre puede llegar mediante la poesía. Que se puede conseguir, lo demuestran las matemáticas. Novalis ve en las matemáticas la explicación de la potencia infinitamente creadora del pensamiento. Ella es la misma vida divina y, por ello, es religión. Pero, sobre todo, es arte, porque es "la escuela del genio". Si las matemáticas encuentran un límite a su poder, es porque en ellas entra el saber, y la actividad creadora cesa con el saber. La poesía es una matemática que no tiene límites y es, por tanto, arte infinitamente creador. Sólo ella, según la imagen de *Los discípulos de Sais,* levanta el velo de Isis y penetra en el pensamiento. La filosofía misma no es otra cosa que la teoría de la poesía: nos muestra lo que es y cómo es una y todo (*Ib.*, II, p. 89-90). Tratar la historia del mundo como historia de los hombres, encontrar por

todas partes sólo acontecimientos y relaciones humanas, es una idea que no falla nunca; la misma causalidad de là naturaleza se liga como por sí misma a la idea de la personalidad humana, y la naturaleza es más comprensible considerada como un ser humano. Por esto la poesía ha sido el instrumento favorito del verdadero amigo de la naturaleza, y, en la poesía, la espiritualidad de la naturaleza se ha patentizado con su mayor claridad (*Ib.*, I, p. 215). Esta animación de la naturaleza constituye, como es evidente, el principio de la magia; y el idealismo de Novalis es verdaderamente un idealismo mágico, pero sólo en el sentido de que la magia es la misma poesía. En esta tesis, tan ingenuamente extremista, el principio de lo infinito se ha valorizado con toda su fuerza, aunque sustraído a la necesidad dialéctica que lo limitaba en la expresión racional que había encontrado en Fichte.

542. SCHLEIERMACHER

El carácter religioso del romanticismo se revela claramente en la obra de Federico Ernesto Daniel Schleiermacher, amigo de Schlegel y colaborador de "Atheneum". Schleiermacher nació en Breslau, el 21 de noviembre de 1768, y estudió teología en Halle. En Berlín, donde ejercía de predicador, conoció, en el salón de Enriqueta Herz, esposa de Marco Herz, discípulo de Kant, a Federico Schlegel, y trabó amistad con él, entrando a formar parte del grupo romántico. En 1799 publicó su primer escrito: *Discursos sobre la religión*, al cual siguieron los *Monólogos* en 1800. Ese mismo año publicó las *Cartas confidenciales* sobre *Lucinda,* novela de Schlegel, en las cuales sostenía, de acuerdo con Schlegel, la unidad del elemento espiritual y del elemento sensible en el amor y, consiguientemente, el carácter sagrado y divino de este sentimiento. Estas ideas, así como las relaciones, aunque simplemente espirituales, con la mujer de un colega, Eleonora Grunow, hicieron que se viera obligado a abandonar Berlín (1802). En 1803 publicó la *Crítica de la doctrina moral;* al año siguiente fue nombrado profesor de teología y filosofía en Halle: en este periodo adelantó y llevó a término la traducción de los diálogos de Platón y algunos estudios platónicos. En 1810, año de la fundación de la Universidad de Berlín, fue nombrado profesor de teología de la misma y permaneció en este cargo hasta su muerte, acaecida el 12 de febrero de 1834. En 1821-22 publicó su obra teológica más importante: *La fe cristiana.* Después de su muerte fueron publicados los cursos filosóficos dados en Halle y Berlín, cursos que comprendían una *Historia de la filosofía*, una *Dialéctica,* una *Etica,* una *Estética,* una *Doctrina del Estado* y una *Doctrina de la educación.*

Las investigaciones de Dilthey sobre las cartas y los manuscritos juveniles (inéditos) de Schleiermacher han revelado la primera orientación de su pensamiento. La primera tendencia de Schleiermacher fue un moralismo crítico y conservador: se atenía al punto de vista kantiano de la limitación del conocimiento al mundo de la experiencia y de la moralidad autónoma; pero se rebelaba contra la integración metafísica y religiosa que el mismo Kant había dado a su punto de vista. Consideraba casi imposible cualquier acceso a lo suprasensible, incluso por el camino de la moralidad, y contraria

a la pureza de la vida moral la creencia en una recompensa ultramundana. La lectura de las *Cartas sobre Spinoza* de Jacobi y después de las obras de Spino/a cambió la orientación de su pensamiento y lo condujo hacia aquel principio de lo infinito que vio luego dominando la *Teoría de la ciencia,* de Fichte. Desde sus comienzos, Schleiermacher se opuso al racionalismo de Fichte; pero el principio fichteano de lo infinito fue utilizado por él como fundamento de una doctrina de la religión, que expresa el mismo ideal de la escuela romántica. Esta doctrina na influido poderosamente en el protestantismo alemán y anglosajón y constituye, sin duda, una de las soluciones típicas del problema religioso en el mundo moderno.

543. SCHLEIERMACHER: LA DOCTRINA DE LA RELIGIÓN

Schleiermacher se preocupa, ante todo, de establecer la autonomía de la religión frente a la filosofía y a la moral. La religión no aspira a conocer y a explicar el universo en su naturaleza, como hace la metafísica; no aspira a continuar su desarrollo y a perfeccionarlo mediante la voluntad y la libertad del hombre, como hace la moral. Su esencia no está en el pensamiento ni en la acción, sino en la intuición y en el sentimiento. La religión aspira a intuir el universo en forma de sentimiento. La filosofía y la moral no ven del universo otra cosa que el hombre: la religión en el hombre, como en todas las otras cosas particulares y finitas, no ve más que lo infinito *(Reden,* II, trad. ital., p. 36). La religión no es nada más que el *sentimiento de lo infinito.* Desde este punto de vista, Schleiermacher ve en Spinoza la más alta expresión de la religiosidad. "El espíritu sublime del mundo lo inundaba, lo infinito era su principio y su fin, el universo su único y eterno amor" (*Ib.*,*p.* 38-39). Pero, con todo, se aparta de Spinoza al sostener que la expresión necesaria de lo infinito es solamente el sentimiento. Reducir lo finito a lo infinito, considerar todos los acontecimientos del mundo como acciones de Dios, es religión. Pero torturarse el cerebro pensando en la existencia de Dios, antes y fuera del mundo, es algo que queda más allá de la religión. Esta está necesariamente relacionada con la forma de sentimiento, porque sólo el sentimiento revela lo infinito. La infinitud de la religión es la infinitud del sentimiento. "Es infinita no sólo porque la acción y la pasión, incluso entre la misma materia finita y el espíritu, cambian sin cesar, no sólo porque es demasiado irrealizable intrínsecamente, como la moral, sino porque lo es por todos lados; es un infinito en su materia y en su forma, en su ser, en la visión y en la ciencia que de ella se tiene (*Ib.*, p. 43). Por esta infinitud, la religión se vuelve a encontrar en la historia; pero en la historia en cuanto tiende a avanzar más allá de la misma humanidad hacia lo infinito. La humanidad está con el universo en la misma relación en que los hombres están individualmente respecto a ella: es una forma particular, una modificación singular del todo. Como tal, es únicamente un anillo intermedio entre el individuo y el Uno, una etapa en el camino que conduce a lo infinito. Por eso, toda religión apunta a algo que está fuera y por encima de la humanidad, esto es, a algo incomprensible e inexplicable.

Desde este punto de vista, el milagro y la revelación pierden, su importancia. Estas palabras implican sólo la referencia de un fenómeno a lo

infinito; son los nombres que la religión da a aquello que, fuera de la religión, se llama hecho. Desde el punto de vista de la religión, todo es milagro y revelación; pero, por eso mismo, nada es propiamente tal. Schleiermacher combate, pues, el principio de que "sin Dios no hay religión": de Dios y de su existencia se puede hablar en el ámbito de una intuición religiosa particular; pero toda intuición religiosa particular implica la religión. "Dios no es todo en la religión, sino sólo una parte, el universo es en ella más que Dios." Por eso la inmortalidad individual no es una aspiración religiosa; ésta es siempre aspiración a lo infinito y, por tanto, a salir de los limites de la individualidad finita y a renunciar a su vida miserable. "Llegar a ser una sola cosa con lo infinito, estando, sin embargo, en medio de lo finito; ser eterno en un momento del tiempo, ésta es la inmortalidad de la religión" (*Ib*.,p. 86).

De la aspiración a lo infinito, constitutiva de la religión, nace la tendencia a la comunicación y, por consiguiente, a la organización eclesiástica. El sentimiento de lo infinito le revela al hombre que sólo es posible abarcar una pequeña parte de él, y lo impulsa a percibir a través de los otros lo que no puede percibir por sí mismo de manera inmediata. La organización de esta recíproca comunicación es la iglesia, esto es, la sociedad religiosa, que por ello, en su complejidad, es toda la religión, la religión infinita, que ningún individuo puede abarcar por completo, y en la que, por esto, nadie puede ser educado y elevado (*Ib*., IV, p. 125). La infinitud de la religión explica y justifica la diversidad de las religiones. La religión infinita no puede existir sino en cuanto todas las infinitas intuiciones religiosas sean reales, y reales precisamente en su diversidad y en su independencia recíproca. Cada individuo tiene su religión; ésta puede encontrarse y reconocerse mejor o peor en las religiones ya establecidas. Pero, aunque se quede en pura intuición individual, no deja de ser un elemento de la infinita religiosidad universal (*Ib*., V, p. 173-174). En cambio, no es religión la religión natural del iluminismo, que es demasiado genérica y esquemática, y cuya sustancia está sólo formada por la polémica contra el elemento positivo y característico de la religiosidad.

Se aprecia aquí cómo la lógica intrínseca del principio de lo infinito conduce a Scheleiermacher, en la esfera de la religión, a una conclusión análoga a aquella a que el mismo principio había conducido a Hegel en el terreno de la realidad en general. La conclusión es la justificación de lo finito, no en cuanto finito, sino en cuanto es, en su sustancia, infinito. Todas las manifestaciones religiosas particulares se justifican igualmente, porque todas expresan el sentimiento de lo infinito y constituyen, en su conjunto, la religión infinita. Pero mientras para Hegel lo infinito es razón, en la que, por consiguiente, se absorbe y anula la individualidad, para Schleiermacher lo infinito es sentimiento y, por lo tanto, exalta la individualidad. El romanticismo está destinado a oscilar entre la negación de la individualidad y su exaltación, ignorando el equilibrio de la *fundamentación* de la individualidad misma. Los *Monólogos* de Schleiermacher (como los *Fragmentos* de Novalis) constituyen precisamente la exaltación religiosa de la individualidad. "Cada hombre —dice (*Mon*., II, trad. ital., p. 231)— está destinado a representar la humanidad de un modo propio, mediante una combinación original de sus elementos, de manera que

aquélla pueda revelarse en todas las formas, y todo lo que pueda derivarse de su seno pueda realizarse en la plenitud de un tiempo y de un espacio ilimitado. La variedad de los individuos es necesaria para la vida infinita de la humanidad, porque es la realización de ésta. "Llegar a ser cada vez más lo que soy: ésta es mi voluntad." Pero llegar a ser lo que soy, significa ser infinitamente libre y poderlo todo, excepto una sola cosa: no ser uno mismo. "La única imposibilidad de la que tengo consciencia es la de trascender los límites que yo puse a mi naturaleza con el primer acto de mi libertad." Con excepción de este límite intrínseco, determinado por la elección originaria de sí mismo, el hombre lo puede todo. Lo que la realidad le niega, la *fantasía* se lo concede. "¡Oh, si los hombres supiesen usar de esta divina facultad de la fantasía, única que puede liberar el espíritu y ponerlo por encima de toda limitación y de toda constricción y sin la cual el ámbito del hombre es tan estrecho y angustioso! " (*Ib*., p. 268). Y así, la potencia y la infinita libertad del hombre se transforman en las evasiones típicamente románticas, del mundo de la realidad al mundo de la fantasía, de la novela y de la fábula.

Se ha visto que las diversas religiones se justifican todas, porque todas, en conjunto, constituyen la religión infinita. Schleiermacher distingue tres tipos diversos de religiones, que están determinadas por tres diversas instituciones del mundo. La primera es aquella por la que el mundo es un caos y en la que, por tanto, la divinidad es representada en forma personal, como fetiche, o en forma impersonal, como un destino ciego. La segunda es aquella por la cual el mundo aparece representado en la multiplicidad de sus elementos y de sus fuerzas heterogéneas, y la divinidad es concebida con las formas del politeísmo (religión grecorromana) o como reconocimiento de la necesidad natural (Lucrecio). La tercera forma es aquella en la que el ser aparece representado como totalidad y unidad de lo múltiple, y la conciencia de la divinidad adopta la forma del monoteísmo y del panteísmo. Esta última forma es la más elevada, y los hombres tienden a alcanzarla en su historia. El judaísmo y el cristianismo son considerados por Schleiermacher como las manifestaciones superiores de la religiosidad. La idea central de judaísmo es "la de una retribución universal inmediata, de una reacción automática de lo infinito ante todo hecho particular finito que proceda del libre albedrío mediante otro hecho finito no considerado como derivado del libre albedrío." La idea central del cristianismo es, en cambio, "la intuición de la oposición general de lo finito con la unidad del todo, y del modo como la divinidad trata esta oposición, del modo como reconcilia la enemistad contra ella y pone límites al alejamiento de sí, cada vez mayor, por medio de puntos particulares, difundidos por todas partes, que son, a la vez, algo finito e infinito, humano y divino." El cristianismo tiende a intuir lo infinito en la religión y en su historia y, por tanto, hace de la misma religión la materia de la religión. Es esencialmente polémico, porque llama constantemente a los hombres hacia lo infinito y lo eterno. Jesús es, precisamente, el mediador de la reconciliación de lo finito con lo infinito. La unidad de la naturaleza divina y de la humana en El es la unidad misma que la religión realiza de lo finito y de lo infinito. Aunque superior a todas las demás religiones, el cristianismo no está, sin embargo, según Schleiermacher,

destinado a absorber las otras religiones y llegar a ser la única forma de religión. "Así como nada hay más impío que exigir uniformidad en la humanidad en general, asimismo nada es menos cristiano que buscar uniformidad en la religión." El desarrollo de la vida religiosa exige la libertad y, por consiguiente, la separación de la Iglesia y el Estado.

544. SCHLEIERMACHER: LA DIALÉCTICA

Del sistema filosófico que Schleiermacher expuso en sus cursos universitarios y que dejó inédito, la parte más viva la constituyen la *Dialéctica* y la *Etica*. En la *Dialéctica* (cuya exposición más completa es la de 1822) advertimos, por una parte, un intento implícito de polémica contra la lógica de Hegel; por otra, el intento de devolver a esta disciplina el significado platónico originario. El estudio amoroso de Platón debió de sugerir a Schleiermacher esta tentativa, cuyo punto capital y máximo acierto es, por otra parte, la refutación del principio hegeliano de la identidad entre el pensamiento y el ser. La dialéctica es definida por Schleiermacher como "el arte de conducir el discurso de manera que suscite representaciones fundamentales solamente en la verdad (*Dialektik*; ed. Odebrecht, p. 48). En este sentido, la dialéctica tiene mayor amplitud que la filosofía, porque sus reglas son válidas para cualquier objeto, independientemente de su contenido filosófico. Por lo demás, la filosofía, en cuanto se ocupa inmediatamente de los principios y de la coherencia del saber, es necesaria a la dialéctica y la condiciona en todos los campos. El carácter que distingue la dialéctica moderna de la antigua es su religiosidad. Para la dialéctica moderna, la unidad y la totalidad del saber son posibles sólo en conexión con la ciencia religiosa de un ser absoluto (*Ib.*, p. 91). Tal conciencia es el supuesto previo originario de la dialéctica, la cual debe partir de un estado de diversidad y de conflicto de las representaciones entre sí y debe llegar a la unidad y a la coherencia de las mismas. Pero apenas avanza desde su punto de partida hasta el final, desde la multiplicidad hasta la unidad, desde el conflicto hasta la coherencia, debe presuponer un saber originario y unas reglas originarias de combinación, que deben ser consideradas como intrínsecas a todos los hombres y que la misma dialéctica debe aclarar y patentizar.

Sobre este fundamento, la dialéctica tiene como fin fundamental la construcción de todo el saber en su coherencia: En este objetivo está implícita la eliminación de todo conflicto y la unificación del saber fragmentario en un todo coherente. Schleiermacher divide por ello la dialéctica en dos partes: la trascendental, que concierne al saber originario, que es la guía y la norma de la construcción del saber, y la parte formal que concierne a esta misma construcción, esto es, a las operaciones de división y unificación del pensamiento.

Lo trascendental es entendido como condición del proceso dialéctico, es decir, como aquel saber originario que lo guía y que constituye su norma. Ahora bien, el saber posee dos caracteres fundamentales, uno subjetivo y otro objetivo: todo pensamiento es producto común de la razón humana, por un lado, y del organismo humano, por otro. La oposición entre el polo

objetivo y el polo subjetivo (entre el material orgánico de las impresiones y la forma de la razón) es la oposición entre lo real y lo ideal. El ser, como objeto del pensamiento, en cuanto es o puede sernos presente a través de la función orgánica, es lo *real*. El pensamiento, es decir, el proceso mismo a través del cual el ser se hace interior al ser pensante, es lo *ideal*. Lo ideal y lo real constituyen la totalidad del ser (*Ib*., p. 177). El tiempo y el espacio se relacionan entre sí como lo ideal y lo real: el ser ideal es el mismo concepto del tiempo concreto, como el ser real es el concepto del espacio concreto.

Como queda dicho, el saber originario debe ser de algún modo la unidad de estos polos. Esta unidad es el *sentimiento* (*Gefühl*)como autoconciencia inmediata. Schleiermacher considera el sentimiento como identidad del pensar y del querer. Todo pensamiento, considerado como acto, remite a un querer, porque es siempre voluntad de discurso y de comunicación con los otros: y todo querer, si es claro y determinado, tiene su fundamento en un pensamiento claro y determinado (*Ib*., p. 126). Pero la identidad de pensar y querer es un continuo pasar de uno a otro, y este paso es precisamente la pura autoconciencia inmediata o sentimiento (*Ib*., p. 287). En cuanto es inmediatez, el sentimiento se distingue del yo, que es autoconciencia refleja. En cuanto unidad o coherencia y superación de oposiciones, el sentimiento se refiere al Ser absoluto uno y coherente, que es fundamento de todo otro ser. Esta referencia es especialmente clara en el sentimiento religioso, en el cual el *fundamento trascendente* o ser supremo encuentra a su representación más elevada. El sentimiento religioso es el sentimiento de dependencia de lo finito respecto de lo infinito, de lo condicionado respecto de lo incondicionado, esto es, del ser escindido y en eterno conflicto respecto del ser uno y perfectamente coherente (*Ib*., p. 289). El sentimiento religioso es el *reflejo* del ser. Schleiermacher se aparta de la tesis hegeliana (a la que se refiere sin nombrarla) de que la más elevada representación del fundamento trascendente del ser sea la filosofía. Pero, por otra parte, también rechaza la subordinación de la actividad especulativa de la religión. Las dos actividades son complementarias, porque la autoconciencia o sentimiento inmediato no existe nunca por sí, sino que está siempre condicionada por las otras dos funciones del pensar y del querer. La autoconciencia no subsiste nunca en su pureza y, por ello, no realiza nunca la representación pura del fundamento trascendente, ya que es siempre autoconciencia *finita,* que debe hallar su complemento en las funciones finitas del pensar y del querer. El análisis de la autoconciencia como tal es la doctrina de la fe; pero, dada la naturaleza de la autoconciencia, esta doctrina no consigue nunca aislar su fundamento trascendental y cae siempre en el antropomorfismo. "En toda doctrina de la fe, sea ésta monoteísta o politeísta, domina una inextricable mezcla del fundamento trascendental y de una analogía con la conciencia humana. Este antropomorfismo tiene su fundamento en la conciencia de lo finito, con la cual la autoconciencia está siempre entremezclada" (*Ib*., p. 296-297). En cuanto a la naturaleza del fundamento trascendente, éste tiene un valor doble: un valor *real* en cuanto es la idea del mundo, es decir, la totalidad del ser, que puede adquirir la forma del concepto (fuerza absoluta y plenitud absoluta de los fenómenos) o la forma de juicio (sujeto absoluto y multiplicidad absoluta de los predicados); y un valor aproximativo y *simbólico,* en cuanto expresa el

mismo fundamento trascendente, si bien nunca adecuadamente (sentimiento o autoconciencia).

De esto resulta que el fundamento trascendente puede adquirir la forma, sea de la idea de Dios, sea de la idea del mundo: ¿cuál es la relación de estas dos ideas? Schleiermacher se resiste a establecer una relación de dependencia, tal como está implícito en el concepto de creación. "No existe Dios sin mundo, como no hay mundo sin Dios", dice (*Ib*., p. 303). Lógicamente, se podría decir que Dios es "unidad con exclusión de toda oposición", mientras el mundo es "unidad con inclusión de toda oposición", pero esta fórmula dejaría fuera aquella *x* por la cual el mundo no puede subsistir sin Dios ni Dios sin el mundo. En efecto, si Dios tuviese preeminencia sobre el mundo, existiría *en* él alguna cosa que no condicionaría el mundo; y si el mundo tuviese preeminencia sobre Dios, poseería algo no condicionado por Dios. La conclusión es que la idea del mundo y la de Dios deben estar siempre en conexión entre sí; y que sólo en esta conexión valen como fundamento trascendente y, por tanto, norma absoluta del saber. La idea del mundo es el *terminus ad quem* del saber que aspira a adecuarse a ella en su progreso indefinido. La idea de Dios es el *terminus ad quo* del pensamiento, que debe reconocer como fundamento de toda realidad temporal y espacial un ser eterno. "El fundamento trascendente queda siempre fuera del pensamiento y del ser real, mientras es el acompañamiento y el fundamento trascendente de ambos. No existe, por tanto, otra representación de esta idea fuera de la autoconciencia inmediata: en las dos formas de las funciones del pensamiento no puede nunca ser alcanzada, ni como *terminus ad quem* ni como *terminus ad quo* (*Ib*., p. 307).

En esta parte trascendente de la *Dialéctica*, Schleiermacher ha querido determinar la primera condición del saber humano, hallándola en un fundamento trascendente que es representado, en su forma más adecuada, por el sentimiento. Después de un largo rodeo, llega de este modo a la confirmación de la tesis fundamental de los *Discursos y* de los *Monólogos;* pero esta tesis ha sufrido también una limitación importante. Si el sentimiento religioso o autoconciencia inmediata es la unidad de lo finito y de lo infinito, es unidad, empero, en la forma de lo finito, y no ya en la de lo infinito. La polémica implícita con Hegel le ha conducido, sin duda, a esta limitación. La *Dialéctica* de Schleiermacher no lleva, como la de Hegel, a la disolución de lo finito, sino más bien a la determinación de una representación finita, pero religiosa, de lo infinito. De aquí la definición del sentimiento religioso como sentimiento de *dependencia.*

La parte formal de la *Dialéctica* considera el pensamiento en su devenir, el pensamiento en movimiento, esto es, en cuanto se vale de la idea del mundo y de Dios como principio constructivo del saber. Esta parte de la *Dialéctica* se subdivide en otras dos partes, que son: la *construcción* de un pensamiento en sí y por sí a través de *conceptos* y *juicios*; la *combinación* de un pensamiento con otros pensamientos a través de la *eurística y* de la *arquitectónica.* La euristica es la combinación operada desde el exterior, es decir, la combinación de un pensamiento dado con otros pensamientos dados; la arquitectónica es una combinación desde el interior, esto es, la reducción de una multiplicidad a unidad, la construcción de un orden.

Esta segunda parte de la *Dialéctica* de Schleiermacher ha tenido una influencia notable en las investigaciones lógicas y gnoseológicas de los neokantianos.

545. SCHLEIERMACHER: LA ETICA

La ética de Shleiermacher es de inspiración kantiana: se mueve en el ámbito de lo finito y, precisamente, de la oposición entre el ser espiritual y el ser natural: el primero, interpretado como el ser cognoscente, y el segundo, como el ser conocido (*Ethik*, ed. Schiele, p. 8). La actividad etica es la que tiende a superar esta oposición y a realizar la unidad. Es la acción de la razón, dirigida a producir la unidad de ia naturaleza y espíritu, que sin esta acción no se realizaría; y es, al mismo tiempo, una acción de la razón sobre la naturaleza y, a la par, la naturalización, siempre iniciada pero nunca alcanzada, de la razón misma. De esto resulta que la razón pura y la vida puramente espiritual o feliz no entran en el dominio de la ética, que concierne, en cambio, solamente a la razón natural y a la vida que lucha sobre la tierra (*Ib.*, p. 15). Desde este punto de vista, la antítesis, tan precisa de Kant, entre naturaleza y libertad, se atenúa hasta desaparecer. "En el dominio del ser, todo es, al mismo tiempo, libre y necesario: libre, en cuanto es identidad y unidad de fuerza y manifestación; necesario, en cuanto fuerza y manifestación son distintas" (*Ib.*, p. 18). Esta conexión entre libertad y necesidad se verifica en el mismo campo de la ética, el cual, por esto, no se opone, como dominio de la libertad, al dominio de la necesidad natural. Schleiermacher admite un paralelismo perfecto entre la física y la ética. La ética es la representación del ser finito bajo la potencia de la razón; la física, la representación del ser finito bajo la potencia de la naturaleza: la oposición es solamente relativa al ser finito; pero de una manera absoluta; es decir, en el desarrollo completo de las dos ciencias, la ética es física y la física es ética (*Ib.*, p. 61). De esto se deduce igualmente que no existe una antirrazón, la cual sería, al mismo tiempo, un antidiós, y que la oposición entre el bien y el mal es relativa. "El bien y el mal —dice Schleiermacher (*Ib.*, p. 63)— no expresan otra cosa que los factores positivos y negativos del proceso de unificación de la naturaleza y de la razón y, por ello, no pueden comprenderse sino en la pura y plena representación de estos procesos."

Como antes había hecho en los *Monólogos*, Schleiermacher defiende en la *Etica* el valor de la personalidad individual. La razón existe sólo en forma de personalidad; por eso, "la razón que se ha unido perfectamente con la personalidad es la fuerza elemental de la cual es producto el proceso ético en toda su complejidad" (*Ib.*, p. 67). La ética puede ser considerada desde tres puntos de vista, que son también aquellos desde los cuales se ha presentado siempre históricamente, aunque de modo inconsciente, es decir, como doctrina del *bien*, doctrina de la *virtud y* doctrina del *deber*. El bien supremo es la unificación total de la naturaleza y de la razón, y los bienes particulares son otros tantos resultados de esta unificación. La virtud es la función de la naturaleza

humana que se ha convertido en forma racional. El deber es el concepto de acción moral. La acción de la razón sobre la naturaleza puede ser organizadora y formativa o simbólica. En el primer caso da lugar al dominio de las relaciones comerciales y sociales; en el segundo caso, al dominio del pensamiento y del sentimiento. Nacen así las cuatro relaciones éticas fundamentales: derecho, sociabilidad, fe y revelación, a las cuales corresponden los cuatro organismos éticos: Estado, sociedad civil, escuela e Iglesia, organismos que encuentran en la familia su principio común. La virtud es considerada por Schleiermacher desde el punto de vista de la *intención y* de la *habilidad*, y los deberes los divide en deberes de amor y deberes de derecho, deberes de vocación y deberes de conciencia. Pero estos análisis y clasificaciones puramente escolásticas de Schleiermacher ofrecen escaso interés.

BIBLIOGRAFÍA

§ 538. Sobre el romanticismo: R. Haym, *Die Romantische Schule*, Berlín, 1870, 4.ª ed. por O. Walzel, 1920; J. H. Schlegel, *Die neuere Romantik in ihrem Entstehen und ihren Beziehungen zur Fichteschen Philosophie*, Rastatt, 1862-64; W. Dilthey, *Die Erlebnis und die Dichtung, Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, Leipzig, 1906; O. Walzel, *Deutsche Romantik;* A. Farinelli, *Il romanticismo in Germania*, Bari, 1911; M. Deutschbein, *Das Wesen des Romantischen*, Cöthen, 1921; G. Stefansky, *Das Wesen der deutschen Romantik*, Stuttgart, 1923; N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlín, 1923; A. Korff, en "Studi Germanici", 1937, fasc. 4.º.

§ 539. Hölderlin, *Samtliche Werke*, ed. Hellingrath, Munich, 1913; ed. Zinkernagel, Leipzig, 1914; *Hiperión*, trad. ital., Alfero, Turín, 1931.

Dilthey, *Die Erlebnis und die Dichtung*, cit.; G. V. Amoretti, *H.*, Turín, 1926; E. Fischer, *H.*, Berlín, 1938; J. Hoffmeister, *H. und die Philosophie*, Leipzig, 1942.

§ 540. F. Schlegel, *Samtliche Werke*, 10 vols., Viena, 1822-25; 15 vols., Viena, 1846; *Seine prosaischen Jugendschriften*, ed. Minor, Viena, 1882; *Briefe*, ed. Walzel, Berlín, 1890; *Neue Philos. Schriften*, ed. Kürner, Francfort, 1935; *Frammenti critici e scritti di estetica*, introducción y traducción de Santoli, Florencia, 1937.

F. Lederbogen, *F. Schl.s. Geschichtephilosophie*, Leipzig, 1908; J. Rouge, *F. Schl. et la genèse du romantisme allemand*, Burdeos-París, 1905; H. Horwitz, *Das Ich-Problem der Romantik; die historische Stellung F. Schl.s innerhald der modernen Geistesgeschichte*, Munich, 1916.

§ 541. Novalis, *Schriften*, ed. Minor, 4 tomos, Jena, 1907; *Il discepoli di Sais*, trad. de Alfero, Lanciano, 1912; *Frammenti*, trad. Prezzolini, Lanciano, 1922; *Frammenti*, trad. integra de E. Paci, Milán, 1948. Dilthey, *Die Erlebnis und die Dichtung*, cit.; E. Spenlé, *Novalis, essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne*, París, 1904.

§ 542. Schleirmacher, *Werke*, Berlín, 1835-64, obra dividida en tres partes: Scritti *teologici, Prediche y Scritti filosofici* (esta ùltima, de nueve tomos); *Grundriss der philosophischen Ethik*, ed Schiele, Leipzig, 1911; *Dialektik*, ed. Odebrecht, Leipzig, 1942; *Discorsi sulla religione e monologhi*, trad. Durante, Florencia, 1947.

Dilthey, *Leben Schl.s*, Berlín, 1870; *Schl.*, en "Allgemeine deutsche Biographie", XXXI, 1890.

§ 543. Troeltsch, Titius, Natorp, Hensel, Eck, Rade, *Schl. der Philosophes des Glaubens*, Berlín 1910; P. Seifert, *Die Theologie des jungen S.*, Gütersloh, 1960.

§ 544. Weissenborn, *Vorlesungen über Schl.s Dialektik und Dogmatik*, Leipzig, 1847-49; Lipsius, en "Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", 1869.

§ 545. Heinrich, *Schl.s ethische Grundgedanken*, 1890; Ungern Sternberg, *Freiheit und Wirklichkeit, Schl.s Philosophie*, 1931; Odebrecht, *Schl.s System der Aestbetik*, 1931; Croce, *Storia dell'estetica per saggi*, Bari, 1942; P. Jörgensen, *Die Ethik S.s*, Munich, 1959; G. Vattimo, *S., filosofo dell'ermeneutica*, Milano, 1968.

CAPITULO III

FICHTE

546. SU VIDA

Juan Teófilo Fichte nació en Rammenau el 19 de mayo de 1762, de familia muy pobre. Siguió sus estudios de teología en Jena y en Leipzig, luchando con la miseria. Después fue preceptor en casas privadas en Alemania y en Zurich, donde conoció a Juana Rahn, con quien más adelante contrajo matrimonio (1793). En 1790 volvió a Leipzig y allí se puso por primera vez en contacto con la filosofía de Kant, que fue decisiva en su formación filosófica. "Vivo en un mundo nuevo, escribía entusiasmado en una carta, desde que he leído la *Crítica de la razón práctica.* Principios que creía irrefutables, me han sido desmentidos; cosas que no creía pudieran jamás demostrarse, por ejemplo, el concepto de la absoluta libertad, del deber, etc., me han sido demostradas, y yo me siento por esta causa mucho más contento. Es inconcebible qué respeto hacia la humanidad y qué fuerza nos da este sistema." Al año siguiente, 1791, Fichte fue a Koenigsberg para darle a leer a Kant el manuscrito de su primera obra: *Investigación de una critica de toda revelación.* El escrito está pensado enteramente dentro del espíritu del kantismo, de suerte que cuando apareció anónimo en el 1792 fue tomado por un escrito de Kant, y Kant intervino para aclarar el verdadero nombre del autor. Pero en el mismo año 1791, mientras Fichte, en Danzig, se aprestaba a hacer una defensa de los edictos del gobierno que limitaban la libertad de prensa y establecían la censura, le fue rehusado el *nihil obstat* para la publicación de su *Investigación;* y meses después fue negado también para la publicación de la segunda parte de la *Religión en los límites de la razón*, de Kant. Indignado, Fichte pasó inmediatamente de la defensa del régimen paternalista a la defensa de la libertad; y publicaba, anónima, una *Reivindicación de la libertad de pensamiento* (1793).

En 1794 Fichte llegó a ser profesor en Jena, y allí permaneció hasta 1799. Pertenecen a este período las obras a que se debe la importancia histórica de su especulación *(Teoría de la ciencia* y *Teoría moral del derecho).* En 1799 estalló la llamada "polémica sobre el ateísmo", que había de concluir para Fichte con su alejamiento de la cátedra. A raíz de la publicación, en el "Diario filosófico" de Jena de un artículo *Sobre el fundamento de nuestra creencia en el gobierno divino del mundo* (1798), en que identificaba a Dios con el orden moral en el mundo, Fichte fue acusado de ateísmo en un folleto anónimo. El gobierno prusiano prohibió el periódico y reclamó del gobierno de Weimar el castigo de Fichte y del

director de la publicación, Forberg, con la amenaza de que de no hacerlo prohibiría a sus subditos frecuentar la Universidad de Jena. El gobierno de Weimar hubiera deseado que el claustro académico formulase un reproche, al menos formal, contra el director del periódico. Pero Fichte, habiéndose enterado de este proyecto, escribía el 22 de marzo de 1799 una carta muy altiva a un miembro del gobierno, advirtiendo que si se formulaba la reprobación se despediría de la Universidad, añadiendo la amenaza de que en este caso también otros profesores abandonarían como él la Universidad. Después de esta carta, el gobierno de Jena, con la opinión favorable de Goethe (que dicen que dijo en tal ocasión: "un astro se pone y otro despunta"), invitó a Fichte a ofrecer su dimisión, aun cuando, entre tanto, él había lanzado una *Apelación al público y* no obstante una petición de los estudiantes en su favor. Los otros profesores se quedaron en sus puestos. Al abandonar Jena, Fichte se fue a Berlín, donde se puso en contacto con los románticos Federico Schlegel, Schleiermacher y Tieck. Nombrado profesor en Erlangen en 1805, marchó a Koenigsberg en el momento de la invasión napoleónica, y de allí volvió a Berlín, donde pronunció, mientras la ciudad estaba aún ocupada por las tropas francesas, los *Discursos a la nación alemana* (1807-08), en los que indicaba como medio de sacar a la nación germánica de la esclavitud política, una nueva forma de educación espiritual, y afirmaba la primacía del pueblo alemán. A continuación fue profesor en Berlín y Rector de aquella Universidad. Murió el 22 de enero de 1814 de una fiebre infecciosa contagiada por su esposa, que la había contraído asistiendo a los soldados heridos.

La característica de la personalidad de Fichte está constituida por la fuerza con que sintió la necesidad de la acción moral. El mismo Fichte dice de sí: "Tengo una sola pasión, una sola necesidad, un solo pleno sentimiento de mí mismo: actuar fuera de mí. Cuanto más actúo más feliz me siento." La primacía de la razón práctica se transforma en Fichte en la primacía de la acción moral; y a justificar la acción moral como incesante superación del límite constituido por el mundo sensible, se encamina toda la primera fase de su pensamiento. En la segunda fase la necesidad de acción moral es sustituida por la de la fe religiosa y la teoría de la ciencia se utiliza para justificar la fe. Pero desde el principio al fin de su especulación, y en las mismas inconsecuencias doctrinales que presenta esta especulación en sus fases principales, Fichte aparece como una personalidad ético-religiosa, no exenta de un cierto fanatismo. "Yo estoy llamado, escribe (*Werke*, VI, p. 333), a dar testimonio de la verdad... Soy un sacerdote de la verdad; estoy a sueldo suyo, me he comprometido a hacerlo todo, a arriesgarlo todo, a sufrirlo todo por ella." Pero en el servicio de la verdad, no pone en absoluto aquella humildad y aquella conciencia de los límites humanos que, según Kant, son indispensables en la vida moral. Le fue reprochado algunas veces (por ejemplo, por Hegel, *Carta a Schelling* del 3 de enero de 1807) disfrazar con las palabras de un ideal moral incorruptible, sus propios impulsos egoístas y su propio orgullo desmesurado; y quizás el reproche no fuera inmerecido. Bien es verdad que a veces el llamamiento al ideal moral disimula mal en él la deficiencia de una verdadera comprensión humana y moral; como cuando, con ocasión de una grave enfermedad de su mujer, que él había abandonado con su hijo en Berlín durante el

asedio francés, le dirige el reproche moral de no haberse precavido contra la enfermedad *(Carta a Juana* del 18 de diciembre de 1806 en *Briefwechsel*, p. 477).

547. SUS ESCRITOS

La vocación filosófica de Fichte, como ya se ha dicho, fue despertada por los escritos de Kant. Pero Fichte se atuvo bien poco a las enseñanzas del maestro. Kant había querido construir una filosofía de lo finito; Fichte quiere construir una filosofía del infinito: del infinito que hay en el hombre, que es, más bien, el hombre mismo. La influencia kantiana se puede advertir sólo en el primer período de su actividad literaria, período al que pertenecen la *Investigación de una crítica de toda revelación* (1893); la *Reivindicación de la libertad de pensamiento de los Príncipes de Europa que hasta ahora la han oprimido* (1792); la *Contribución a la rectificación del juicio del público sobre la revolución francesa* (1793); y unos pocos escritos menores. La *Crítica de toda revelación* está escrita completamente en el espíritu del kantismo. La revelación es posible, pero no es demostrable y, por consiguiente, puede sólo ser objeto de una fe que, sin embargo, no debe faltar a nadie.

La separación del kantismo es ya clara en su *Reseña* del *Enesidemo* de Schulze, que Fichte publicó en 1794. En él declara que la cosa en sí es "un capricho, un sueño, un no pensamiento", y establece los principios de su teoría de la ciencia. A esta recensión siguió un largo ensayo *Sobre el concepto de la teoría de la ciencia o de la llamada filosofía* (1794), y la obra principal de este período, *Fundamentos de toda la teoría de la ciencia,* que Fichte publicó como "manuscrito para sus oyentes" en el mismo año de 1794. Siguieron: *Esbozo de las propiedades de la teoría de la ciencia respecto a las facultades teoréticas* (1795); *Primera introducción a la teoría de la ciencia* (1797); *Segunda introducción a la teoría de la ciencia* (1797) y la *Investigación de una nueva representación de la teoría de la ciencia* (1797), que son exposiciones y reelaboraciones más breves. Al mismo tiempo Fichte extendía sus principios al dominio de la ética, del derecho y de la política; y publicaba en 1796 sus *Fundamentos del derecho natural según los principios de la teoría de la ciencia*; en 1798 el *Sistema de la doctrina moral según los principios de la teoría de la ciencia;* en 1800 el *Estado comercial cerrado*; y algunos escritos morales menores: *Sobre la dignidad de los hombres* (1794); *Lecciones sobre la misión del docto* (1794).

Mientras tanto, Fichte iba lentamente modificando los puntos capitales de su filosofía, y de aquí nacían las nuevas exposiciones de la teoría de la ciencia que dio en los cursos universitarios de 1801, 1804, 1806, 1812, 1813; como también en los cursos sobre *Los hechos de la conciencia* (1810-11, 1813), y en sus reelaboraciones del *Sistema de la teoría del derecho* (1812) y el *Sistema de la teoría moral* (1812). Estos cursos y lecciones quedaron inéditos hasta que fueron publicados por su hijo (I. C. Fichte) después de su muerte. Sin embargo, la dirección que representaban se ajusta a las exposiciones populares de su filosofía, que

publicaba a medida que las iba escribiendo: *La misión de los hombres* (1800); *Introducción a la vida feliz* (1806); *Rasgos fundamentales de la época presente* (1806).

548. LA INFINITUD DEL YO

Kant había visto en el *yo pienso* el principio supremo de todo conocimiento. Pero el yo pienso es un acto de autodeterminación existencial, que supone ya dada la existencia; es, pues, *actividad* ("espontaneidad", dice Kant); pero actividad limitada, y su límite está constituido por la intuición sensible. En la interpretación dada al kantismo por Reinhold nació el problema del origen del material sensible. Schulze, Maimón y Beck demostraron que era imposible su derivación de la cosa en sí en cuanto externa a la conciencia e independíente de ella. Maimón y Beck ya habían intentado atribuir a la actividad subjetiva la producción del material sensible y resolver en el yo el mundo completo del conocimiento.

Fichte sacó por primera vez las necesarias consecuencias de estas premisas. Si el yo es el único principio, no sólo formal, sino también material del conocimiento, si a su actividad se debe no sólo el *pensamiento* de la realidad objetiva, sino esta *realidad misma* en su contenido material, es evidente que el yo no sólo es finito, sino *infinito*. Si es finito en cuanto se le opone una realidad externa, es infinito en cuanto es la única fuente de esta misma realidad. Su infinita actividad es el único principio que puede explicar la realidad exterior, el yo finito, y la contraposición del uno respecto de la otra.

Este es el punto de partida de Fichte. Es el filósofo de la infinitud del yo, de su absoluta actividad y espontaneidad y, por consiguiente, de su absoluta *libertad.* La deducción de Kant es una deducción *trascendental,* es decir, orientada a justificar el valor de las condiciones subjetivas del conocimiento. La deducción de Fichte es una deducción *absoluta,* porque ha de hacer derivar del yo tanto el sujeto como el objeto del conocimiento. La deducción de Kant da origen a una posibilidad trascendental (tal es exactamente el *yo pienso)* que implica siempre una relación entre el yo y el objeto fenoménico. La deducción de Fichte conduce a un principio absoluto que pone o crea el sujeto y el objeto fenoménicos en virtud de una actividad creadora, o sea, de una intuición intelectual. Y así, ésta, excluida por Kant como incompatible con los límites constitutivos del entendimiento humano, es reconocida por Fichte como principio supremo del saber. La *Teoría de la ciencia* tiene por objeto deducir de este principio el mundo entero del saber; y deducirlo necesariamente, hasta el punto de dar el *sistema único y completo* del mismo. No deduce, sin embargo, el principio mismo de la deducción, que es el yo. Y el problema con que tropieza es precisamente el que desemboca en la naturaleza del yo. Los sucesivos trabajos sobre la *Teoría de la ciencia* se diferencian sustancialmente en la relación que establecen entre el infinito y el hombre. En la primera *Teoría de la ciencia* (1794) y en las obras que a ella se refieren, el infinito es el yo, la autoconciencia,

el saber reflejo o filosófico o, en una palabra, el hombre en la pureza y absolutismo de su esencia. En las obras siguientes, el infinito es el Ser, el Absoluto o Dios y el yo, la autoconciencia, el saber vienen a ser imágenes, copias o manifestaciones de aquél.

Estas dos fases del pensamiento de Fichte constituyen también las dos alternativas fundamentales que la filosofía romántica presenta a lo largo del siglo XIX. Hegel las sintetizó en su doctrina, pero las más de las veces se contraponen polémicamente en el desarrollo de un mismo filósofo o en la obra de diversos filósofos. Fuera de la filosofía clásica alemana, la segunda alternativa es la que prevalece en los desarrollos que el pensamiento romántico experimento en el siglo XIX.

Pero tanto la una como la otra de estas alternativas están dominadas por el espíritu de la necesidad: tanto el Yo o el Absoluto como sus manifestaciones o apariencias, son necesarias. Fichte ha expresado este principio en un pasaje que vale la pena recordar: "Cualquier cosa que exista realmente, existe por absoluta necesidad; y existe necesariamente en la forma precisa en que existe. Es imposible que no exista o que exista de modo distinto a como es" (*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 9).

549. LA TEORÍA DE LA CIENCIA Y SUS TRES PRINCIPIOS

El concepto de la *Teoría de la ciencia* es el de una *ciencia de la ciencia,* o sea, el de una ciencia que ponga en evidencia el principio en que se funda la validez de toda ciencia y que a su vez se funda, en cuanto a su valor, en el mismo principio. Debe, pues, establecer un principio que actúe en toda ciencia y además la condicione, pero que, en la *Teoría de la ciencia,* es objeto de una libre *reflexión* y presentado precisamente como el único principio del que debe deducirse todo saber. "No somos los legisladores, sino los historiógrafos del espíritu humano", dice Fichte (*Ueber den Begriff der Wiss., Werke,* I, p. 77).

El principio de la teoría de la ciencia es el yo o autoconciencia. En la *Segunda introducción de la teoría de la ciencia* (1797), Fichte introduce de la manera más clara este principio. De lo que tiene valor objetivo decimos que *es;* el fundamento del ser está, pues, en la inteligencia, desde el momento que no se trata del ser en sí, de que habla el dogmatismo, sino sólo del ser para nosotros, o sea, del ser que para nosotros tiene valor objetivo. Lo que funda y lo que es fundado son dos cosas distintas. El fundamento del ser no es el ser mismo, sino la actividad en virtud de la cual el ser es fundamento; y esta actividad no puede tener otra relación que consigo misma, y no puede ser más que una actividad que vuelve a sí misma. Se trata de una actividad originaria que es al mismo tiempo su objeto inmediato, o sea, que se intuye a sí misma. Es, pues, *autointuición* o *autoconciencia.* El ser, para nosotros (el objeto), es sólo posible bajo la condición de la conciencia (del sujeto) y ésta sólo bajo la condición de la autoconciencia. La conciencia es el fundamento del ser; la autoconciencia, el fundamento de la conciencia (*Werke,* I, 1, p. 463).

La primera *Teoría de la ciencia* es el intento sistemático de deducir del principio de autoconciencia la vida teórica y práctica del hombre. Fichte

comienza estableciendo los tres principios fundamentales de esta deducción. El *primer principio* lo saca de la ley de identidad, propia de la lógica tradicional. La proposición *A* es *A,* es ciertísima porque no dice nada sobre la existencia de una cualquiera *A.* Significa solo que un concepto es idéntico a sí mismo ("el triángulo es triángulo") y expresa una relación absolutamente necesaria entre el sujeto y el predicado. Ahora bien, esta relación está puesta por el yo, por ser el yo quien juzga de ello. Pero el yo no puede poner tal relación si no se pone a sí mismo, o sea, si no se pone como existente. La existencia del yo tiene, pues, la misma necesidad que la relación puramente lógica *A* = *A.* Esto quiere decir que el yo no puede afirmar nada sin afirmar en primer término su propia existencia; que él es en cuanto se pone; y que la autoconciencia es el principio de todo conocimiento. De aquí Fichte deduce la explicación de la palabra yo, en cuanto designa el sujeto absoluto: "Aquello cuyo ser (esencia) consiste sólo en ponerse a sí mismo como existente, es el yo como sujeto absoluto" (*Wiss.*, I, § 1; *Werke*, I, p. 97). El yo, pues, no es más que una pura actividad autoproductora o autocreadora; y es identificado por Fichte con la *Sustancia* de Spinoza, al que Fichte reprocha solamente haber puesto la conciencia pura más allá de la conciencia empírica, siendo así que es puesta y reconocida precisamente en esta última (*Ib.*, p. 100-101). El yo de Fichte no es, por lo tanto, más que una actividad infinita y creadora reconocida como intrínseca a la misma conciencia finita del hombre.

El *segundo principio* es el de la *oposición.* El yo no sólo se pone a sí mismo, sino que opone también, a sí mismo, cualquier cosa que, en cuanto le es opuesta, es *no-yo* (objeto, mundo, naturaleza). Sin embargo, este no-yo es puesto por el yo mismo y está, pues, *en el* yo. No hace desaparecer completamente el yo, sino sólo en parte, es decir, lo limita. Una parte del yo es destruida por el no-yo; pero no todo el yo. Tenemos así el *tercer principio*; el yo opone, en el yo, al yo divisible, un no-yo divisible.

Estos tres principios determinan los puntos principales de toda la doctrina de Fichte, porque establecen: 1.°, la existencia de un yo infinito, actividad absolutamente libre y creadora; 2.°, la existencia de un yo finito (porque está limitado por el no-yo), o sea, de un sujeto empírico (el hombre como inteligencia o razón); 3.°, la realidad de un no-yo, o sea del objeto (mundo o naturaleza) que se opone al yo finito, pero que está reincorporado al yo infinito, por el cual es puesto. Ahora bien, el yo infinito no es una cosa diferente del yo finito; es su *sustancia,* su actividad última, su naturaleza absoluta. "El yo de cada uno es él mismo la única sustancia suprema", dice Fichte (*Ib.*, I, § 3; p. 122), refiriéndose aún a la doctrina de Spinoza. Se reconoce y se afirma en el sentimiento de una plena y absoluta libertad y autonomía del sujeto humano.

En la *Primera introducción a la teoría de la ciencia* (1797), Fichte reconoce la diferencia entre el dogmatismo por el cual la cosa precede y condiciona el yo, y el criticismo, por el cual el yo precede y condiciona la cosa, como una diferencia de inclinación e interés que determina la diferencia entre dos grados de humanidad. Hay hombres que aún no se han elevado al sentimiento de la propia libertad absoluta y, por

consiguiente, se encuentran a sí mismos solamente en las cosas, de manera que alcanzan la propia autoconciencia por reflejo de los objetos externos, como un espejo; y éstos son los dogmáticos. Por el contrario, quien llega a ser consciente de su propia independencia respecto a lo que hay fuera de él, no necesita de fe en las cosas, porque su fe en sí mismo es inmediata. Este es el idealista. "La elección de una filosofía, observa a este propósito Fichte, depende de lo que se es como hombre, porque un sistema filosófico no es un mobiliario inerte, que se pueda tomar o dejar a capricho, sino que está animado por el espíritu del hombre que lo posee. Un carácter débil por naturaleza o debilitado y dado a la frivolidad, al lujo refinado y a la esclavitud espiritual, no podrá nunca elevarse al idealismo."

Pero, por otra parte, el no-yo es una mera apariencia. El objeto es una realidad, aunque sólo en virtud del yo. "La teoría de la ciencia, afirma Fichte (*Wiss.*, III, § 5; páginas 279-280), es *realista.* Muestra que no se puede explicar de ninguna forma la conciencia de las naturalezas finitas [o sea, de los hombres] si no se admite una fuerza independiente de ellas, completamente opuesta a ellas y de la que dependen aquellas naturalezas en lo que se refiere a su existencia empírica," Pero el hombre no es sólo existencia empírica, sino también sujeto absoluto; como tal reflexiona sobre la realidad del no-yo y la reconoce como dependiente del yo (puesto que no existe si no es sentida o conocida) y de esta suerte, como su propio producto. Opuesto al yo empírico, el objeto (el no-yo) no es opuesto al yo absoluto que lo reincorpora a sí mismo. El espíritu finito debe necesariamente poner fuera de sı algo absoluto (la cosa en sí) y, sin embargo, por otra parte, debe reconocer que esta cosa existe sólo para él, o sea es un noúmeno necesario. "El principio último de toda conciencia es una reciprocidad de acción del yo consigo mismo, a través de un no-yo, que se debe considerar desde distintos aspectos. Este es el círculo del que el espíritu finito no puede salir y no puede querer salir sin negar la razón y pedir su anulación" (*Ib.*, p. 282). En esta duplicidad de situación del yo, que en cuanto infinito lo integra todo y es la "fuerza de toda realidad", y en cuanto finito se encuentra ante el no-yo y entra en reciprocidad de acción con él, se funda todo el procedimiento con el que Fichte intenta explicar (deducir, dice él) todos los aspectos del hombre y de su mundo.

En efecto, de la acción recíproca del yo y del no-yo nacen tanto el conocimiento teórico (la representación) como la acción moral. El realismo dogmático sostiene que la representación la produce la acción de una cosa externa sobre el yo; y admite con esto que la cosa sea independiente del yo y anterior a él. Fichte admite, también, que la representación es el producto de una actividad del no-yo sobre el yo; pero puesto que el no-yo es a su vez puesto o producido por el yo, la actividad que manifiesta procede, en último análisis, precisamente del yo, y es una actividad refleja que retorna del no-yo al yo. La representación, y con ella el conocimiento, nace de una acción recíproca que es intercambio de actividades entre el yo y el no-yo (*Ib.*, II, § 4, p. 171). En este sentido, Fichte llama a la representación "síntesis de los opuestos por medio de la determinación recíproca": concepto este que se mantuvo como

fundamental en la especulación romántica y que fue adoptado por Hegel como determinación del carácter propio de la *dialéctica.*

En la representación, es el mismo yo el que se pone como determinado por un no-yo; pero este ponerse es un no-poner algo en sí y por tanto ponerlo en el no-yo, es una pasividad o limitación inherente a la actividad misma del yo y que se identifica con ella. En efecto, el yo está determinado (o sea finito y pasivo frente al no-yo) precisamente en cuanto es infinito; su infinitud consiste en determinarse, en establecer un límite, y en proceder incesantemente más allá del límite. "Sin infinitud no hay limitación; sin limitación no hay infinitud; infinitud y limitación se unifican en un solo e idéntico término sintético. Si la actividad del yo no procediese al infinito, el yo no podría siquiera limitar esta su actividad; no podría poner límites, como, sin embargo, debe hacer. La actividad del yo consiste en un ilimitado ponerse; contra ella surge una resistencia. Si cediera a esta resistencia, entonces aquella actividad que supera el límite de la resistencia quedaría anonadada y destruida y, por consiguiente, el yo en general no podría nada. Pero debe ciertamente poner también más allá de esta línea' (*Ib.*, II, § 4, p. 214). Esta actividad por la que el yo es al mismo tiempo finito e infinito porque pone un objeto y al mismo tiempo procede más allá de éste hacia otro objeto, o sea hacia una nueva limitación que de nuevo supera, y así sucesivamente, es la *imaginación productiva* de la que nacen las cosas del mundo. "Toda realidad —toda realidad para nosotros, se entiende, como debe entenderse en un sistema de filosofía trascendental—, es producida sólo por la imaginación" (*Ib.*, p. 227). El producto fluctuante de la imaginación es fijado por el entendimiento, y así verdaderamente *intuido* como real: por eso aparece al entendimiento como una cosa *dada.* "De aquí, observa Fichte, procede nuestra firme convicción de la realidad de las cosas fuera de nosotros y sin ninguna intervención nuestra: efectivamente, no somos conscientes de poderlas producir. Si fuésemos conscientes en la reflexión común, como ciertamente podemos serlo en la reflexión filosófica, de que las cosas exteriores llegan al entendimiento sólo mediante la imaginación, entonces querríamos explicarlo todo como una ilusión" (*Ib.*, p. 234).

Si la actividad del no-yo sobre el yo constituye la representación, o sea, el conocimiento en general, la actividad del yo sobre el no-yo constituye la acción moral. La acción moral es, en efecto, esa causalidad del yo que es propia de su infinitud. En cuanto el yo opone a sí mismo un no-yo, se limita, se vuelve finito y sujeto a la acción del no-yo, que produce en él la representación. Como tal, el yo es inteligencia. Pero en cuanto es considerado en su infinitud, no hay nada fuera del yo y todo es puesto por él. En este sentido su actividad es infinita; no pone ningún objeto, sino que retorna a sí mismo (*Ib.*, III, § 5, p. 256). Ahora bien, esta actividad libre e ilimitada del yo debe exigir ella misma la actividad finita y limitada que pone el objeto. Puesto que si no la exigiese, la eliminaría completamente; eliminaría efectivamente todo límite y toda pasividad, y en el yo no habría ninguna oposición del no-yo. Pero éste es el caso de la conciencia de Dios (que es impensable), no de la del hombre (*Ib.*, *p.* 253). Así pues, la misma infinitud del yo debe implicar la exigencia de la posición del no-yo, o sea, de un objeto que lo limite. El yo, para

realizarse en su infinitud, debe encontrarse con la resistencia que el objeto le opone y dar lugar, de esta forma, a un *esfuerzo.* Pero el esfuerzo que tiende a reducir el objeto (la *naturaleza)* a la pura actividad del yo, o sea, a triunfar de él y a afirmar sobre él el poder de la razón, es la actividad moral, la razón práctica de Kant.

Así pues, la ultima raíz de la actividad absoluta del yo es de naturaleza moral. El no-yo, el objeto, la naturaleza, es puesto por el yo en cuanto es la condición necesaria de la actividad absoluta del yo: en cuanto el yo no puede ponerse a sí mismo en su infinita actividad, sino venciéndolo y superándolo, alejando continuamente hacia el más allá el límite que el pone. El yo *debe* hacer esto en virtud de su infinita actividad, que es ley para sí misma. Este *deber* es lo que Kant llama imperativo categórico: es la exigencia de que el yo se determine de un modo absolutamente independiente de cualquier objeto, como actividad libre. El objeto del que el yo debe independizarse, antes de ser un objeto externo, es un elemento inconsciente del yo, impulso, inclinación, sentimiento, por el cual el yo es impulsado fuera de sí hacia el reconocimiento del objeto que locondiciona.

550. INFINITO Y FINITO: EL PANTEÍSMO

Fichte reconoció en la exigencia moral el verdadero sentido de lo infinito del yo. El yo es infinito en cuanto se hace tal, desvinculándose de los objetos mismos que pone; y pone estos objetos porque sin ellos su libertad infinita no sería posible. Fichte se siente profeta de la vida moral, y cree haber fundado más firmemente el imperativo categórico descubierto por Kant. En realidad, para él, la vida moral ha perdido su carácter específico: se ha identificado con el pensamiento. La actividad moral es la actividad pura del yo: la acción de que habla Fichte es, como advierte explícitamente (*Ib.*, III, § 11, p. 238), un acto *ideal* que no se distingue de la especulación.

Sin embargo, Fichte, en esta primera fase de su pensamiento, quiso permanecer en el terreno de la finitud, en el del hombre. Sus advertencias a este respecto son insistentes y explícitas. La enseñanza kantiana de que la vida moral sólo tiene valor para un ser racional finito, la tiene constantemente presente y le inspira toda la parte práctica (la III parte) de la *Teoría de la ciencia.* "Para la divinidad, dice (III, § 5, p. 253), o sea, para una conciencia en la cual todo fuese puesto por el solo ponerse del yo (pero el concepto de semejante conciencia es impensable para nosotros) nuestra teoría de la ciencia no tendría ningún contenido porque en tal conciencia no habría qué poner más que el yo; pero tendría también para Dios su legitimidad formal porque su forma es la misma forma de la razón pura." En otras palabras, a Dios no podría pertenecerle la oposición del yo y del no-yo que implica la finitud del yo. 'Respecto a un yo al cual nada le fuese opuesto, sigue explicando (*Ib.*, p. 254) —que es la idea impensable de la divinidad—, no cabría atribuirle semejante contradicción.' Y añade: "Supongamos, para mayor claridad, que hubiera que explicar la autoconciencia de Dios: esto no es posible más que

presuponiendo que Dios se refleja en su propio ser. Pero como en Dios, aquello sobre lo cual se refleja estaría todo en uno y uno en todo y lo que refleja, también, así, en Dios y de Dios no se podría distinguir aquello sobre lo cual se refleja y aquello que refleja, la conciencia y el objeto de la misma, y la autoconciencia de Dios no se explicaría, como, por lo demás, permanecerá eternamente inexplicable e inconcebible para toda razón finita, para toda razón que esté ligada a la ley de la determinación de aquello sobre lo cual se refleja" (*Ib.*, p. 285). Por otra parte, el esfuerzo en que se resuelve la actividad moral del yo, no tiene nada que ver con una causalidad absoluta. "En el concepto mismo del esfuerzo está comprendida la finitud, porque aquello que no se contrasta no es un esfuerzo. Si el yo fuese más que esforzarse, si tuviese una infinita causalidad, no sería un yo, no se pondría a sí mismo y sería por esto nada" (*Ib.*, p. 270). Mas, no obstante este explícito reconocimiento, Fichte quiso llevar la finitud a la infinitud: vio en el yo una actividad infinita que se limita por una exigencia interior, que pone y crea su límite. De este modo, la finitud auténtica en la que Kant había fundado todos los poderes del hombre, se le escapaba ya. Lo habían de demostrar los ulteriores desarrollos de la *Teoría de la ciencia.*

Es evidente que mientras permaneció firme en la posición expresada en la *Teoría de la ciencia* de 1794, no podía tener Fichte de la divinidad más que un concepto panteísta spinoziano. Las referencias a Spinoza en esta obra son frecuentes y han sido puestas de relieve en el transcurso de la exposición precedente. El yo infinito es la *sustancia* del yo finito. Desde este punto de vista la religión no podía ser comprendida sino en el sentido que Fichte aclaró en el ensayo que dio origen a la polémica sobre el ateísmo: *Sobre el fundamento de nuestra fe en el gobierno divino del mundo* (1798), y en otro escrito casi contemporáneo titulado *Reminiscencias, respuestas, preguntas* (1799). En este último (que dejó incompleto) Fichte, después de haber dicho que para esclarecer un objeto cualquiera hay que ponerse fuera de este objeto hasta el punto de que "vivir significa no filosofar y filosofar no vivir", admite que la deducción de la religión consiste en demostrar que pertenece necesariamente al yo, que la fe en el gobierno divino del mundo forma parte de la naturaleza absoluta del yo. Esta demostración la expuso en el otro escrito. La doctrina de la ciencia da a conocer que el yo hace de la libertad su fin absoluto: el yo y su fin absoluto son, pues, el fundamento de toda la fe en lo suprasensible. Pero la libertad, que es el objetivo final del yo, debe ser posible en el mundo; el mundo debe tener, pues, una ordenación moral que la haga posible, y esta ordenación moral es el objetivo final de cualquier acción libre.

La certidumbre de la inseparabilidad entre el fin moral del yo y el orden del mundo, es la fe en el orden moral. Pero el orden moral del mundo es Dios mismo: la verdadera religión, aquella que vive en el sentimiento moral, se revela en el acto moral. "El viviente y operante ordenamiento moral es Dios mismo; no tenemos necesidad de otro Dios, y ni siquiera podemos hablar de él." Si Dios fuese algo distinto del orden moral y considerado como su causa, se convertiría en una sustancia particular, en un ser como nosotros, al que atribuiríamos personalidad y

conciencia y que, por lo tanto, se identificaría con nosotros mismos. "El concepto de Dios como sustancia particular es imposible y contradictorio; séanos permitido decirlo con toda claridad y cortar de raíz esta chachara escolástica para llevar así la verdadera religión a la placentera acción moral."

551. LA DOCTRINA MORAL

En el *Sistema de la teoría moral,* de 1798, Fichte extiende los principios de la teoría de la ciencia al mundo moral. La obra es verdaderamente una completa reelaboración de la *Teoría de la ciencia,* de 1794 y revela una estricta unidad de inspiración con ella. El principio supremo, así como el fin supremo de la actividad moral es la actividad infinita del yo puro.

Cuando la actividad no se considera ya como finita (en cuyo caso se le contrapone un objeto y es actividad cognoscitiva), sino como infinita, toma el nombre de voluntad. Así, pues, si el yo quiere encontrarse y percibirse en su actividad infinita, se percibe y se encuentra como voluntad. Dice Fichte: "Yo me encuentro a mí mismo sólo como sujeto de voluntad" *(Sittenlehre,* § 1; *Werke*, IV, p. 18). Pero encontrarse como voluntad significa también encontrarse impulsado hacia los objetos por *tendencias* que, a nivel del yo empírico, son tendencias *sensibles*; y en cuanto aparecen independientes de la voluntad libre, estas tendencias son "naturaleza"; de aquí el principio: "Yo soy naturaleza y mi naturaleza es una tendencia" (*Ib.*, § 8, p. 110). Como naturaleza, la tendencia es un término del mecanismo natural, y como tendencia, el hombre es él mismo un producto de este mecanismo y se inserta en su totalidad como parte del mismo. "La naturaleza en general es un todo orgánico y es puesta como tal" (*Ib.*, *p.* 115). Ahora bien, la tendencia sensible se dirige siempre a un objeto natural que, como tal, es siempre espacial: por eso el yo mismo, que está ligado a la naturaleza por medio de la tendencia, debe ser espacio, materia, organismo o cuerpo y su voluntad debe adquirir la forma de un cuerpo *articulado,* capaz de moverse y de emplearse como instrumento de la voluntad.

Con esto Fichte pretende haber *deducido* la naturaleza sensible y corpórea del yo finito. Pero inmediatamente, del piano del yo finito y corpóreo, retorna al plano del Yo absoluto. El yo no sólo tiene tendencias por las cuales está vinculado necesariamente a las cosas naturales sino que es también *conciencia* de estas tendencias: por lo cual, observa Fichte, si siguiera sin excepciones la tendencia natural, pero con conciencia, sería igualmente libre porque "el fundamento último de su actuar no sería la tendencia natural sino su conciencia de la tendencia" (*Ib.*, § 10, p. 135). Parece, pues, que la libertad consiste para el yo, no en romper la cadena de la causalidad natural (cadena que, en último análisis, es también un producto del yo), sino únicamente en ser consciente, mediante la reflexión, de la necesidad de esta cadena. Es verdad que el hombre tiende a hacerse independiente de ella, pero como su dependencia es *infinita,* esta independencia sólo se puede realizar *en el infinito.* "El yo nunca

puede llegar a ser independiente mientras deba ser yo; el objetivo final del ser racional se encuentra necesariamente en el infinito y es tal que nunca se puede alcanzar, pero hay que acercarse incesantemente a él, siguiendo nuestra naturaleza espiritual' (*Ib.*, § 12, p. 149). El principio de la doctrina moral se expresa diciendo: "Cumple siempre tu destino" (*Bestimmung*). Y el destino, es decir, la destinación, meta o misión a que el hombre debe dedicarse, se determina en cada caso por las circunstancias en que cada individuo llega a encontrarse y se revela a cada individuo con una certeza inmediata, esto es, con "un sentimiento de certeza" que jamás engaña porque "sólo está presente cuando hay acuerdo pleno entre nuestro yo empírico y el Yo puro; y este último es nuestro único verdadero ser y todo posible ser y toda posible verdad" (*Ib.*, § 14, p. 169).

Desde este punto de vista, el mal consiste en negarse a este sentimiento y a la conciencia refleja que lo hace nacer. El mal radical es para Fichte la *inercia* a la que el hombre está sujeto como ser natural y por la que se adapta a estacionarse en un grado embrionario de reflexión. De la inercia o pereza nace el *envilecimiento*, que es la pereza de afirmar la propia libertad; y en fin, nace también la *insinceridad* por la que el hombre se esconde a sí mismo. Sin embargo, Fichte no explica de qué modo el yo empírico, cuya esencia, naturaleza orgánica y situación misma en el mundo se determinan por el Yo puro, pueda no querer adecuarse al Yo puro y negarse a la reflexión liberadora. Fichte, no obstante, insiste en la coincidencia de predeterminación y libertad. "Todas las acciones libres, dice, son predestinadas por la eternidad, es decir, por medio de la razón, fuera de todo tiempo; cada individuo libre, con respecto a la percepción, se pone en armonía con estas acciones... Pero la sucesión y el contenido temporal no están predestinados, por la razón suficiente de que el tiempo no es nada de eterno ni de puro, sino simplemente una forma de la intuición de los seres finitos, o sea, no son predestinados el tiempo en que algo ocurrirá ni sus actores. Así se resuelve, casi por sí sola, prestando un poco de atención, aquella pregunta que parecía insoluble: la predeterminación y la libertad están completamente unificadas" (*Ib.*, § 18, p. 228).

Para caracterizar la doctrina moral de Fichte, es muy significativa la circunstancia de que haya sido establecida y construida sin hacer la menor referencia a las relaciones entre los hombres. La actividad moral se agota para Fichte en la relación entre el yo empírico y el yo absoluto; más aún, en la relación que el yo absoluto tiene consigo mismo mediante el yo empírico y la naturalidad que le es propia. Sólo en la última parte de la *Teoría moral*, cuando desciende a determinar el sistema de los deberes particulares, Fichte se preocupa de "deducir" la existencia de los otros yo y de establecer el principio de su relación. Y hay que decir que jamás como en este caso la deducción de Fichte aparece más débil y poco convincente. El deber único y fundamental es para el yo el de realizar la propia absoluta actividad o autodeterminación. Y puesto que esta autodeterminación es solamente obra del yo, no existe antes de que el yo haya emprendido esta obra sino como un *concepto* que contiene una *exhortación* a la autodeterminación. Sólo la necesidad de explicar esta

exhortación conduce a admitir la existencia de los otros. "Yo no puedo concebir, dice Fichte (*Ib.*, p. 220-21), esta exhortación a la autoactividad sin atribuirla a un ser real fuera de mí, el cual quiere comunicarme un concepto, que es precisamente el de la acción requerida; a un ser que, por tanto, es capaz del concepto de un concepto; pero semejante ser es racional, es un ser que se pone a sí mismo como yo, por lo que es un yo. He aquí la única razón suficiente para deducir la existencia de una causa racional fuera de nosotros." ¿Por qué, pues, ha de ser atribuido este llamamiento a un ser real externo, siendo así que en la misma interioridad del yo empírico el yo absoluto apremia con toda la fuerza de su absoluta exigencia de realización? ' Esto es lo que no dice Fichte. Como quiera que sea, según Fichte, bastaría para explicar tal exhortación la existencia de un solo individuo distinto; *puede* ser que existan más, si bien no se puede demostrar que así *deba* ser. Sin embargo, aun admitiendo la simple posibilidad de su existencia, surge inmediatamente de ella un límite a la actividad del yo: su impulso a la independencia no puede negar la libertad de los otros yo. El reconocimiento de estos límites originarios de la libertad convierten al yo en un *individuo* singular. Así pues, es necesario que el yo sea, en general, un individuo, porque ésta es una de las condiciones de su libertad; pero que sea *este individuo* determinado en el espacio y en el tiempo, es aígo puramente casual, que sólo tiene significado empírico. Por tanto, es necesario que los diversos yo se limiten a través del reconocimiento recíproco de su libertad; igualmente es necesario que esta libertad se realice en la reciprocidad de sus acciones recíprocas y que, por consiguiente, sean predeterminadas todas las acciones libres que constituyen tal reciprocidad; pero es puramente casual que un determinado individuo cumpla en un determinado momento del tiempo una acción determinada (*Ib.*, p. 229). La reciprocidad de acción a través de la cual se realiza la libertad de los individuos y en la que, por consiguiente, cada individuo tiene el deber de entrar se llama *iglesia,* o sea, comunidad ética; y el conjunto de principios comunes en los que los individuos inspiran sus convicciones es el *símbolo* de la iglesia (*Ib.*, p. 236). Y el acuerdo posterior sobre el modo en que los hombres deben poder actuar entre ellos en el mundo sensible, o sea, el acuerdo sobre sus derechos comunes, es el *contrato estatal,* y la comunidad que establece el contrato se llama *Estado.* Junto a la Iglesia y al Estado, Fichte admite la *comunidad de los doctos,* caracterizada por la libertad que cada cual reivindica en ella frente a sí mismo y a la propia conciencia para ponerlo todo en duda y para investigar libremente. En esta comunidad restringida que ningún Estado puede excluir sin negar su propio fin, ha de ser admitida esa absoluta libertad de comunicación de pensamiento que el Estado y la Iglesia limitan legítimamente.

La idea de una misión social de los doctos, o sea de su deber de vigilar y acuciar el progreso de la humanidad, fue siempre grata a Fichte. En 1794 desarrolló en Jena sus cinco *Lecciones sobre la misión del docto.* En 1805 daba en Erlangen otras lecciones *Sobre la esencia del docto y sus manifestaciones en el campo de la libertad.* En 1811, en Berlín, daba *Cinco lecciones sobre la misión del docto.* Y la misma idea postula en los *Discursos a la nación alemana y* en varios discursos académicos. El tono

de éstos cada *vez* más religioso y teologizante, se resiente de los desarrollos que Fichte iba dando a su doctrina de la ciencia. Sin embargo, la idea central continúa siendo la misma: el único verdadero fin de la sociedad humana es la consecución de la perfección moral mediante un progreso indefinido. Por el camino de este progreso la sociedad sólo puede ser guiada e iluminada por los doctos. En las lecciones de 1794 (y precisamente en la quinta), Fichte explica la condenación que Rousseau había lanzado contra las artes y las ciencias por la desilusión y el resentimiento que le había causado comprobar que no habían servido hasta entonces para el perfeccionamiento moral al que estaban intrínsecamente destinadas; y contrapone al pesimismo de Rousseau la confianza en las posibilidades progresivas del género humano y en la eficacia de la acción de los doctos.

552. DERECHO Y POLÍTICA

La deducción de la existencia de los yo individuales, que no aparece hasta el fin de la *Teoría moral*, figura, en cambio, al principio de los *Fundamentos del derecho natural según los principios de la teoria de la ciencia* (1796). En este libro, que precedió dos años a la *Teoría moral*, la existencia de los otros yo es justificada del mismo modo que en esta obra última, o sea, por la necesidad de una exhortación dirigida al yo para la realización de su absoluta libertad. Las cosas corpóreas, dice aquí Fichte, constituyen sin duda límites o condiciones del esfuerzo moral; pero no implican ninguna inclinación al esfuerzo mismo. De las cosas yo puedo y debo servirme para la vida corpórea; pero de ellas no me pueden venir la inclinación y la invitación al deber. Tal inclinación sólo puede venir de seres fuera de mí, que sean como yo naturalezas inteligentes; de otros yo en los que yo deba reconocer y respetar aquella misma ley de libertad que es la norma de mi actividad (*Rechtslehre*, § 4, *Werke*, III, p. 44-45). Este reconocimiento es recíproco y abre, pues, el camino a la acción recíproca de los yo entre sí. La ley de esta acción recíproca es la ley jurídica. A diferencia de la moralidad, que está fundada sólo en la buena voluntad, el derecho vale también sin la buena voluntad; concierne exclusivamente a las manifestaciones exteriores de la libertad en el mundo sensible, o sea, a las *acciones*, e implica, por consiguiente, una coacción exterior, que la moral excluye. Esto establece los límites y la extensión del derecho. Las relaciones jurídicas sólo existen entre personas y ei derecho se refiere a personas, y sólo a través de éstas, a las cosas; considera, pues, solamente ¡as acciones que se verifican en el mundo sensible, y no las intenciones (*Ib.*, p. 55).

En virtud de las relaciones de derecho, el yo determina para sí mismo una esfera de libertad que es la esfera de sus posibles acciones exteriores, y se distingue de todos los otros yo, que tienen cada uno su propia esfera. En este acto de distinción se pone como *persona* o *individuo*. El yo es individuo (o persona) en cuanto excluye de la esfera de la libertad que reconoce como propia, cualquier otra voluntad. La limitación de una esfera de libertad constituye, por tanto, el carácter de la individualidad como tal (*Ib.*, II, § 5, p. 56-67). Pero toda limitación del yo es, como se ha visto, una oposición, y toda oposición es la posesión de un no-yo; así que la determinación del yo

en su esfera de libertad produce inmediatamente un no-yo, es decir, con esa esfera el yo se pone como mundo o parte del mundo. Como tal, se intuye y se encuentra cuerpo. En la delimitación de la esfera de libertad el yo se pone, pues, al mismo tiempo como libertad y cuerpo. El cuerpo no es más que el fenómeno de la voluntad; y puesto que toda acción de la voluntad es una mutación, el cuerpo en el cual la voluntad aparece y se expresa, es necesariamente mudable. Además, tiene que ser tal que se preste a ser instrumento o vehículo del yo que en él se realiza; debe ser, pues, un cuerpo orgánico, visible y articulado, esto es, plasmable según las exigencias de la libertad. Tal es, en efecto, según Fichte, el cuerpo humano, a diferencia de cualquier otro animal (*Ib.*, § 6, p. 80 sig.). Pero no basta que el yo tenga un cuerpo para entrar en relación de acción recíproca con los otros yo; es menester también que este cuerpo esté dotado de sentidos para que la acción de los otros yo sea percibida por el yo. Además, es necesario que la sensibilidad corpórea sea igual en todos los yo, que todos tengan la misma intuición sensible o, en otras palabras, que perciban el mismo mundo sensible (*Ib.*, p. 69-72). La existencia de las personas, su carácter corpóreo, orgánico y sensible, y sus acciones recíprocas a través de la sensibilidad, son las condiciones exteriores del derecho. Su condición interna es su carácter coercitivo por el que garantiza a cada cual su esfera de libertad e impide las violaciones de la misma. La realización del derecho no puede ser confiada al albedrío de las personas; por tanto, ha de ser garantizada por una fuerza predominante que debe estar estrictamente vinculada al derecho mismo. Esta fuerza es el Estado. Así que el Estado, según Fichte, es la condición fundamental del derecho. En efecto, no hay condición de derecho sin fuerza coercitiva; y puesto que una fuerza coercitiva no puede ser ejecutada por cada persona, sino solo por su conjunto, o sea, por la comunidad que constituye el Estado, el derecho se identifica con el Estado. Por tanto, el Estado no es la eliminación del derecho natural, sino su realización; es el mismo derecho natural realizado (*Ib.*, II, p. 145 c.).

En el ámbito del Estado y en virtud de sus poderes son posibles los derechos primarios de las personas. La persona individual no puede actuar en el mundo si su cuerpo no está libre de toda constricción, si no puede disponer para sus fines de un cierto número de cosas y si no está garantizada la conservación de su existencia corpórea. Los derechos originarios y naturales del individuo, por consiguiente, son tres: la *libertad*, la *propiedad* y la *conservación*. La condición fundamental del Estado es la formación de una voluntad general en la que se unifica la voluntad de cada persona. Esto sucede por medio del contrato político, que da origen a la voluntad general por medio de la legislación. Esta tiene dos misiones fundamentales: la determinación del derecho y la determinación de los castigos contra sus violaciones; el primero constituye la legislación política y el segundo la legislación penal. Pero las leyes, una vez establecidas, deben tener vigencia y ser puestas en ejecución. Para este fin sirven los *poderes* del Estado, que son tres: el *poder policíaco*, que impide la violación del derecho; el *poder judicial*, que juzga si hay alguna violación, y el *poder penal*, que castiga las violaciones. El conjunto de estos tres poderes constituye el poder ejecutivo o *gobierno* (*Ib.*, III, § 16, p. 153 s.). El poder ejecutivo debe ser considerado responsable de sus acciones; debe estar sometido a la vigilancia

de un eforado; pero no existe estado de derecho donde el poder ejecutivo y el eforado coincidan en las mismas personas (*Ib.*, p. 158 sig.). Aunque Fichte se alejó de Rousseau y de las ideas del iluminismo francés, admitiendo que los derechos primarios del individuo no tienen valor fuera del Estado, permaneció fiel, no obstante, a tales ideas al reivindicar la relativa independencia del individuo frente al Estado. El individuo no es sólo un miembro del Estado, sino que pertenece al Estado únicamente por una parte de su esfera de libertad, porque sólo en recompensa de los servicios que el Estado le presta, éste tiene frente a él pretensiones legítimas. Fuera de este límite el individuo es libre y depende sólo de sí mismo. Aquí está, pues, el límite entre el hombre y el ciudadano, entre la humanidad y la política. El Estado tiene la obligación de ayudar a la persona en todo el dominio de su libertad; pero la extensión de esta libertad no cae completamente en el ámbito del Estado.

Establecidos estos principios fundamentales, Fichte se sirve de ellos para una deducción de los puntos capitales del derecho público y privado. Pero en lo que concierne a las funciones y a la naturaleza del Estado, las ideas de la *Teoría del derecho* son completadas con las expuestas en el escrito titulado *El Estado comercial cerrado* (1800). Aquí Fichte no limita los poderes del Estado a la realización de los derechos originarios; quiere también que haga imposible la pobreza y garantice a todos los ciudadanos trabajo y bienestar. Esboza así un estado *socialista* en el que la producción y la distribución de las mercancías estén reguladas exactamente, y que, por consiguiente, constituya un sistema cerrado, sin comercio con el exterior. Este aislamiento es posible cuando el Estado tiene en su territorio todo lo que precisa para la fabricación de los productos necesarios; mientras que donde falta esta condición el Estado puede encargarse del comercio extenor y convertirlo en monopolio. El cierre, según Fichte, es necesario para regular con justicia la distribución de las rentas y de los productos.

553. LA CRISIS DE LA ESPECULACIÓN DE FICHTE

La primera *Teoría de la ciencia* (y las obras que se ligan con ella y la extienden al campo del derecho y de la moral) pretende mantenerse fiel al espíritu del criticismo. Aun poniendo un yo infinito, como autoconciencia absoluta, reconoce también que la infinitud del yo no puede realizarse sino mediante la finitud, o sea a través de la posición de un no-yo. El yo infinito es, pues, siempre el *hombre:* su verdadera sustancia espiritual y pensante. Declara que es impensable el concepto de una "divinidad en la que todo fuese puesto por el solo hecho de que el yo fuese puesto". Como ya se ha visto (§ 550), Fichte repitió varias veces estas declaraciones en la primera *Teoría de la ciencia*: *y* las obras que la siguen continuaron fieles a este principio.

Pero, gradualmente, desde la polémica sobre el ateísmo (1798), Fichte evolucionó hacia una consideración cada vez mayor de la vida religiosa. El interés moral que dominó en su primer período, se complicó con motivos teosóficos que acabaron por prevalecer. Se pueden reconocer y alegar diferentes circunstancias que expliquen la crisis que la especulación de

Fichte sufrió en cierto punto y que la encaminó por un sendero que debía conducirla bastante lejos de las primeras conclusiones. Entre estos motivos se pueden enumerar: la hostilidad de buena parte del ambiente cultural hacia su *subjetivismo*, hostilidad que se le manifestó abiertamente durante la polémica sobre el ateísmo y que tanto le amargó; la polémica con Schelling y con los románticos, cuya influencia temía y combatía; el deseo de transformar su especulación en uña "doctrina de vida" que fuese capaz de despertar el entusiasmo que la *Teoría de la ciencia* había suscitado al aparecer por primera vez y que iba ya apagándose. Estos motivos actuaron indudablemente sobre Fichte y le dieron la ocasión para el ulterior desarrollo de su especulación. Pero no son éstos *motivos filosóficos*. La pregunta que desde el punto de vista de la historia de la filosofía debe formularse a este propósito, es: ¿existen razones filosóficas que justifiquen la crisis de Fichte y la nueva orientación de su especulación? Fichte, en 1798, había terminado su sistema en todos sus aspectos: la *Teoria de la ciencia,* la *Teoría del derecho* y la *Teoría moral* constituyen un bloque unitario que no exige ulteriores determinaciones. Además, el *Ensayo sobre el fundamento de nuestra creencia en el gobierno divino del mundo* había aclarado su pensamiento respecto a la religión. Si, por consiguiente, subsisten motivos intrínsecos de la crisis de Fichte y de la exigencia de un giro en su especulación, estos motivos han de buscarse en la posición fundamental de que Fichte había partido, y en la advertencia de la inestabilidad de esta posición. En este sentido debemos dirigir nuestra indagación.

Fichte vuelve incesantemente a reelaborar la doctrina de la ciencia a partir de 1801; y mientras declara explícitamente (por ejemplo, en el prefacio de la *Introducción a la vida feliz, Werke*, III, p. 399) no tener que cambiar nada de sus primitivas afirmaciones, en realidad sus condiciones doctrinales se alejan cada vez más de ellas. Evidentemente, el sentido de estas declaraciones es que el *principio* mismo de la teoría de la ciencia (al que están dedicadas casi exclusivamente las sucesivas reelaboraciones) presentaba a sus ojos un problema que intentó resolver sucesivamente. ¿Cuál es este problema? Se puede fácilmente reconocer en la relación entre lo infinito y lo finito. La primera *Teoría de la ciencia* identificó los dos términos en cuanto puso y reconoció lo infinito en el hombre. Así pues, excluye cualquier consideración teológica y declara impensable el mismo concepto de Dios. Pero esa misma *identidad* hace nacer el problema de su propia *extensión.* Si lo finito se identifica con lo infinito, esto no dice aún que lo infinito se identifique con lo finito. Si el hombre es en alguna medida partícipe de la divinidad y es (en ciertos límites) la misma divinidad, esto no significa que la divinidad se agote en el hombre y viva solamente en él. Puede haber en lo infinito y en lo divino un margen (a su vez infinito) que está más allá de lo que de él se realiza o se revela en el hombre. Fichte intentó afianzar y definir filosóficamente esta posibilidad en las diferentes elaboraciones que dio a la doctrina de la ciencia a partir de 1801 Evidentemente, se trata de una posibilidad que puede alcanzarse y definirse sólo *negativamente* porque está orientada hacia ese margen de *no-coincidencia* entre lo infinito y lo finito (entre Dios y el hombre) que cae por definición más allá del hombre. Fichte se encontraba, pues, ante la

difícil tarea de servirse del saber (y de la teoría de la ciencia que lo expresa) para intentar conseguir lo que hay más allá de cualquier saber posible y que, por consiguiente, no puede encontrar en la teoría de la ciencia una expresión positiva. Esta dificultad. le fue claramente revelada en una conversación con Juan Pablo Richter, quien, después de haber escrito una sátira de la filosofía de Fichte (*Clavisfichtiana*, 1800), entabló con él cierta amistad. He aquí como Juan Pablo refería a Jacobi, en una carta del mes de abril de 1801, su entrevista con Fichte: "Fichte, con el que estoy en las mejores relaciones, aunque nuestro diálogo sea una perpetua contradicción, me decía que él admite en su última exposición un Dios superior y exterior al yo absoluto (en el que yo hasta ahora veía a su Dios). Pero, entonces, le dije: "Usted filosofa, en fin de cuentas, *fuera de la filosofía."* No se podía expresar mejor la tarea que Fichte se había impuesto en sus numerosas reelaboraciones de la teoría de la ciencia. Buscaba, precisamente, *filosofar fuera de la filosofía.* En efecto, la filosofía es la doctrina del saber y no puede sobrepasar los límites del saber posible. Pero Dios, como ser absoluto, está fuera y más allá del saber; y para filosofar sobre El se necesita precisamente filosofar fuera de la filosofía.

Por tanto, no se puede menos que reconocer una inconsecuencia en la filosofía de Fichte entre su primera y su segunda fase. En la primera fase, esta filosofía es una doctrina de lo infinito *en el hombre.* En la segunda fase es una doctrina de lo infinito *fuera del hombre.* En la primera fase lo infinito (o Absoluto, que es lo mismo) se identifica con el hombre. En la segunda fase lo infinito o absoluto se identifica con Dios. La inconsecuencia doctrinal es innegable. Pero esta contradicción se debe indudablemente al mismo interés ético-religioso que domina desde el principio al fin la obra de Fichte. Precisamente para realizar y garantizar cada vez mejor el valor de la vida ético-religiosa del hombre, Fichte rompió, sin ser completamente consciente de ello, la unidad doctrinal de su sistema.

554. EL YO COMO IMAGEN DE DIOS

La tentativa de servirse del saber para alcanzar un absoluto que está fuera y más allá del saber, la hizo Fichte por primera vez en la *Teoría de la ciencia* del año 1801. En ella parte del principio de que el saber *no* es lo absoluto (*Wiss.*, 1801, § 5, *Werke*, II, p. 12-12). "Lo absoluto es absolutamente lo que es, reposa sobre y en sí mismo absolutamente, sin cambio ni oscilación, firme, completo y encerrado en sí mismo." Es, además, "lo que es absolutamente porque es por sí mismo, por la fuerza de sí mismo, sin ningún influjo extraño; porque junto a lo absoluto no queda nada extraño; sino que elimina todo lo que no es lo absoluto" (*Ib.*, § 8, p. 16). La doctrina de la ciencia, como doctrina del saber, sin embargo, procede más allá de todo saber posible; por consiguiente, debe partir no de lo absoluto, sino del absoluto saber. Pero el saber, en cuanto absoluto es también un saber del propio origen; y el origen del saber (el origen absoluto) no es el saber sino el Absoluto mismo. De modo que en cuanto el saber es también saber del propio origen es un saber del propio origen *del* Absoluto, es decir, de la *creación* que el Absoluto hace del saber. En el acto de captar el propio

origen el saber es, por tanto, al mismo tiempo, saber y más que saber, es saber y Absoluto conjuntamente. La unidad de estos dos términos no es *indiferencia* porque los dos términos se mantienen opuestos (el absoluto no es el saber y el saber no es el absoluto). Fichte polemiza en este punto con Schelling, y con su principio de lo absoluto como unidad indiferente de lo objetivo y de lo subjetivo. Toma indudablemente de Schelling el principio de la identidad; pero lo vuelve contra él al negar que la identidad sea indiferencia. "Si lo subjetivo y lo objetivo fuesen originariamente indiferentes, ¿cómo podrían ser diferentes en el mundo? '' Diferenciándose, lo absoluto se anularía a sí mismo y daría lugar a la absoluta nada (*Ib.*, p. 66). Y Fichte cree también acercarse, bastante más que Schelling, al espíritu de la doctrina de Spinoza. Este era incapaz de explicar el paso de la sustancia a los accidentes. Este paso sólo puede explicarse por la forma fundamental del saber, es decir, por la reflexión. Este es el acto de la libertad, que separa el saber del ser absoluto y, sin embargo, lo deriva de él. "Si se pregunta, dice Fichte (*Ib.*, *p.* 89), cuál es el carácter de la teoría de la ciencia frente al monismo (ἓν χαὶ πὰν) y al dualismo, la respuesta es ésta: es .nonismo en sentido ideal porque sabe que en el fundamento de todo saber, o sea, más allá de todo saber, está el eterno Uno; y es dualismo en sentido real, en relación al saber en cuanto está realmente puesto. En efecto, aquí hay dos principios, la absoluta libertad y el absoluto ser, y ella sabe que el absoluto Uno no se puede alcanzar en ningún saber real o de hecho sino solamente pensando.'

Mientras el Absoluto y el saber se contraponen de esta manera, en cambio, el mundo queda vinculado con el saber, reduciéndolo Fichte a una manifestación o copia suya. Como tal está privado de realidad y de consistencia. "Si se habla, dice Fichte, del mejor mundo y de las huellas de la divinidad buena que se encuentra en este mundo, la respuesta es ésta: el mundo es el peor de todos los posibles, porque él en sí mismo no es más que nada (*Ib.*, p. 157). De esta nulidad intrínseca del mundo nace la posibilidad de liberarse de él. Puesto que el mundo está condicionado por un acto de libertad que lo pone en virtud de la reflexión, así también puede, a través de la reflexión, ser superado y quitado de en medio gradualmente." Un ideal místico y religioso se esboza aquí como la última conclusión de Fichte. "En elevarse por encima de todo saber, dice (*Ib.*, p. 161), hasta el puro pensamiento del ser absoluto y de la accidentalidad del saber frente a él, está el punto más alto de la *Teoría de la ciencia.*"

La orientación mística, que tiende a negar todo valor al mundo y al mismo saber humano, se acentúa todavía en la *Teoría de la ciencia* expuesta en 1804. Si en el escrito del año 1801 el absoluto es el límite inicial o superior del saber, de modo que éste lo alcanza intuyendo su propio origen o el no ser de donde emerge, en el escrito del año 1804 el absoluto es, sin más, el principio de destrucción de todo saber posible y, por consiguiente, se alcanza sólo en la anulación del saber, como de la conciencia y del yo, en la *luz* divina. Aquí la empresa que Fichte se propone es la de retrotraer todo lo múltiple sin excepción a la absoluta unidad (*Wiss.*, 1804, § 1, *Werke*, X, p. 93) y este objetivo implica la destrucción total del saber y, por consiguiente, la consecución de la absoluta *inconcebibilidad.* La construcción de la teoría de la ciencia se presenta, desde este punto de vista, como anulación del

concepto a través de la evidencia, que es la misma luz divina. Y Fichte repite aquí el movimiento dialéctico del que se había valido en la primera *Teoría de la ciencia* a propósito del no-yo. Así como el no-yo debe ser puesto para que el yo pueda aniquilarlo y triunfar de él con la acción moral, así ahora el saber conceptual debe ser puesto para que la evidencia de la luz divina pueda destruirlo y realizarse en esta destrucción (*Ib.,* § 4. p. 117). La cual envuelve al yo, que es el principio del saber, pero no es obra del yo, sino de la misma luz divina. "El ser aprisionado y absorbido por la evidencia, dice Fichte (*Ib.*, § 8, p. 148), no es obra mía, sino de la misma evidencia, y es la imagen aparente de mi ser anulado y disuelto en la pura luz." Fichte niega rotundamente que lo absoluto sea conciencia o que la conciencia pueda valer como fundamento de lo absoluto: el fundamento de la verdad no es la conciencia, aunque se revele a través de ella (*Ib.,* § 14, p. 195).

En 1806 Fichte volvía de nuevo, y esta vez en franca polémica con Schelling, a dilucidar los puntos principales de su teoría de la ciencia en un escrito titulado *Informe sobre el concepto de la teoría de la ciencia y sobre el destino que ha tenido basta ahora.* Fichte afirma en él su pretensión de no haber cambiado e! sistema y de haber permanecido fiel, en sus últimos escritos, a su primera especulación. Y contesta a las acusaciones formuladas contra !a *Teoría de la ciencia.* Se ha hablado de subjetivismo porque demuestra la nulidad de todos los productos de la reflexión. Pero ésta es precisamente la tarea de la teoría de la ciencia, que debe poner de relieve la falsedad de lo que comúnmente se considera real y mostrar que lo absoluto, como Kant había enseñado, no puede alcanzarse como objeto del pensamiento, sino que permanece inconcebible más allá y antes que todo pensamiento. La teoría de la ciencia destruye la pretendida realidad del conocimiento común, pero le sustituye la verdadera realidad, que es la vida de lo absoluto o de Dios (*Berichtüber die Wiss.; Werke*, VIII, p. 361 sig.). A la objeción de que la teoría de la ciencia, aun teniendo la pretensión de valer como una doctrina de vida, no presenta más que un puro concepto del ser, un esquema muerto y abstracto de lo absoluto, puesto fuera de toda relación con el espíritu humano, Fichte contesta que lo absoluto no puede vivir y realizarse sino en la conciencia de los hombres. Sólo a cambio de esto lo absoluto puede dejar de ser una pura proyección del pensamiento y convertirse verdaderamente en actividad productora.

De las sucesivas elaboraciones de la teoría de la ciencia, la más notable es la de 1810, titulada: *La teoría de la ciencia en su plan general,* de la que no se alejan sustancialmente las reelaboraciones de 1812-1813. En ella el ser se identifica con Dios, en cuanto es uno, inmutable, indivisible. El saber, que sustituye en la unidad divina la separación de sujeto y objeto, no es Dios y está fuera de Dios. Pero puesto que el Ser divino es todo en todo, el saber es el ser de Dios fuera de Dios, o sea, la *exteriorización* de Dios. No es efecto de Dios, porque esto produciría un cambio en el ser divino, sino la inmediata consecuencia del ser absoluto, esto es, su *imagen* o *esquema* (*Wiss.*, 1810, § 1; *Werke*, II, p. 693). A su vez, la autoconciencia es la imagen o la sombra del saber de modo que, con respecto a Dios, viene a ser la sombra de una sombra (*Ib.*, § 14). Como se ve, nos hallamos muy lejos de la tesis de la primera *Teoría de la ciencia* según la cual la autoconciencia es el principio de toda realidad.

Estos conceptos vuelven a aparecer en los cursos que Fichte dio en Berlín en el invierno de 1810 y 1811 y en el verano de 1813 sobre Los *hechos de la conciencia.* Los hechos de la conciencia son los grados de desarrollo mediante los cuales la conciencia se eleva de sus formas primitivas a las más altas. Pero, según Fichte, la forma más elevada de la conciencia es aquella en la que la conciencia reconoce la propia nulidad ante Dios y se considera solamente como la imagen o la apariencia de Dios. Por consiguiente, el objetivo de la teoría de la ciencia es nacer inteligible esta apariencia, pero no es una teoría del ser sino de la apariencia. "El entender, dice Fichte, es la forma de ser de la apariencia." La teoría de la ciencia es, por lo tanto, la apariencia en su totalidad. "Ella dice: yo soy el entender de la apariencia, pertenezco a la apariencia" *(Die Tatsachen.*, 1813; *Werke*, X, p. 563 s.). Por otra parte, esta apariencia es siempre apariencia del ser, o sea, de Dios mismo. Por lo tanto, Dios es el objeto del saber y, al mismo tiempo, más allá del saber. Es objeto del saber en cuanto el saber es su imagen, su aparición o manifestación; está más allá del saber porque está más allá del cambio y de la multiplicidad que son propios de la forma reflexiva del saber, pero que no pueden pertenecer a Dios.

Este punto de vista fue subrayado con energía en el curso que dio en 1812 sobre el *Sistema de la teoría del derecho y* en su *Sistema de la teoría moral.* Estas dos nuevas exposiciones se diferencian de las de 1796 y de las de 1798 en que retrotraen, respectivamente, el derecho a la moralidad y la moralidad a la religión. Mientras que en la *Teoría del derecho* de 1796 la esfera del derecho venía caracterizada independientemente de la vida moral, en el *Sistema del derecho* de 1812 es caracterizada como punto de unión que vincule la naturaleza a la moralidad. El derecho es la condición preparatoria de la moralidad. Si ésta fuese universalmente practicada, el derecho sería superfluo; pero puesto que no es universalmente practicada, y para que pueda serlo, hay que asegurar para cada persona las condiciones de su realización con una disciplina obligatoria, esta disciplina es el derecho *(System der Rechstl., Werke,* X, p. 508 s.). Análogamente, el *Sistema de la moral* de 1812 reduce la moralidad a la religión. La razón práctica se convierte en esta obra en la expresión misma de Dios, en su imagen viviente, en instrumento de su realización en el mundo; y la negación metafísica de la realidad de la naturaleza y la afirmación del retorno a la vida espiritual como única vida verdadera, son retrotraídas a las exigencias religiosas de la renuncia al mundo, de la resurrección y a las expresiones del Evangelio de San Juan *(System der Sittenl., Werke,* II, p. 31 s.)

555. LAS EXPOSICIONES POPULARES DE LA FILOSOFÍA RELIGIOSA

Excepto el escrito de 1810 *(La teoría de la ciencia en sus rasgos generales)*, todas las otras exposiciones y reelaboraciones del sistema de Fichte que hasta ahora hemos examinado, quedaron inéditas. Hay que decir, también, que son de lectura bastante ingrata y que en ellas el procedimiento de Fichte parece lento, tortuoso y fundado muchas veces en puros artificios verbales. Estos defectos debieron parecer evidentes al mismo Fichte, pues, mientras descuidaba la publicación de tales escritos, editaba otros destinados

a exponer en forma popular la nueva orientación de su pensamiento. Estos escritos populares son: *La misión de los hombres* (1800), *La introducción a la vida feliz o teoría de la religión* (1806), *Sobre la esencia del docto y sus manifestaciones en el campo de la libertad* (1805), *Cinco lecciones sobre la misión del docto* (1811). En estos escritos la orientación religiosa y mística de la última especulación de Fichte encuentra libre manifestación y es expresada con palabras apropiadas. Así, el escrito sobre la *Misión del hombre* está dividido en tres partes: la duda, la ciencia y la fe, y Fichte describe la liberación del hombre de la constricción del mundo natural mediante la ciencia, y el paso de la ciencia a la fe. "La fe, dice Fichte (*Werke*, II, p. 254), dando realidad a las cosas, les impide ser vanas ilusiones: es la sanción de la ciencia. Quizá, hablando con propiedad, se podría decir que no existe realmente la ciencia, sino sólo ciertas determinaciones de la voluntad que se dan por ciencia porque la fe las constituye como tales." Y repite la frase de Jacobi: "Todos nacemos en la fe" (*Ib.*, p. 255). La fe se entiende aquí precisamente en sentido religioso como fe en Dios, en una voluntad suprema en que confluye la voluntad de los seres finitos cuando se conforman al deber.

Aún más claramente religioso es el tono del escrito (el más importante de los hasta ahora nombrados) *Introducción a la vida feliz.* Fichte basa aquí la felicidad en la unión con Dios, en cuanto uno y absoluto; pero advierte al mismo tiempo que también en esta unión Dios no se convierte en *nuestro* ser, sino que permanece fuera de nosotros, que sólo abrazamos su *imagen.* A la religión se llega negando el valor de la realidad sensible, viendo en el mundo la simple imagen de Dios y sintiendo a Dios obrar y vivir en nosotros mismos. A la unión con Dios, Fichte se preocupa de quitarle el significado contemplativo que parece implicar. La religión no es un sueño devoto: es el espíritu íntimo que purifica el pensamiento y la acción y es, por tanto, moralidad operante (*Anweis.*, lec. 5.ª, *Werke,* V, p. 474). El pensamiento alcanza la *existencia* de Dios, o sea, su revelación y su imagen: su *ser* permanece en el más allá. La existencia de Dios se identifica con el saber o autonciencia del hombre; pero el modo en que ésta deriva del ser de Dios, es para nosotros inconcebible. "La existencia debe comprenderse por sí como pura existencia, reconocerse y formarse como tal y frente a sí misma debe poner y formar un Ser absoluto, del que ella sea simple existencia: a través del propio ser tiene que aniquilarse frente a otra existencia absoluta; y esto precisamente forma el carácter de la pura *imagen,* de la *idea o* de la *conciencia* del ser" (*Ib.*, lec. 3.ª, página 441). Fichte ve en el Evangelio de San Juan una doctrina análoga y deduce de ello el acuerdo de su idealismo con el cristianismo. En efecto, en aquél se dice que en el principio era el Verbo o Logos; y en el Verbo o Logos reconoce Fichte lo que él ha llamado existencia o revelación de Dios: el saber, el yo, la imagen, de los cuales es fundamento la vida divina (*Ib.*, lec. 6.ª, p. 475 s.).

De este modo concluía el ciclo de desarrollo de la doctrina de Fichte. Partiendo del reconocimiento de la actividad infinita como principio de deducción de la naturaleza finita del hombre, Fichte llega, por último, a admitir el principio infinito más allá del yo, en el Ser o Dios, concebido como el Uno de Plotino. En este paso entre dos tesis doctrinales contrapuestas, la unidad está constituida por el interés ético-religioso que ha

dominado constantemente la especulación de Fichte. Este interés marca verdaderamente su personalidad. A él se debe la introducción inicial del principio del infinito, principio que constituye el rasgo característico del idealismo de Fichte y lo distingue de aquel otro (análogo en otros aspectos) que contemporáneamente defendió Beck. Este rasgo determinó indudablemente el éxito de la doctrina de Fichte. Pero fue también lo que exigió la acentuación progresiva del carácter religioso y teosòfico de esta doctrina y, por consiguiente, su subversión final.

556. LO INFINITO EN LA HISTORIA

La obra publicada por Fichte en 1806, *Características fundamentales de la época presente,* expone una filosofía de la historia que reproduce a su manera y no sin tono polémico (como demasiadas veces hizo Fichte en sus últimos escritos) las ideas expuestas por Schelling en el *Sistema del idealismo trascendental* (1800) y en las *Lecciones sobre la enseñanza académica* (1802). Fichte empezó por declarar que "el fin de la vida de la humanidad en la tierra es el de conformarse libremente con la razón en todas sus relaciones" (*Grundzüge des gegenw. Zeital.,* I; *Werke*, VII, p. 7). Respecto a este fin se distinguen en la historia de la humanidad dos estadios fundamentales: uno es aquel en que la razón es aún inconsciente, instintiva, y es la edad de la inocencia; el otro es aquel en que la razón se posee enteramente y domina libremente, y es la edad de la justificación y de la santificación, el kantiano reino de los fines. Todo el desarrollo de la historia se mueve entre estas dos épocas y es el producto del esfuerzo de la razón por pasar de la determinación del instinto a la plena libertad. Las épocas de la historia son determinadas, de modo puramente *a priori* e independientemente del acaecer de los hechos históricos, justamente por este esfuerzo. La *primera* época es la época del instinto, en la que la razón gobierna la vida humana sin la participación de la voluntad. La *segunda* es la época de la autoridad, en la que el instinto de la razón se expresa en personalidades potentes, en hombres superiores, que imponen por la coacción la razón a una humanidad incapaz de seguirla por su cuenta. La *tercera* época es la de la rebelión contra la autoridad, y es la liberación del instinto, del cual la autoridad misma es una expresión. Bajo el impulso de la reflexión se despierta en el hombre el libre albedrío; pero su primera manifestación es una crítica negativa de toda verdad y de toda regla, una exaltación del individuo por encima de toda ley y de toda construcción. La *cuarta* época es aquella en la que la reflexión reconoce su propia ley y el libre albedrío acepta una disciplina universal; es la época de la moralidad. La *quinta* época es aquella en que la ley de la razón cesa de ser una simple idea para llegar a ser enteramente real en un mundo justificado y santificado, en el auténtico reino de Dios (*Ib.*, p. 11 s.). Las dos épocas primeras son las del ciego dominio de la razón; las dos últimas las del dominio vidente de la razón. En medio está la época de la liberación, en la que la razón no es ya ciega; pero no es aún consciente. A esta época pertenece precisamente la edad actual, según Fichte; la cual tiene detrás de sí el dominio ciego de la razón; pero no na alcanzado aún el dominio vidente de la razón misma. El

paraíso se ha perdido, la autoridad ha sido infringida, pero el conocimiento de la razón no domina aún. Es ésta la edad de la ilustración, que Fichte llama la de la vulgar inteligencia humana; es la edad en que prevalecen los intereses individuales y personales y en la que, por consiguiente, se recurre continuamente a la experiencia, porque sólo la experiencia manifiesta cuáles son estos intereses y cuáles los fines a los que tienden (*Ib.*, 2, p. 21 s.).

Como realización progresiva de la razón en libertad, la historia es el desarrollo de la conciencia o del saber. Ahora bien, el saber es la existencia, la expresión, la imagen completa de la potencia divina. Considerado en la totalidad y en la eternidad de su desarrollo, el saber no tiene más objeto que Dios. Pero para cada grado de este desarrollo Dios es inconcebible y el saber, por tanto, se fragmenta en la multiplicidad de objetos empíricos que constituye la naturaleza o en la multiplicidad de sucesos temporales que constituye la historia. La existencia de hecho en el tiempo parece ser diversa y, por consiguiente, accidental; pero esta apariencia procede sólo de la imposibilidad de concebir el Ser que está en su fundamento; imposibilidad que condiciona el infinito progreso de la historia (*Ib.*, 9, p. 131). En realidad ni en la historia ni en ninguna otra parte hay nada de accidental, sino que todo es necesario y la libertad del hombre consiste en reconocer esta necesidad. Dice Fichte: "Nada es como es porque Dios lo quiere arbitrariamente así, sino porque Dios no puede manifestarse de otra manera que así. Reconocerlo, someterse humildemente y ser felices en el conocimiento de esta identidad nuestra con la fuerza divina, es el fin de todo hombre" (*Ib.*, 9).

BIBLIOGRAFÍA

§ 546. Sobre la vida de Fichte, la obra principal es la de su hijo, Immanuel Hermann Fichte, y. G. F.5 *Leben und literarischer Briefwechsel*, 2 vols., Leipzig, 1862; todas las monografías, abajo indicadas, tienen partes o capítulos dedicados a la biografía del filósofo. Un ensayo psicoanalítico sobre F. es el de G. Kafka, *Erlebnis und Theorie in Fichtes Lehre vom Verhältnissder Geschlechter*, en "Zeitschr. für angewandte Psych.", XVI, 1920, p. I-24.

§ 547. *Sämtliche Werke*, por su hijo I. H. Fichte, 8 vols., Berlín, 1845-1846; *Nachgelassene Werke*, por 1. H. Fichte, 3 vols., Bonn, 1934-35 (citadas en el texto como *Werke*, IX, X, XI); *Werke*, selección en 6 vols., por Fritz Medicus, Leipzig, 1908-1912. *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, trad. cast. J. Gaos, Madrid, 1934.

§ 548. Bibliografía en Xavier Léon, *Fichte et son temps*, t. II, parte II, p. 297 y sigs. La obra de Léon, en 3 vols. (París, 1922, 1924 y 1927) es la monografía más extensa de Fichte. A la abundancia de detalles biográficos no corresponde en esta obra la de la exposición de las doctrinas filosóficas, limitada casi exclusivamente a la polémica Fichte-Schelling. K. Fischer,, *F.s Leben Werke und Lehre*, Heidelberg, 1868, 3.ª edición, 1900; X. Léon, *La philosophie de F.*, París, 1902; A. Ravà, *Introd. allo studio della fií. di F.*, Módena, 1909; F. Medicus, *F.*, Leipzig, 1911 ; A. Messer, *F.*, Leipzig, 1920; N. Hartmann, *Die Phil. des deustschen Idealismus*, vol. I, Berlín, 1923, p. 43-123; H. Heimsoerh, *F.*, Munich, 1923 (trad. cast., Madrid, 1931); M. Wundt, *Fichte-Forschungen*, Stuttgart, 1929; M. Guéroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science*, París, 1930; W. Doering, F. *der Mann und sein Werk*, Hamburgo, 1048; L. Pareyson, *F.*, Turín, 1950.

§ 553. La carta de Juan Pablo a la que se alude está en Ernst Reinhold, *K. L. Reinholds Leben und literarisches Wirken*, Jena, 1825, p. 265-266.

CAPITULO IV

SCHELLING

557. SU VIDA

Federico Guillermo José Schelling nació en Leomberg el 21 de enero de 1775. A los 16 años entró en el seminario teológico de Tubinga, y en esta ciudad trabó amistad con Hòlderlin y Hegel, que tenían cinco años más que él. Posteriormente estudió matemáticas y ciencias naturales en Leipzig, y durante algún tiempo estuvo también en Jena, donde asistió a la cátedra de Fichte. En 1798, a los 23 años de edad, Schelling fue nombrado, a instancias de Goethe, profesor de la Universidad de Jena, donde pasó los años más fecundos de su vida. Mantuvo por entonces estrechas relaciones con los románticos A. W. Schlegel, Tieck y Novalis. Allí se casó con Carolina Schlegel (1803), que se había divorciado de su marido A. W. Schlegel. En este mismo año Schelling pasó a la Universidad de Wurzburgo, donde permaneció hasta 1806, año en que, habiendo sido confiado el gobierno de la ciudad a un príncipe austríaco, se hizo imposible la permanencia de profesores protestantes en la Universidad. Entonces se trasladó a Munich, y allí desempeñó primeramente el cargo de secretario de la Academia de Bellas Artes y luego el de secretario de la Sección de Filosofía de la Academia de Ciencias. Vivió este período de su vida aislado y casi ignorado. Fue amigo del naturalista y teósofo Baader, quien atrajo su atención sobre la obra de Jacobo Boehme. En 1809 murió su esposa, y tres años más tarde contrajo nuevas nupcias con la hija de una amiga de ella. En 1820 Schelling volvió a la enseñanza en Erlangen y en 1827 se incorporó a la Universidad de Munich, donde profesó hasta 1841. Ese año fue llamado para suceder a Hegel en la cátedra de Berlín. Allí dirigió, en cierta forma, la reacción contra el hegelianismo, que se iba perfilando en Alemania. En 1847 interrumpió sus cursos públicos y el 20 de agosto de 1854 moría en Ragaz, Suiza, donde se había trasladado por motivos de salud.

El interés dominante de Schelling se dirige a la naturaleza y al arte; sobre todo en los primeros escritos, que se resienten de la influencia de Fichte, este interés se presenta como predominante. Situada entre el subjetivismo absoluto de Fichte y el racionalismo absoluto de Hegel, la especulación de Schelling tuvo que luchar en dos frentes y, aceptando el mismo principio de la *infinitud,* que era la base de uno y otro, intentó revestir este principio de un carácter de objetividad o de realidad que lo hiciese apto para explicar el mundo de la naturaleza y del arte. Aunque estableció una estrecha amistad con Hegel en su juventud, Schelling consideró terminada esta amistad

cuando Hegel, en el prefacio de la *Fenomenologia del espíritu* (1807), anunció su separación de Schelling. Hegel había colaborado en la "Revista crítica de Filosofía", que Schelling había publicado en 1802-03. Pero el alejamiento de Hegel y, más aún, el éxito que su amigo y rival alcanzaba, le amargaron hasta el punto de provocarle un rencor tal contra él, que dio motivo a Enrique Heme, después de una entrevista con Schelling, para decir: "Si el zapatero Jacob Boehme habló como un filósofo, el filósofo Schelling habla ahora como un zapatero" (*Werke*, ed. 1861, VI, p. 157).

558. SUS ESCRITOS

Esta actitud contribuyó ciertamente a detener la pluma de Schelling después de los primeros años de intensa producción literaria. El primer escrito de Schelling es la disertación *Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi tentamen criticum* (1792), una tentativa de interpretación alegórica del pecado original. Después de un escrito sobre los *Mitos del mundo antiguo* y de otro de crítica neotestamentaria, Schelling publicó su primer ensayo filosófico, inspirado en Fichte, *Sobre la posibilidad de una forma de filosofía en general* (1795). En el mismo año publicó *El yo como principio de la filosofía o lo incondicionado en el saber humano.* Siguieron: *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y criticismo* (1796); *Visión universal de la nueva literatura filosófica* (1797); *Ideas de una filosofía de la naturaleza* (1797); *El alma del mundo* (1798); *Primer proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza* (1799). En 1800 apareció el *Sistema del idealismo trascendental,* que es el escrito más completo y más ordenado de Schelling. En 1800-01, Schelling publicó "La revista de física especulativa", que contiene, entre otros trabajos, su *Exposición de mi sistema.* En 1802 publicó el diálogo *Bruno o el principio natural y divino de las cosas;* y en 1802-03 publicó el "Diario crítico de la filosofía", donde aparecen sus escritos junto con los de Hegel. *Las lecciones sobre el método dei estudio académico* (1803) son una exposición popular de su sistema. A ellas siguieron en 1804 el escrito *Filosofía y religión,* un ensayo *Sobre la relación de lo real y lo ideal en la naturaleza* y otro *Sobre la verdadera relación de la filosofía de la naturaleza con la doctrina de Fichte revisada y corregida* (1806). De 1807 es el discurso *Sobre la relación del arte plástico con la naturaleza.* La dirección teosòfica comienza con el escrito *Indagaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana,* que apareció en 1809. Y con esta obra se puede considerar como concluida la producción literaria que Schelling quiso hacer pública. En efecto, si se exceptúa un escrito contra Jacobi (1812) y otro *Sobre las divinidades de Samotracia* (1815), Schelling no publicó en los últimos cuarenta y cinco años de su vida más que un prólogo a la traducción alemana de los *Fragmentos filosóficos* de Cousin (1834) y los preliminares de su enseñanza en Berlín. Los cursos que dio en Berlín y que representan la última fase que él llamó *positiva,* de su pensamiento, *Filosofía de la mitología* y *Filosofía de la revelación,* fueron publicados por su hijo después de su muerte.

559. LO INFINITO Y LA NATURALEZA

El principio que había asegurado el éxito de la filosofía de Fichte es el del infinito: la infinita actividad que actúa en la conciencia del hombre y explica y determina todas sus manifestaciones, infinita actividad, que aun habiendo sido reconocida por Fichte como trascendente a la conciencia, encuentra siempre en el infinito progreso del saber su imagen adecuada. El reconocimiento y la afirmación del infinito determinaron el entusiasmo que la doctrina de Fichte había suscitado, porque expresaban la aspiración de la época. La filosofía de Kant es una filosofía de lo finito y se mueve, pues, como el mismo Kant sabía muy bien, en el ámbito de la Ilustración. La filosofía de Fichte es una filosofía del infinito dentro y fuera del hombre y abre la época del *romanticismo*. Schelling y los románticos ven claramente que la filosofía de Fichte inicia una nueva dirección o, como ellos dicen, una nueva era de la especulación; y aunque se impacienten muy pronto por dar al principio fichteano nuevos desarrollos, incompatibles con la doctrina de Fichte, no es menos cierto que estos desarrollos arrancan todos de aquel principio del infinito que con la doctrina de Fichte había hecho su clamorosa aparición en filosofía.

Por lo que concierne a Schelling, desde su entusiasta aceptación del fichtismo, intentó dirigirlo a la exposición y defensa de los intereses que más le preocuparon, los naturalisticoestéticos. Desde el principio aplicó con bastante más energía que Fichte el yo absoluto a la sustancia de Spinoza: la sustancia de Spinoza es el principio de la infinitud objetiva; el yo de Fichte es el principio de la infinitud subjetiva. Schelling quiso unir los dos infinitos en el concepto de un absoluto que no fuera reducible al sujeto ni al objeto, porque tiene que ser el fundamento de ambos. Muy pronto advirtió que una pura actividad espiritual (el yo de Fichte) no podría explicar el nacimiento del mundo natural, como un principio puramente objetivo (la sustancia de Spinoza) no podría explicar el origen de la inteligencia, de la razón y del yo. El principio supremo debe ser, pues, un Absoluto o Dios que sea al mismo tiempo objeto y sujeto, razón y naturaleza, es decir, que sea la unidad, la identidad o la indiferencia de ambos. En realidad, si Fichte se dirigió a la naturaleza sólo para descubrir en ella el teatro de la acción moral o para declararla "una pura nada", Schelling se negó a sacrificar la realidad de la naturaleza y con ella la del arte. La naturaleza, según Schelling, tiene vida, racionalidad y, por consiguiente, valor en sí misma. Debe haber en ella un principio autónomo que la explique en todos sus aspectos. Y este principio debe ser idéntico al que explica el mundo de la razón y del yo, o sea la historia. El principio único debe ser a la vez sujeto y objeto, actividad racional y actividad inconsciente, idealidad y realidad. Tal es, en efecto, el absoluto para Schelling.

Cuando Hegel, continuando y llevando al límite la filosofía de la naturaleza de Schelling, llegó a ver en la naturaleza nada más que una manifestación imperfecta y provisional de la razón, quitó a la filosofía de la naturaleza lo que en ella constituía el interés de Schelling: la afirmación de la autonomía y del valor de la naturaleza en sí misma. En manos de Hegel, la filosofía de la naturaleza de Schelling se dirigía contra el mismo Schelling. Pero como, por otra parte, la solución hegeliana tuvo que parecerle al mismo

Schelling consecuencia fatal de las premisas que él mismo había admitido y hecho valer, Schelling se encontró ante un callejón sin salida, y su actividad literaria, iniciada tan brillantemente, se interrumpió de modo imprevisto. En el silencio, no carente de rencor, en que se encerró, iba examinando el principio del que Hegel había partido para llegar a la conclusión de la identidad de lo real y de lo racional. Contra este principio está dirigida la última fase de su filosofía, la llamada *filosofía positiva,* que responde al principio de que la esencia racional no da nunca la existencia y que la razón, por cuanto se desarrolla completamente en sí misma, no alcanza jamás y en ningún punto la realidad positiva. Era la inversión exacta de la tesis de Hegel.

Pero, al mismo tiempo, era la representación de la segunda de las alternativas de la filosofía romántica: aquella según la cual el hombre y su saber, la naturaleza y la historia, son la manifestación o revelación de Dios.

560. LO ABSOLUTO COMO IDENTIDAD

En 1794, inmediatamente después de la publicación del *Concepto de la teoría de la ciencia* de Fichte, Schelling publicó el escrito *Sobre la posibilidad de una forma de filosofía en general* en el que se reconocía en el yo infinito el principio incondicionado de todo saber. Lo incondicionado es el yo; todo lo que es condicionado es no-yo; y puesto que el no-yo es puesto por el yo, todo lo que es condicionado es determinado por lo incondicionado. Esta era, según Schelling, la forma absoluta de todo saber. En 1795, después de la publicación de la *Teoría de la ciencia* Schelling publicó su segundo ensayo, *El yo como principio de la filosofía o lo incondicionado en el saber humano.* La tesis del ensayo es que el yo absoluto debe ser pensado como Spinoza había pensado su sustancia única. Lo incondicionado no puede ser objeto, ni puede ser un sujeto condicionado, o sea, finito, sino que debe ser un sujeto absoluto, que sea causa de sí mismo. Tal sujeto absoluto comprende la realidad entera en su unidad, y es, por eso, el *Uno-todo*, de que hablaba Spinoza: en su absoluta potencia coinciden necesidad y libertad. "Me he vuelto spinozista, escribía Schelling a Hegel con ocasión de este escrito; ¿quieres saber cómo? Para Spinoza el mundo es todo; para mí es todo el yo." En las *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo,* Schelling acentúa aún su spinozismo que, en esta primera fase de su pensamiento, constituye ya una primera, aunque débil barrera, entre él y Fichte. El problema que se plantea en este escrito es cómo sea posible el paso de lo infinito a lo finito, del sujeto al objeto o, en otros términos, cómo sea posible la existencia del mundo. El problema puede ser resuelto sólo reconociendo la identidad o la unidad entre sujeto y objeto; pero esta identidad, a su vez, es pensable como objeto absoluto (cosa en sí) o como sujeto absoluto (sujeto en sí). La primera solución da lugar al dogmatismo (p realismo) y la segunda al criticismo (o idealismo). Los dos sistemas tienen, pues, el mismo problema y el mismo término final, que la identidad de sujeto y objeto. Pero mientras el dogmatismo postula esta identidad como condición absoluta, el criticismo hace de ella una tarea infinita; así pues, mientras aquél implica la ilimitada pasividad del sujeto, éste exige la

ilimitada actividad del mismo. El primero dice: ¡anúlate, cesa de ser! El segundo dice: ¡seas! (*Werke*, sene I, vol. I, p. 335). Si los dos sistemas coinciden en el reconocimiento de la identidad, se oponen en el de la libertad. Sobre este punto el uno niega lo que el otro afirma. Estas afirmaciones de Schelling se alejan ya bastante de las de Fichte por la importancia que, casi involuntariamente, Schelling da en ellas al objeto, o sea, al mundo natural.

El alejamiento aumenta aún más en los ensayos que Schelling publicó en 1797 con el título de *Visión universal de la nueva literatura filosófica.* Si la verdad es el acuerdo del conocimiento con el objeto, el conocimiento es imposible, dice Schelling, si el objeto es una cosa en sí, completamente extraña a él. El conocimiento es posible sólo como identidad de la representación y del concepto; y por esta identidad el objeto es el mismo yo, lo que el yo mismo hace e intuye. Nada es dado en el conocimiento, sino que todo se origina, y se origina del yo. La materia misma nace del espíritu (*Werke*, I, I, p. 374). La conciencia común ve en el conocimiento dos factores, el subjetivo y el objetivo, el concepto y la intuición, la representación y la cosa, que se relacionan entre sí como la copia y el original. Pero la conciencia filosófica reconoce en el original mismo, o sea en el objeto, un producto necesario del espíritu; y en la copia la repetición de este producto. 'El mundo infinito, dice Schelling (*Ib*., 360), no es más que nuestro espíritu creador en sus infinitas producciones y reproducciones." Desde este punto de vista la naturaleza es la *historia del espíritu;* que, como autointuición o autoproducción, es para sí mismo su objeto y fin. Pero la autointuición o autoproducción de la naturaleza es un acto inconsciente que, por lo tanto, aparece al espíritu mismo como un producto. Mediante la vida y la organización la naturaleza tiende a producir la conciencia y la libertad. Los grados de desarrollo de la naturaleza pueden, pues, ser comprendidos sólo como creaciones o productos del espíritu. "La serie de grados de organización y el paso de la naturaleza muerta a la naturaleza viva, revelan claramente una fuerza productiva que se desarrolla gradualmente hasta la completa libertad" (*Ib*., p. 387). Puesto que es inconsciente, la actividad productiva del espíritu no es conocimiento, sino *voluntad.* Mientras el conocimiento depende de la voluntad, la voluntad es independiente del conocimiento y no está condicionada por él. La voluntad es el principio espiritual inconsciente de toda producción, el fundamento de la naturaleza y, en general, de todas las manifestaciones del espíritu. Schelling creyó poder reconocer en ella aquel punto fuera del mundo que Arquímedes necesitaba para poder levantar el mundo. "Fuera del mundo" significa fuera del conocimiento teorético, en la conciencia pura de la actividad, que es el querer (*Ib*., p. 396). Con el reconocimiento del querer como actividad inconsciente, Schelling había puesto el fundamento de su filosofía de la naturaleza.

561. LA FILOSOFIA DE LA NATURALEZA

En los escritos examinados Schelling ha ido elaborando el concepto de lo infinito como absoluta identidad de sujeto y objeto, de espíritu y naturaleza. En esta elaboración la naturaleza, para él, se ha espiritualizado y se ha

transformado en subjetividad o yo; en esto siguió las huellas de Fichte. Pero al mismo tiempo el espíritu se ha subjetivado y se ha convertido en su principio creador o productivo, en actividad inconsciente o querer. Ante los ojos de Schelling este segundo aspecto de lo absoluto adquirió una importancia que no tuvo para Fichte, puesto que Schelling no se propuso, como Fichte, justificar la actividad infinita del yo, sino más bien justificar la infinita actividad de la naturaleza. Los escritos ulteriores tendieron a retrotraer los numerosos descubrimientos científicos de su tiempo en el campo de la química, de la electricidad, del magnetismo y de la biología al concepto de lo absoluto como identidad y a trazar, a través de tales descubrimientos, una visión única y simple del mundo natural como realización y revelación de un absoluto que es al mismo tiempo naturaleza y espíritu, actividad inconsciente y razón.

Las *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797) parten del fenómeno de la *combustión* en la que Lavoisier había descubierto (1783) un fenómeno de oxidación, destruyendo la vieja teoría del flogisto, es decir, una materia especial que interviniese para producir el fenómeno. Schelling se propuso estudiar todas las consecuencias posibles del descubrimiento del oxígeno para la investigación natural, y no sólo en lo relativo a la química, sino también para todo el conjunto de la vida animal y vegetal, a la cual el oxígeno es indispensable *(Ideen,* I, 1; *Werke*, I, II, p. 79). Ya que los fenómenos que acompañan a la combustión son la luz y el calor, estrechamente unidos, Schelling imaginó que podría reducirlos a un fluido elástico único, que creyó hallar en el aire, el cual sería probablemente el medio universal por el que la naturaleza actúa sobre la materia muerta. De este modo volvió sin darse cuenta a una teoría de tipo flogistico. Tuvo mayor fortuna en su intuición de la unidad de la fuerza magnética y de la energía eléctrica, que no creía diferentes entre sí, sino debidas a un principio único, reconociendo al mismo tiempo este principio en la fuerza de atracción v de repulsión de los cuerpos (*Ib.*, 1, 5, p. 156 s.). La atracción y la repulsión son consideradas por él como los principios del sistema natural. En efecto, todo fenómeno natural es efecto de una fuerza que, como tal, es limitada y, por tanto, está condicionada por la acción de una fuerza opuesta; de manera que todo producto natural se origina de una acción y de una reacción, y la naturaleza actúa mediante la lucha de fuerzas opuestas. Si se consideran estas fuerzas como ya dadas en los cuerpos, su acción queda condicionada por la cantidad (masa) o por la cualidad de los cuerpos mismos; en el primer caso las fuerzas obran *mecánicamente* y en el segundo *químicamente;* la atracción mecánica es la *gravitación* y la atracción química es la *afinidad* (*Ib.*, II, 1, p. 187). Si la lucha de las dos fuerzas opuestas se considera en lo que respecta al producto, son posibles tres casos: que las fuerzas estén equilibradas, y tenemos entonces los *cuerpos no vivientes;* que el equilibrio se rompa y se restablezca, y tenemos entonces el *fenómeno químico;* y que el equilibrio no se restablezca y que la lucha de las fuerzas sea permanente, y tenemos entonces la *vida* (*Ib.*, p. 186-187). De esta forma, todo el mundo natural, desde la materia bruta a los organismos vivientes, es reducido a la acción de dos fuerzas originarias, y estas mismas fuerzas son retrotraídas por Schelling a los fundamentos mismos del conocer y, por consiguiente, a la conciencia. La conciencia se origina sólo al

distinguirse de la intuición, es decir, del objeto intuido; y todo lo que se origina de la intuición se presenta al intelecto como un dato, como un producto, que el mismo intelecto analiza y cuyos factores son transformados por él en conceptos y presentados como causas que actúan independientemente de él y de las condiciones subjetivas del conocimiento, o sea, como *fuerzas.* Los *factores de la intuición* valen, pues, para el entendimiento como *fuerzas fundamentales* de la naturaleza. Ahora bien, la intuición se origina en virtud de una actividad originaria e ilimitada en sí, que permanece privada de forma si no resulta limitada, reflejada y rechazada por otra actividad. La dirección de la primera actividad es centrifuga y la de la segunda centrípeta; una actúa repulsivamente y origina el *espacio* que tiende, en efecto, a extenderse desde un punto en todas las direcciones posibles; la otra es atractiva, y origina el punto que se desliza en una sola dirección, el *tiempo;* ambas originan conjuntamente la acción de la fuerza que llena el espacio y el tiempo. Este producto de la intuición se presenta a la inteligencia como un objeto independiente; y se origina así la *materia,* cuyos factores se presentan al entendimiento como constituidos por las fuerzas fundamentales de repulsión y de atracción (*Ib.*, p. 213-227). Pero estas fuerzas materiales no sólo radican, según Schelling, en la intuición, sino que también son a su vez fuerzas intuitivas. La naturaleza misma debe ser, en otros términos, un proceso de intuición y de conocimiento y, por consiguiente, no puro objeto, sino *sujeto-objeto.* En todo producto natural la subjetividad y la objetividad se ponen y se unifican y los modos en que se ponen y se unifican constituyen un proceso de continua potenciación, mediante el cual la identidad de sujeto y objeto se realiza siempre más completamente.

Schelling alcanzó claramente en este punto su doctrina de lo absoluto como identidad, y la obtuvo mediante la filosofía de la naturaleza. El escrito siguiente *Sobre el alma del mundo* (1798), al que da el subtítulo de "Hipótesis de la más alta física para la explicación del organismo universal, está destinado a demostrar la continuidad del mundo organico y del mundo inorgánico en un *todo* que es él mismo un organismo viviente; esto es lo que, según Schelling, entendían los antiguos con la expresión "alma del mundo". Schelling admite que el alma del mundo constituye la unidad de las dos fuerzas opuestas (atracción-repulsión) que actúan en la naturaleza, que el choque de estas fuerzas constituye el *dualismo,* y su unificación la *polaridad* de la naturaleza (*Werke*, I, II, p. 381). Y adelanta la hipótesis de que el alma del mundo se manifiesta materialmente en el fluido que los antiguos llamaban éter, el dualismo es la oposición de la luz y del oxígeno en que se divide el éter, y la polaridad en la fuerza magnética. Pero la tesis fundamental de la obra es que la naturaleza es un todo viviente y que cualquier cosa está provista de vida. "Las cosas, dice Schelling (*Ib.*, p. 500), no son principios del organismo, sino al contrario, el organismo es el principio de las cosas." Y añade: "Lo esencial de todas las cosas (que no son puras apariencias, sino que se entrelazan en una serie infinita de grados de individualidad) es la vida; lo accidental es sólo la clase de vida, y lo que está muerto en la naturaleza no está muerto en sí, sino que es sólo vida apagada." La vida es "el hálito universal de la naturaleza'. Hay una única vida y un único espíritu. El espíritu se distingue del espíritu por su principio

individualizador; la vida se distingue de la vida por la forma de vivir. La vida es respecto al individuo lo que lo universal a lo particular, lo positivo a lo negativo. Todos los seres son idénticos en su principio positivo y distintos en el negativo, y de esto se origina en toda la creación la unidad y la multiplicidad de la vida (*Ib.*, p. 506-507).

Estos conceptos inspiran la más ordenada y completa exposición de la filosofía de la naturaleza de Schelling, el *Primer proyecto de un sistema de la filosofía de la naturaleza* (1799). Aquí la naturaleza se considera explícitamente como lo incondicionado, lo infinito, al que pertenece el ser, pero del que no se puede decir que *es* porque sólo de cada una de sus manifestaciones se puede decir que *es.* El ser de la naturaleza es actividad y cada una de sus manifestaciones es forma determinada o limitación de su actividad originaria. El principio y las leyes que determinan tales determinaciones o limitaciones son indagadas en la naturaleza misma. La naturaleza es, pues, *autónoma* porque se da a sí misma las leyes; y es *autárquica* porque se basta a sí misma en cuanto todo cuanto ocurre en ella se puede explicar con sus principios inmanentes (*Werke*, I, III, p. 17). La infinitud de la naturaleza se manifiesta como impulso a un infinito desarrollo, como infinita productividad; pero importa abstenerse de considerar sus acciones como puros hechos y percibir, en cambio, la acción en la acción misma (*Ib.*, p. 13). Ahora bien, los puntos de interrupción de la infinita actividad de la naturaleza son las *cualidades originarias*, que, por consiguiente, son las manifestaciones negativas de la actividad de la naturaleza. Estas cualidades son *acciones* de un determinado grado y constituyen las unidades indivisibles de la naturaleza, unidades que, desde el punto de vista de la mecánica atomista, aparecen como átomos, pero que desde un punto de vista dinámico han de ser reconocidas como acciones originarias que representan grados distintos de una sola e idéntica actividad. Los cuerpos naturales son combinaciones de estas acciones; el conjunto de estas acciones constituye la *cohesión y* sus límites constituyen la *figura* del cuerpo en el espacio; cohesión y figura son, pues, las dos primeras condiciones de los cuerpos individuales. La formación de los cuerpos, en cuanto es formación de su figura propia, presupone una condición de informidad, porque el paso de una forma a la otra ocurre siempre mediante la pérdida de una forma. Ahora bien, la materia informe es la materia fluida; por consiguiente, todo el desarrollo de la naturaleza se reduce a una lucha entre lo que es fluido y no fluido, entre lo que está falto de forma y la forma (*Ib.*, p. 33). Todas las formas en particular son grados diversos de desarrollo de una única organización absoluta; y esta organización tiende a realizarse cada vez más completamente a través de una cada vez mayor unificación de los productos singulares o acciones. Todo producto, como grado determinado del desarrollo natural, es una tentativa frustrada de conseguir la unificación absoluta de las acciones naturales. Los productos singulares (esto es, los individuos singulares), son tan sólo medios respecto a la tarea a que tiende la naturaleza intrínsecamente. "El individuo, dice Schelling (*Ib.*, p. 51), debe aparecer como un medio y la especie como un fin de la naturaleza —el individuo pasa y la especie permanece— si es verdad que los productos singulares de la naturaleza deben ser considerados como

tentativas frustradas de representar lo absoluto." Por eso el momento supremo de la vida individual es el acto de la *generación,* con el que el individuo cumple el fin de la especie, tras lo cual la naturaleza no tiene ya interés en conservarlo. Cuanto más elevada es la organización individual, mayor es la diferencia de los sexos y, por consiguiente, más incompleto el individuo singular.

Esta concepción por la que todo el mundo de la naturaleza orgánica e inorgánica constituye un todo que va desarrollándose, un organismo vivo que renueva al infinito en cada producto singular la tentativa de realizarse infinitamente, se halla frente a la dificultad de explicar por qué la naturaleza orgánica es condicionada por la inorgánica. La respuesta de Schelling es que la actividad orgánica no es determinada necesariamente por las condiciones físico-químicas (como sostiene el materialismo), ni es enteramente independiente de ellas (como sostiene el vitalismo), sino que más bien es estimulada por ellas. La actividad orgánica es *irritabilidad,* que es síntesis de receptividad y de actividad y, en efecto, la insensibilidad a todos los estímulos exteriores no es más que la muerte. El mundo inorgánico exterior condiciona, pues, la vida orgánica, pero sólo como un estímulo que suscita y limita la actividad productiva del organismo (*Ib.*, *p.* 89).

Por otra parte, la vida inorgánica no es verdaderamente tal, dice Schelling, sino que es ella misma organización y evolución. La diferencia entre lo orgánico y lo inorgánico consiste en lo siguiente: que mientras el primero tiene en sí la propia organización o la propia forma de vida, el segundo está falto de ella y forma parte de una organización que lo comprende. Por eso Schelling procuró establecer las leyes de la organización o evolución de lo inorgánico. Los cuerpos de la naturaleza inorgánica no se producen mediante la reunión de elementos originariamente distintos, o sea, por composición, sino mediante la producción o emanación de una unidad originaria, es decir, por evolución. Ahora bien, organización y evolución significan la misma cosa. Había que decir, por tanto, que también los cuerpos celestes tienen su genealogía y su generación; y que la gravitación, que es la ley fundamental que gobierna su producción, sea el efecto de un proceso de división, de diferenciación, por el que ellos llegan a constituir un sistema jerárquicamente ordenado, en el cual hay una masa central a la que están subordinadas las masas subalternas (*Ib.*, p. 106 s.). En otros términos, la génesis de los cuerpos celestes es el fruto de un proceso sustancialmente análogo a la génesis de los cuerpos vivientes; y Schelling encuentra en esto un motivo para afirmar la unidad de las fuerzas que actúan en todas partes del mundo natural. Ahora bien, las fuerzas universales de la naturaleza son: el magnetismo, la electricidad y el proceso químico, y estas fuerzas son análogas a las tres que actúan en la naturaleza orgánica: sensibilidad, irritabilidad y reproducción. Del magnetismo universal brota la sensibilidad; del proceso eléctrico, la irritabilidad, y del químico, la reproducción, que es actividad formativa. La polaridad, definida por Schelling como "la identidad en la duplicidad y la duplicidad en la identidad", es la causa del magnetismo y de la sensibilidad y constituye su afinidad. Como tal, es la fuente universal y dinámica de la actividad v,

por consiguiente, también "la fuente de vida en la naturaleza" (*Ib.*, p. 19).

En un escrito bastante más breve, *Introducción al proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza* (1799), Schelling determina la relación entre la filosofía de la naturaleza y la investigación experimental. Esta, por su cuenta, no puede alcanzar nunca valor de ciencia. La naturaleza es *a frión,* en el sentido de que cada una de sus manifestaciones es determinada con anticipación por su totalidad, por la idea de naturaleza en general (*Werke*, \, III, p. 279). "El experimento, dice Schelling (*Ib*., p. 176), es una pregunta hecha a la naturaleza, a la que la naturaleza está obligada a contestar." Pero no se sale de la duda y de la oscuridad si no se está iluminado y dirigido por una concepción general de la naturaleza. Por consiguiente, sólo ' la física especulativa, que es el alma de los verdaderos experimentos, ha sido y es la madre de todos los grandes descubrimientos en la naturaleza" (*Ib*., p. 280).

Mas a todo esto la filosofía de la naturaleza había alejado bastante a Schelling de la posición de la fichteana teoría de la ciencia, de la que había partido o había creído partir. En un escrito del año 1800, *Deducción universal del proceso dinámico,* reivindica contra Fichte el valor autónomo de la naturaleza. La naturaleza no es un simple fenómeno, sino una realidad que tiene su fundamento en sí misma y cuyo desarrollo precede a la conciencia y la condiciona *(Werke,* I, IV, p. 76). En otro escrito de 1801, *Sobre el verdadero concepto de filosofía de la naturaleza,* Schelling afirma que la naturaleza, como autoproducción o autodesarrollo, es el puro sujeto-objeto y como tal se presenta y se manifiesta en la conciencia, que es sólo un grado mas alto de la subjetividad natural. "Para mí, dice Schelling *(Werke*, I, IV, p. 86), lo objetivo es al mismo tiempo ideal y real; estas dos cosas no están nunca separadas, sino que están originariamente unidas también en la naturaleza. Lo ideal-real se vuelve objetivo sólo a través de la conciencia que nace de él y en la que lo subjetivo se eleva a su más alto poder." Finalmente, en un escrito de 1806, *Exposición de la verdadera relación de la filosofía de la naturaleza con la doctrina de Fichte revisada y corregida,* Schelling ataca la filosofía religiosa de Fichte expuesta en la trilogía *Caracteres peculiares del tiempo presente, La esencia del docto* y la *Introducción a la vida feliz,* trilogía a la que llama irónicamente "el infierno, el purgatorio y el paraíso de la filosofía de Fichte". Le reprocha a Fichte que considere la naturaleza en el mismo sentido que el mas cerril y desvariado asceta, es decir, como pura nada, o desde un punto de vista meramente mecánico y utilitario, como un medio del que se vale el yo para realizar su libertad. Fichte no tuvo la suficiente alteza de miras para comprender la vida dinámica de la naturaleza y la belleza del mundo *(Werke,* I, VII, p. 94 y 103). En este punto, verdaderamente, no podía ser más radical la antítesis entre Fichte y Schelling, dado el gran alejamiento de los intereses espirituales en que cada cual se movía. Schelling reconocía cada vez con mayor claridad en la naturaleza la realidad incondicionada y al mismo Dios. En el apéndice a la *Introducción a las ideas* (1803), y, más aún, en los *Aforismos* (1805-1806-1807), sostiene el carácter divino de la naturaleza y la identifica con Dios. Dios es razón, y la razón de Dios se

identifica con las ideas de Dios. Pero las ideas de Dios son todo; así pues, Dios es *todo,* es la totalidad del devenir, que se realiza en infinitas formas. "lo absoluto no es sólo un quererse a sí mismo, sino un querer en infinitos modos, o sea, en todas las formas, en todos los grados y en todas las potencias de la realidad. La expresión de este eterno e infinito querer es el mundo" (*Werke*, I, II, p. 362). La relación entre el mundo de las ideas divinas y el mundo sensible es la relación entre lo infinito y lo finito. "La forma de objetivación de lo infinito en lo finito como forma de manifestación de lo en sí o de la esencia, es la corporeidad en general. En cuanto las ideas se presentan en la objetivación de lo finito, son necesariamente corpóreas; en cuanto en esta relativa identidad se presentan, sin embargo, como formas del todo, en su manifestación son ideas y son cuerpos, y al mismo tiempo mundos, o sea, cuerpos celestes. El sistema de los cuerpos celestes no es, por tanto, otra cosa que el reino de las ideas, visible y conocible por lo finito" *(Werke,* I, II, p. 187).

562. LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL

El reconocimiento del valor autónomo de la naturaleza y, por consiguiente, de lo absoluto como identidad o indiferencia de la naturaleza y espíritu, lleva a Schelling a admitir dos posibles direcciones en la investigación filosófica: una, *filosofía de la naturaleza,* encaminada a mostrar cómo la naturaleza se resuelve en el espíritu; la otra, *filosofía trascendental* tendente a mostrar cómo el espíritu se resuelve en la naturaleza. Puesto que no hay una naturaleza que sea puramente naturaleza (o sea, pura objetividad) ni hay un espíritu que sea puramente espíritu (o sea, pura subjetividad), una indagación hecha sobre la naturaleza habrá de llegar necesariamente al espíritu y una investigación sobre el espíritu habrá de llegar necesariamente a la naturaleza. Schelling se había ocupado de la primera investigación en los escritos hasta aquí examinados de filosofía de la naturaleza; la segunda indagación la intentó en la obra: *Sistema del idealismo trascendental,* publicada en 1800. En esta obra parte, como Fichte, del yo o autoconciencia absoluta; pero reconoce en seguida en el yo una dualidad de fuerzas. Si el yo, al producir (y por consiguiente al limitarse mediante el objeto producido), fuera consciente de producir, no existiría para él un objeto a él opuesto, porque este objeto se le revelaría inmediatamente como su misma actividad. Pero el acto en que el yo produce el objeto intuyéndolo y el acto con que se hace consciente del objeto reflexionando, son dos actos diferentes. El segundo acto encuentra al objeto ya producido y lo considera, por tanto, extraño. El primer acto, el de la producción o intuición, es, pues, *inconsciente*. Schelling distingue en el yo una *actividad real* que produce el objeto y una *actividad ideal* que lo percibe y se hace consciente de él. Pero como la actividad real (imaginación productiva) no es consciente de producir, la actividad ideal siente el objeto como algo extraño, como no puesto por él y, por tanto, externo. La realidad se identifica, pues, con la producción inconsciente, la idealidad con el conocimiento del producto y con la conciencia (filosófica, no originaria)

del producir. El carácter inconsciente de la producción originaria que el yo hace del objeto, funda, según Schelling, la realidad del conocimiento. "Destruiría la realidad del conocer, dice (*Werke*, I, III, p. 408), sólo un idealismo que hiciera surgir la originaria limitación libre y conscientemente, donde el idealismo trascendental nos hace ser tan poco libres en relación con la limitación misma cuanto podría desear el mismo realista." El yo siente, si encuentra en sí algo que se le oponga, una negación de su actividad, una real pasividad. Y hasta aquí su actividad es real, o sea, productiva. Pero no puede tener conciencia de lo que siente como de una sensación propia, sino por una actividad suya que prosiga más allá del límite constituido por la misma sensación. El empirismo, dice Schelling, explica la pasividad del yo, no la actividad por la que se hace consciente de sí mismo y vuelve a sí mismo, refiriendo a sı la misma sensación exterior. Esta actividad se explica claramente sólo si, después de haber advertido en la misma sensación la *actividad limitada* (como producente) del yo, se reconoce que ella prosigue idealmente más allá del límite, precisamente en el mismo acto por el que lo pone. De tal modo el yo real *finito* (como limitado por el objeto sentido) y el yo ideal *infinito* (porque prosigue más allá del límite constituido por el objeto) se identifican y hacen un todo único. Esta identificación no es, sin embargo, un acto inmóvil, sino un suceso que se reproduce hasta el infinito. "El yo como sujeto de actividad infinita es dinámicamente (potencialmente) infinito; la actividad misma, en cuanto es puesta como actividad del yo, se hace finita; pero en cuanto se hace finita se extiende nuevamente más allá del límite; en cuanto extensa es también limitada de nuevo y este suceso perdura hasta el infinito" (*Ib.*, p.,432).

Que el yo produzca de tal modo todas las cosas es la conclusión a que llega la reflexión filosófica libremente, pero que no pertenece al acto originario del yo: en el que, por consiguiente, persiste la actividad inconsciente, aun cuando la reflexión filosófica demuestre la completa derivación de las cosas del yo. El reconocimiento de una *cosa en si*, extraña y opuesta al yo, que como tal intervenga desde el exterior en la limitación del yo y en la determinación de su pasividad, pertenece a aquella condición del yo en la cual éste no se ha elevado aún a la reflexión filosófica. En cambio, para esta última "la cosa en sí no es más que la sombra de la actividad ideal, sobrepasando el límite, sombra que por medio de la intuición se devuelve al yo y que, por consiguiente, es un producto del yo" (*Ib.*, p. 422). Ahora bien, si se considera el eterno cambio de la actividad real finita y de la actividad ideal infinita, en relación al producto de esta actividad, se ve que este producto refleja en sí a entrambas. El producto de la actividad del yo es la *materia; y* ya se ha visto por la exposición de la filosofía de la naturaleza que, en efecto, los factores de la materia, de las *fuerzas* que la constituyen, son los mismos factores de la intuición productiva. Esta marca esencial de la filosofía de la naturaleza, Schelling la justifica ahora. Como en la actividad del yo, por la que el producto es construido, hay un aspecto que tiende a lo infinito, así uno de los factores de la materia es una fuerza expansiva infinita (atracción); y como la otra actividad del yo es una actividad limitada, que contrasta con la primera, así existe en la materia una fuerza opuesta negativa e inhibitoria (la repulsión).

La acción recíproca de estas fuerzas explica (como se ha visto en el párrafo anterior) la constitución de todas las fuerzas fundamentales de la naturaleza.

Pero lo que ahora Schelling quiere aclarar es que la construcción de la materia *procede de igual forma* en la construcción que el yo hace de sí mismo, y forma un todo con ella. Como la materia es paralela al acto por el que el yo siente y se intuye como siente elevándose a la inteligencia, así el mundo orgánico es paralelo al acto por el que el yo, como inteligencia, se intuye a sí mismo en la variedad de sus manifestaciones y trata de conducir estas manifestaciones a un todo orgánico, a un *organismo*.

El mundo de la organización es el producto de un acto de reflexión a la segunda potencia del acto por el que la inteligencia, después de haber reflejado el objeto sentido *(primera fase)* se refleja sobre sí misma reconociéndose en la misma organización a la que en este acto da lugar *(segunda fase).* En esta segunda fase la inteligencia se reconoce en la misma organización que es su producto, o sea, se vuelve cuerpo orgánico (organismo humano) en el punto más alto de la organización misma. La *tercera fase* será aquella en que la inteligencia se hace consciente de la pura forma de su actividad, separándola, con la *abstracción trascendental* de cualquier materia. "En cuanto el yo produce de por sí toda cosa, y no sólo éste o aquel concepto o la forma del pensamiento, sino todo uno e indivisible saber, es *a priori.* Pero en cuanto somos inconscientes de este producir, no hay nada en nosotros *a priori*, sino todo *a posteriori" (Ib., p.* 528-529). Pero no podemos hacernos conscientes de que todo sea *a priori* si no separamos el acto de producir del producto. En esta separación (abstracción trascendental) se pierde todo elemento material y no queda más que la pura forma, que es precisamente el *a priori.* Sin embargo, el único *a priori* es verdaderamente la actividad inconsciente. "No los conceptos, dice Schelling, sino nuestra propia naturaleza y todo su mecanismo es lo innato en nosotros. Esta naturaleza es una naturaleza determinada y actúa de determinada manera, pero de un modo completamente inconsciente, porque ella no es más que este actuar; el concepto de este actuar no está en ella, porque, de lo contrario, desde su origen, debería ser algo diferente de este actuar; y si llega a ella, llega sólo merced a un nuevo acto que toma por objeto propio el primero" (*Ib.*, p. 529). La tercera fase es, pues, la de la filosofía.

Ahora bien, la filosofía, que (como se ha visto) consiste en el acto por el que la inteligencia se independiza de cualquier objeto y se reconoce en su pura forma, es posible sólo por medio de la voluntad. La voluntad es, en efecto, la autodeterminación de la inteligencia en cuanto prescinde de los objetos (*Ib.*, p. 533). Schelling introduce, pues, la voluntad sólo como principio de la reflexión filosófica. Sin embargo, ella exige la existencia de otros seres inteligentes. Efectivamente, la autodeterminación de la inteligencia, separando la inteligencia misma de cualquier limitación objetiva, haría de ella una actividad ilimitada (que como tal no podría querer nada de particular) si no se diera al mismo tiempo el reconocimiento de otras actividades libres, de otros actos de inteligencia, que limiten la autodeterminación de la inteligencia misma (*Ib.*, p. 547). "En virtud de la originaria autointuición de mi libre actividad, esta libre actividad puede ser puesta sólo cuantitativamente, es decir, sólo dentro de limitaciones, las

cuales, siendo la actividad libre y consciente, son posibles únicamente por obra de inteligencias fuera de mí; así que yo, en las influencias de las inteligencias exteriores a mí, no discierno más que los límites originarios de mi propia individualidad, y tendría que intuirla también aunque efectivamente no hubiese para mí otras inteligencias" (*Ib.*, 550). La existencia de estas otras inteligencias garantiza, además, la realidad independiente del mundo. "Para el individuo las otras inteligencias son como los eternos apoyos del universo, otros tantos espejos indestructibles del mundo objetivo' (*Ib.*, p. 556).

563. LA HISTORIA Y EL ARTE

Lo absoluto o Dios, como identidad o indiferencia de dos fuerzas, una subjetiva, espiritual o ideal, o sea consciente, y la otra objetiva, natural y real, o sea inconsciente, se halla y se manifiesta en el dominio que es propio de la libertad humana, en el de la historia. El hombre no es libre en cuanto se identifica con lo absoluto, que es superior a la misma libertad, ni es libre en cuanto es pura objetividad natural, porque como tal es simplemente determinado; es libre sólo en cuanto oscila entre la subjetividad y la objetividad y se refiere al principio absoluto de ambas. "Si sólo reflexiono sobre la actividad objetiva como tal, en el yo existe sólo la necesidad cultural; si sólo reflexiono sobre la actividad subjetiva, en el yo existe sólo el absoluto querer que por su naturaleza no tiene por objeto más que la autodeterminación en sí; pero si reflexiono sobre la actividad que va más allá de una y otra y que determina al mismo tiempo la subjetiva y la objetiva, en el yo hay albedrío y con él libertad de querer" (*Ib.*, p. 578-579). La libertad humana es, pues, la síntesis de necesidad y libertad y el dominio en que se manifiesta y se realiza esta síntesis es el de la historia.

La historia es para la filosofía práctica lo que la naturaleza es para la filosofía teórica. Por consiguiente, hay en ella el mismo desarrollo orgánico, el mismo incesante progreso que Schelling descubrió en el mundo natural; desarrollo orgánico y progreso que hacen de la historia un plan providencial que va realizándose gradualmente en el tiempo. "La libertad tiene que ser necesidad, la necesidad tiene que ser libertad, dice Schelling (*Ib.*, p. 594). Ahora bien, la necesidad, en oposición a la libertad, no es más que el inconsciente. Lo que hay en mí de inconsciente, es involuntario; lo que es consciente, es obra de mi querer. Que en la libertad debe encontrarse la necesidad, significa, pues, que mediante la misma libertad, y mientras yo creo actuar libremente, tiene que nacer de forma inconsciente, o sea sin mi cooperación, lo que yo no me proponía." Del juego libre y aparentemente desordenado de las voluntades individuales se delinea progresivamente, a través de la historia, un plan ordenado y armónico, por obra de la actividad inconsciente que actúa en él. "Este eterno inconsciente que, igual que el eterno sol en el reino de los espíritus se esconde en su propia luz serena, y aun no transformándose nunca en objeto, imprime su identidad a todas las acciones libres, es el mismo para todas las inteligencias, es la raíz invisible de la cual todas las inteligencias son sólo potencias, y es el eterno intermediario entre lo subjetivo, que se determina a sí mismo en nosotros, y lo objetivo o

intuyente, como también el fundamento de la conformidad a la ley en la libertad y de la libertad en la conformidad a la ley propia de lo objetivo" (*Ib.*, p. 600). La historia es como un drama en el que todos recitan su papel con plena libertad y según su propio capricho, y al que sólo el espíritu del poeta da unidad de desarrollo. Pero el poeta de la historia —lo absoluto o Dios— no es independiente de su drama; mediante la libre acción de los hombres, él mismo actúa y se revela, de modo que los hombres son colaboradores de toda la obra e inventores del papel especial que recitan (*Ib.*, p. 602). Volviendo a tomar este concepto de la historia en las *Lecciones sobre el método del estudio académico* (1803), Schelling lo determinaba señalando respectivamente en el Estado y en la Iglesia la expresión real e ideal de la armonía perfecta de necesidad y libertad. En el Estado perfecto lo que es necesario es al mismo tiempo libre y recíprocamente; y lo mismo sucede subjetiva o idealmente en la Iglesia. La unidad del Estado y de la Iglesia constituye el Estado absoluto que Schelling vislumbra en la Monarquía (*Werke*, I, p. 314).

Ya se ha visto como Schelling, cuando quiso explicar la identidad de libertad y de necesidad en la historia, recurrió a la imagen de Dios como poeta creador de la historia. Y para él, en realidad, la poesía y en general el arte es el único órgano que permite discernir la identidad de sujeto y objeto, de ideal y real, de consciente e inconsciente, de libertad y necesidad, que constituye lo absoluto. El artista se lanza a su creación por una fuerza inconsciente que lo inspira y lo entusiasma: fuerza que le obliga a expresar o escribir cosas que ni el mismo penetra enteramente y cuyo significado es infinito (*System, Werke,* I, III, p. 617). Si el arte se debe a la acción de dos actividades diferentes entre sí, el genio no es ni una ni otra, sino que está por encima de ambas. Si se llama arte a la actividad consciente, que es en realidad sólo una parte de la actividad estética, hay que reconocer en la poesía el elemento inconsciente que es su otra parte esencial, la que no se puede obtener con el ejercicio ni se puede aprender de ninguna manera (*Ib.*, p. 618). Precisamente por este último elemento el carácter fundamental de la obra de arte aparece como una *infinitud inconsciente*, síntesis de naturaleza y libertad. La mitología griega, por ejemplo, encierra en sí un significado infinito y símbolos para todas las ideas, sin que se pueda atribuir al pueblo que la creó una intención consciente dirigida a este fin (*Ib.*, p. 619-620). Lo mismo se puede decir de cualquier obra de arte. Esta realiza la unificación de lo consciente y lo inconsciente *después* de su separación, y en esto se distingue del producto orgánico que presenta estas dos fuerzas aún indivisas, *antes* de su separación. El producto de la naturaleza orgánica es, pues, bello sólo accidentalmente y no necesariamente; y Schelling invierte la regla artística de la imitación de la naturaleza, afirmando que no es la hermosa naturaleza la que da la regla al arte, sino al contrario, lo que el arte produce en su perfección es principio y norma para la valoración de la belleza natural (*Ib.*, *p.* 622).

La intuición estética, lo mismo si actúa en la obra del genio, que es siempre genio estético, que si se manifiesta en la ciencia, es el verdadero órgano de la filosofía. Es la intuición intelectual transformada a su vez en objeto de intuición y tiene, por consiguiente, una validez universal que la intuición intelectual, propia del filósofo, no posee. "La filosofía alcanza

ciertamente el punto más alto; pero a este punto no lleva más que un fragmento del hombre. El arte lleva a todo el hombre, tal como es, hacia el conocimiento del punto más alto, y en esto consiste la eterna diversidad y el milagro del arte" (*Ib.*, p. 630). Con esta doctrina de Schelling, el arte adquiere, por primera vez en la historia de la filosofía, un significado universal y total. Kant había visto en el arte una actitud posible del hombre frente a la naturaleza: Schiller la forma total originaria y suprema del hombre. Schelling ve en ella la vida misma de lo Absoluto, y la raíz de toda realidad. La exaltación romántica del valor del arte se orientará precisamente, como veremos, a esta idea fundamental de Schelling, que tomará y desarrollará bien pronto A. W. Schlegel.

Entre tanto, Schelling reemprendía y desarrollaba su doctrina en un curso de *Filosofía del arte* que dio en Jena en los años 1802-04 y en Wurzburgo en 1805, y que quedó inédito. En él reanuda y desarrolla en forma de teoremas concatenados el principio de que "el universo está en Dios como absoluta obra de arte y como eterna belleza" (*Werke*, I, V, p. 385). El arte presenta las cosas tal como son en sí mismas, es decir, en lo absoluto cual formas absolutas de las cosas; y la inmediata causa de todo arte es Dios mismo. Ahora bien, las formas de las cosas que el arte descubre y presenta son las *ideas,* y estas últimas, como imágenes de lo divino, cuando se consideran como reales aparecen como *divinidad.* Las ideas son Dios mismo en una forma particular, pues cualquier idea es Dios, pero un Dios particular. De aquí deriva que las que para la filosofía son ideas, para el arte son divinidades, y recíprocamente (*Ib.*, § 28, p. 390-91). Ahora bien, el mundo de las divinidades no es objeto del entendimiento o de la razón, sino sólo de la fantasía y constituye en su conjunto la *mitología.* La mitología es, pues, la condición necesaria y la materia prima de todo arte (*Ib.*, § 38, p. 405). Así como el desarrollo cósmico se escinde en el dominio de la naturaleza y en el del espíritu, asimismo la mitología y el arte, que lo expresan en su forma absoluta, se dividen en una corriente real y en una corriente ideal. La mitología realista alcanza su más alta cima con los griegos y la mitología idealista alcanza la plenitud de los tiempos con el cristianismo. La esencia de la poesía griega consiste en haber compenetrado de tal forma lo finito y lo infinito que hace imposible toda simbolización de uno por parte del otro y en haber alcanzado la forma perfecta o absoluta de la poesía (*Ib.*, p. 422). La esencia del cristianismo es el concepto de la historia del mundo como liberación del mundo y del hijo de Dios como símbolo de la eterna humanización de Dios. De esta idea deriva el reino de Dios en la Tierra, representado por la Iglesia y simbolizado en el culto. La Iglesia católica y su culto aparecen así a Schelling como una "viviente obra de arte" (*Ib.*, p. 434). Como la mitología, también el arte se desarrolla en una dirección real y en una dirección ideal. La dirección real está constituida por las artes figurativas y la dirección ideal por la poesía. Las artes figurativas son la música, la pintura y la plástica, que comprende la arquitectura, el bajo relieve y la escultura. El arte poética se divide en lírica, épica y dramática, que comprende la comedia y la tragedia. La música se halla entre las artes figurativas porque su esencia, que es el ritmo, es la primera y más pura forma del movimiento del universo; y bajo este

aspecto Schelling ve en el sistema solar la expresión de todo el sistema de la música (*Ib*., p. 503).

564. LA ORIENTACIÓN RELIGIOSOTEOSOFICA

En 1801, Schelling publicó una nueva *Exposición de mi sistema filosófico* siguiendo el método geométrico de Spinoza. En ella, en lugar de comenzar por el yo, como en el sistema del idealismo trascendental, Schelling parte de la razón, definida desde un principio (*Darstellung meines Systems* § 1) como "indiferencia total de lo subjetivo y lo objetivo". Esta indiferencia se explica luego como identidad, y la identidad misma es entendida (§ 32) no como causa del universo, sino como el universo mismo. En cuanto a la identidad absoluta, que representa la infinitud autoconsciente de la vida divina, los fenómenos particulares constituyen la diferencia cuantitativa entre lo subjetivo y lo objetivo (§ 37). La materia es la totalidad relativa, la primera manifestación de la identidad absoluta; y Schelling parte de este supuesto para deducir las fuerzas particulares de la materia. En 1802, en un diálogo titulado *Bruno o el principio divino y el principio natural de las cosas,* Schelling presentaba en forma popular su concepto de la divinidad como artífice del mundo, y del mundo como devenir de la revelación divina. El diálogo muestra ya los signos del creciente interés de Schelling por el problema religioso, que abordó poco después en el escrito *Filosofía y Religión.* La unidad de filosofía y religión es sólo posible si hay un conocimiento inmediato de lo absoluto. Pero el conocimiento inmediato de lo absoluto no está fuera de lo absoluto: es lo absoluto mismo en su autoobjetivación y autointuición. Esta autoobjetivación de lo absoluto es el proceso intemporal de su revelación, lo que Fichte llama "la verdadera teogonia trascendental", es decir, el nacimiento de un mundo de ideas que es la condición de todo conocer (*Werke*, I, VI, p. 35). ¿Cómo de este mundo puramente ideal nace el de la materia? Si este mundo se considera dependiente de Dios, ¿no se hace entonces de Dios la causa de la imperfección y del mal que encierra? (*Ib*., p. 47).

En estas preguntas se descubre ya una nueva orientación de la especulación de Schelling. Este, hasta ahora, había apreciado en la materia sólo vida, perfección y belleza, y, por consiguiente, no había sentido en ningún caso la exigencia de separarla de alguna manera de la vida divina, insistiendo siempre en la tentativa de deducirla de la misma naturaleza de Dios. Esta deducción es ahora declarada imposible. Schelling admite que el mundo de la materia es fruto de una caída, de un alejamiento de la vida divina; y se apoya explícitamente en Platón. Dios implica la *posibilidad* de esta caída, y la implica no en su naturaleza absoluta, sino en la imagen originaria que le es propia en cuanto se intuye o se objetiva, imagen que esta dotada, como El mismo, de libertad (*Ib*., p. 39). La posibilidad de la caída no significa su realidad; esta realidad es fruto de la libertad de la imagen en que Dios se revela y se reitera al mismo tiempo, dando lugar a la naturaleza finita, es decir, al mundo material. El cual, por esto, después del alejamiento de Dios, tiende a volver a El,

justificando con este retorno su caída y su alejamiento. De este modo, la historia es una epopeya representada poéticamente en el espíritu de Dios; la *Ilíada* es el alejamiento de las cosas de Dios y la *Odisea* su retorno. Y en este retorno está la verdadera inmortalidad, que no es nunca inmortalidad individual porque el individuo, como finitud, es por sí mismo alejamiento y castigo; pero es *palingenesia,* o sea, disolución del mundo sensible y su resolución total en el mundo espiritual (*Ib*., p. 62-64).

En el espíritu de esta doctrina, que reproduce viejas especulaciones de la patrística, se mueven las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos que se le refieren,* que Schelling publicó en 1809. Hegel, en el prefacio de la *Fenomenología del espíritu* (1807), había criticado con dureza el concepto schellingiano de lo absoluto como identidad o indiferencia, hallando en él un ' abismo vacío" en que se pierden todas las determinaciones concretas de la realidad, y comparándolo con la noche "en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos". En resumen, Hegel mantenía que lo absoluto de Schelling está falto de vida y concreción interior y, por tanto, es incapaz de valer como principio explicativo de cualquier realidad. Las *Investigaciones* son una respuesta, si bien parcial, de Schelling a las objeciones de Hegel. Schelling se propone en ellas demostrar; 1.º, que lo absoluto, aun considerado como identidad, implica articulación interior y, por tanto, vida y devenir; 2.º, que lo absoluto así entendido se presta a justificar la existencia humana como libertad y moralidad.

En el primer punto Schelling hace suyas algunas tesis de Jacobo Böhme (vol. II, § 371). En Dios existe no sólo el *ser,* sino, como fundamento de este ser, un *sustrato* o *naturaleza* que es distinto de El y que constituye un oscuro anhelo, un deseo inconsciente de ser, de salir de la oscuridad y de alcanzar la luz divina (*Werke*, I, VII, p. 359). Ahora bien, en Dios el ser y el fundamento, la inteligencia y la voluntad, están unidos y armonizados; en el hombre pueden estar separados. "Si en el espíritu del hombre, dice Schelling, la identidad de los dos principios fuese tan indisoluble como en Dios, no existiría ninguna distinción, o sea, que Dios como espíritu no se revelaría. Esta misma unidad que en Dios es inseparable, tiene que ser separable en el hombre, y tal es la posibilidad del bien y del mal' (*Ib*., p. 364). El hombre puede permanecer unido al querer tenebroso, que es lo individual, y negarse a conducir su voluntad a la luz del ser de Dios, es decir, hacerla universal. En esto reside la posibilidad del pecado y del mal. Esta posibilidad se traduce en realidad por una solicitación o tentación que en el hombre proviene del mismo fundamento de Dios, por lo cual tiene una voluntad propia diferente de la de Dios. El querer del amor y el querer del fundamento son dos quereres distintos, cada uno de los cuales es de por sí; pero el querer del amor no puede contraponerse al querer del fundamento ni suprimirlo, porque de lo contrario tendría que contraponerse a sí mismo. Efectivamente, el fundamento tiene que actuar para que pueda haber amor, y ha de actuar independientemente de él para que éste exista realmente (*Ib*., p. 375). La misma exigencia de la revelación de Dios exige la acción independiente y la acción contrapuesta del fundamento. Así la

posibilidad humana de pecar está fundada en la misma *naturaleza* de Dios, aunque no en el mismo Dios. Y el hombre se decide por el bien o por el mal precisamente en el acto en que emerge, con la creación, de esta naturaleza. Cada cual *actúa* conforme a lo que es; pero *es* conforme a lo que decidió ser cuando se formó en el fundamento de Dios. De aquí deriva la inconsciente e irresistible inclinación al mal que se manifiesta en algunos hombres; éstos, sin embargo, son igualmente libres y responsables de sus acciones, por la elección que han hecho de su ser en el acto de la creación.

Schelling pone así en Dios, como en las criaturas que de El proceden, dos principios; y más allá y antes que ellos como principio originario, admite también la *indiferencia,* de la que se había servido antes igualmente para definir la naturaleza de Dios. El principio originario es la indiferencia entre lo real y lo ideal, las tinieblas y la luz, lo inconsciente y lo consciente y, en cuanto indiferencia, es extraño a su oposición y la hace posible (*Ib*., p. 407). Schelling procuró llenar de vida concreta y articulada el vacío de la indiferencia que Hegel le había reprochado; pero lo consiguió sólo a costa de hacer de la indiferencia una dualidad de principios y de determinar esta dualidad con la oposición problemática y puramente humana del bien y del mal.

565. LA FILOSOFIA POSITIVA

Las *Investigaciones* (1809) interrumpen la actividad literaria de Schelling, quien desde esta fecha se encierra en un silencio desdeñoso, presenciando el triunfo de Hegel que identificaba resueltamente la realidad y la razón y desenvolvía sobre este fundamento todas las partes de un sistema rígidamente organizado y completo. Schelling rompió su silencio sólo tres años después de la muerte de Hegel con una publicación ocasional, con un breve prólogo a la traducción alemana de los *Fragmentos filosóficos* de Cousin (1834). Pero ya en este escrito se descubre la nueva dirección de su filosofía, que él llamó positiva y que expuso en los cursos, dejados inéditos, dados en la Universidad de Berlín.

Schelling no había llegado nunca a identificar lo real con lo racional. Aun designando lo absoluto con el nombre de yo o de razón, había incluido siempre en él una referencia a la realidad, al objeto, a lo existente como tal y, por consiguiente, lo había considerado siempre como indiferencia de idealidad y de realidad. La doctrina de Hegel le parece, pues, una caricatura, una exageración unilateral de su propio sistema. Hegel destruyó la distinción entre lo lógico y lo real, puso lo lógico en lugar de lo real, lo redujo todo al concepto y pretendió derivar de éste roda la realidad, tanto la existencia del mundo como la de Dios. Este procedimiento es imposible, según Schelling. Se puede comenzar, cierto es, un sistema de filosofía con un principio puramente racional. "Pero del mismo modo que todas las formas que se llaman *a priori* expresan sólo c! lado negativo del conocimiento, sin el cual no es posible el conocimiento, y no el lado positivo, por e! cual nace, de aquí que su carácter de universalidad y de necesidad resulta ser sólo un carácter

negativo; del mismo modo, aquel *prius* absoluto que, en su universalidad y necesidad es sólo lo que no puede no concebirse, o sea, el ser en sí, no es sino el carácter universal negativo, aquello sin lo cual nada existe, pero no es aquello por lo que cualquier cosa existe (*Werke*, I, X, p. 201 s.).

Esta distinción entre las condiciones *negativas* sin las que nada puede existir, y las condiciones *positivas* por las que existe cualquier cosa en realidad, constituye el principio que anima los dos cursos de Schelling sobre la *Filosofía de la mitología y* sobre la *Filosofía de la revelación.* Las condiciones negativas son las formas necesarias del ser y del pensamiento. Si el ser es (existe), no puede ser ni puede ser pensado sino de tal o cual modo: estas formas constituyen una necesidad del pensamiento y expresan aquello sin lo cual no se puede pensar; conciernen al *quid sit,* a la esencia de la realidad. En cambio, la condición positiva, por la que el ser existe, es la creación, la voluntad de Dios de revelarse, y de esta voluntad completamente incondicional y libre depende el que en realidad exista cualquier cosa; sólo se refiere al *quoa sit*, la existencia. La identidad de pensamiento y ser vale sólo en relación con la esencia, nunca en relación con la existencia *(Werke,* II, III, p. 57 s.). La filosofía negativa o racional llega a determinar las posibilidades o *potencias* del ser. Estas posibilidades son tres: la primera, puramente negativa, es el simple poder ser; la segunda, positiva, es el deber ser necesario (*müssen*); la tercera, que une las dos primeras, es el deber ser obligatorio (*sollen*). Schelling identifica estas tres potencias respectivamente con la causa material, la causa eficiente y la causa final de Aristóteles *(Werke,* II, I, p. 286 s.; 302 s.; 317 s.; 335 s.). El principio que unifica estas tres potencias es lo que Aristóteles llamó la sustancia o el fundamento, el *quoa quid erat esse.* En el ámbito de la misma filosofía negativo-racional se sitúa, sin embargo, la distinción entre posibilidad y realidad, entre esencia y existencia; y la realidad y la existencia son introducidas con la consideración de la razón activa autoconsciente, que Aristóteles llamó *nous y* Fichte ha llamado *yo.* El yo, al principio, quiere ser semejante a Dios y competir con Dios, y de aquí nace el mito de Prometeo. Después se subordina al propio Dios y ante El se reconoce como nada. En este reconocimiento la filosofía racional alcanza su cima. En la autonegación del yo se halla el límite constituido por una realidad auténtica: un Dios existente, real, personal, señor del ser y por encima del ser, o sea supramundano *(Werke* II, I, p. 566). Se impone en este punto el paso de la filosofía negativa a la Filosofía positiva; pero este paso es un desquiciamiento de la actividad, que tiene que dejar de ser teórica y especulativa para transformarse en práctica y religiosa. La filosofía positiva lleva a situarse en el terreno de una religión filosófica que tiene la misión de reconocer la religión real, que es la mitológica y la revelada (*Ib.*, p. 571).

La filosofía de la mitología y la filosofía de la revelación se reparten el campo de la filosofía positiva. La creación es la revelación progresiva de Dios, pero no se identifica con la revelación, que en su sentido propio presupone la conciencia humana de Dios (religión) y, por tanto, la existencia del mundo espiritual y humano. Dios se revela primero en su naturaleza y en su necesidad, después en su absoluta personalidad y libertad. La revelación de la naturaleza de Dios tiene lugar en la religión

natural o *mitología*; la revelación de la absoluta personalidad y libertad de Dios se da en la *religión revelada,* en la que sólo Dios se manifiesta en toda su verdad. Por consiguiente, la mitología y la filosofía de la revelación describen el desarrollo gradual a través del cual la religión alcanza cada vez más la profundidad de la vida divina (*Werke*, I, VIII, p. 345 s.). Desde este punto de vista el término más elevado que la filosofía puede alcanzar es la fe, porque es el término en que consigue el reposo y, finalmente, reposa. La fe es no sólo el objetivo final de la revelación, sino también el de la filosofía de la revelación y es fe filosófica o religión filosófica.

Así, Schelling, que había empezado defendiendo la autonomía de la naturaleza frente al subjetivismo de Fichte, termina su actividad filosófica defendiendo la autonomía de la existencia real —tanto la de Dios como la del mundo— contra el racionalismo de Hegel. En esta segunda defensa los supuestos doctrinales, de los que había partido y que le sirvieron para construir la filosofía de la naturaleza y la filosofía trascendental, resultan casi invertidos. El espíritu que anima a Schelling en esta última fase de su especulación, es el mismo que animara a Hamann y a Jacobi, los filósofos de la fe. Las complicadas reconstrucciones de la mitología y las interpretaciones bíblicas y teológicas de que se vale en este período, ofrecen muy escaso interés. El único principio que permanece aún firme y constituye la inspiración genérica de sus contrastantes posiciones doctrinales, es el principio propio del romanticismo: el reconocimiento de lo infinito manifestándose en el orden progresivo y necesario de la naturaleza y de la historia. Y este principio lo une con Fichte y Hegel en una sola familia.

BIBLIOGRAFÍA

§ 557. Sobre la vida de Schelling: K. F. A. Schelling (su hijo), *Aus Schellings Leben. In Briefen,* Leipzig, 1869-70, y las monografías indicadas abajo. Cf. asimismo: W. Dilthey (con el seudónimo de Hoffner), en "Westermanns Monatschefte", 1874-75.

§ 558. *Sämmtliche Werke,* por su hijo K. F. A. Schelling, dos series: I serie (obras editadas), 10 vols., II serie (obras inéditas), 4 vols., Stuttgart y Augsburgo, 1856 sig.; *Werke,* selección en 3 vols., por A. Drews, Leipzig, 1907.

§ 559. K. Fischer, *Schellings Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 1872, 3.ª edición, 1902; E. von Hartmann, *Sch.s philos. System,* Leipzig, 1897; O. Braun, *Sch.*, Leipzig, 1911; Brehier, *Sch.,* París, 1912; N. Hartmann, *Die philos. des deutschen Ideal,* vol. I, Berlín, 1923, p. 123-186; Knittermeyer, *Sch. und die romantische Schule*, Munich, 1929; S. Drago del Boca, *La filos. di Sch.*, Florencia, 1943; H. Zeltner, *S.*, Stuttgart, 1954; H. Fuhrmans, S.s *Philosophie der Weltalter*, Düsseldorf, 1954; K. Jaspers, *S.*, Munich, 1955; E. Benz, *S.*, Zurich-Stuttgart, 1955; A. Dempf-A. Wenzel, *S.*, Munich, 1955; W. Wieland, *S.s Lehre von der Zeit*, Heidelberg, 1956; G. Semerari, *Interpretazione di S.*, I, Nápoles, 1958.

§ 561. R. Köber, *Die Grundprinzipien der Schellingschen Naturphilos.*, Berlín, 1881.

§ 563. M. Adam, *Sch.s. Kunstphilos.*, Leipzig, 1907; G. Mehlis, *Sch.s Geschichtephilos. in den Jahren 1799-1804*, Heidelberg, 1907; A. Faggi, *Sch. e la filosof. dell'arte,* Módena, 1909.

§ 565. Delbos, *De posteriore Schellingii philosophia quatenus hegelianae doctrinae adversatur*, París, 1902; Croce, *Dal primo al secondo Sch.*, en "Crítica", 1909.

CAPITULO V

HEGEL

566. VIDA

Jorge Guillermo Federico Hegel nació el 27 de agosto de 1770 en Stuttgart. Siguió los cursos de filosofía y teología en la Universidad de Tubinga (1788-1793), donde trabó amistad con Schelling y Hölderlin. Los acontecimientos de la Revolución francesa suscitaron en él un gran entusiasmo y ejercieron sobre su pensamiento un influjo duradero. Con sus amigos de Tubinga plantó un árbol de la libertad y fue el orador más fervoroso entre los defensores de los principios revolucionarios de libertad e igualdad (Dilthey, p. 14). Cuando Napoleón entró en Jena (el 13 de octubre de 1806), Hegel escribió una carta: ' He visto al Emperador —este alma del mundo— cabalgar por la ciudad en visita de reconocimiento: suscita verdaderamente un sentimiento maravilloso la vista de tal individuo, que, abstraído en su pensamiento, montado a caballo, abraza el mundo y lo domina" (*Werke*, XIX, p. 68). Este entusiasmo no disminuyó cuando Hegel prestó su adhesión al Estado prusiano y reconoció en él la encarnación de la razón absoluta. En efecto, más tarde comparaba la revolución con "una magnífica salida del sol, una sublime conmoción, una exaltación del espíritu que han hecho estremecer al mundo de emoción, como si sólo en aquel momento la reconciliación de lo divino y del mundo se hubiera efectuado" (*Werke,* IX, p. 441).

Acabados los estudios, Hegel fue, siguiendo la costumbre, preceptor en casas privadas y estuvo durante algún tiempo en Berna (1793-96). Las cuartillas (publicadas después de su muerte) del diario de un viaje a los Alpes berneses, nos lo revelan completamente insensible al espectáculo de la naturaleza. No encuentra "nada grande ni agradable" en el aspecto de los glaciares, y en las montañas no ve más que "masas informes" en las cuales la vista no puede reposar con placer ni la imaginación hallar objeto de ocupación o de juego. "El aspecto de estas masas eternamente muertas, dice, me na producido solamente una impresión monótona, y a la larga, molesta" (Rosenkranz, p. 482). Pertenecen al tiempo de su estancia en Jena los primeros escritos, que quedaron inéditos: una *Vida de Jesús* (1795) y un ensayo *Sobre la relación de la religión racional con la religión positiva* (1795-1796). Después de tres años de permanencia en Suiza, Hegel volvió a Alemania y obtuvo un puesto de preceptor privado en Francfort del Main (1797). Allí escribió en 1798 un breve trabajo, que quedó inédito, *Sobre las más recientes relaciones internas de Württemberg, y* el mismo año publicó

sin su nombre la traducción comentada y corregida de un escrito de J. J. Cart, aparecido en París en 1793, sobre las antiguas relaciones políticas en Berna, en el que se criticaba a la aristocracia suiza, de la cual tenía Hegel experiencia personal. En 1798-99 Hegel compuso algunos escritos, que quedaron inéditos, de naturaleza teológica, y en 1800 el primer esbozo breve de su sistema, que también permaneció inédito. Al morir su padre, que le dejó un pequeño capital, se dirigió a Jena, donde se dio a conocer públicamente con la *Diferencia de los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling* (1801). Durante este tiempo, componía y dejaba inéditos otros escritos políticos. En 1801 publicó la disertación *De orbitis planetarum*, y en 1802-03 colaboró con Schelling en la "Revista crítica de Filosofía". En 1805 llegó a ser profesor en Jena y redactor jefe de un diario bávaro, que se inspiraba en la política de Napoleón. En 1808 fue nombrado director del Gimnasio de Nuremberg, cargo que desempeñó hasta 1816. Este año fue nombrado profesor de filosofía en Heidelberg; y en 1818 fue llamado a la Universidad de Berlín. Empezó entonces el periodo de su mayor éxito. Se convirtió en el filósofo oficial del Estado prusiano y en dictador de la cultura alemana. En su disertación inaugural en Berlín proclamó Hegel que había "afinidad electiva" entre su sistema y el Estado prusiano; y por su parte éste aceptó la alianza, y no dudó en intervenir enérgicamente, por invitación del mismo Hegel, para proteger contra cualquier crítica la filosofía que había adoptado y a su autor. Hegel no dudó tampoco en formular el proyecto de una revista oficial que debería tener la misión de obligar a los profesores a enseñar "el saber realmente adquirido", y a guardarse "de una mala originalidad", revista cuyo comité de redacción habría debido tener la dignidad de un órgano del gobierno (*Werke*, XVII, p. 383). Hegel murió en Berlín, quizá del cólera, el 14 de noviembre de 1831.

567. OBRAS

Las obras de su juventud demuestran (como ha puesto de relieve Dilthey) un interés preferentemente religiosopolítico. Este interés se transforma, en las grandes obras de su madurez, en un interés historicopolítico. La realidad, que está continuamente delante de los ojos de Hegel, y sobre cuyos aspectos formula sus categorías de interpretación, es la de la historia humana y la de la vida de los pueblos. El mismo filosofar de Hegel es esencialmente *histórico*: procede mediante la asimilación de las más diversas doctrinas (que presenta e interpreta libremente) y mediante la polémica incesante con los pensadores contemporáneos (Kant, Jacobi, Schelling).

Las obras juveniles (compuestas entre 1793 y 1800) quedaron inéditas, y son casi todas de naturaleza teológica: *Religión del pueblo y cristianismo; Vida de Jesús; La posibilidad de la religión cristiana; El espíritu del cristianismo y su destino.* Inéditos quedaron también un primer esbozo de *Sistema*, compuesto en Jena en 1800; una *Lógica y metafísica*, una *Filosofía de la naturaleza* y un *Sistema de la moralidad.* La primera obra filosófica publicada por Hegel es, como se ha dicho, la *Diferencia de los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (1801), en la cual Hegel se pronuncia en favor

del idealismo de Schelling que, en cuanto es subjetivo y objetivo a un mismo tiempo, le parece el verdadero y absoluto idealismo. Del mismo año 1801 es la disertación para su habilitación a la libre enseñanza *de orbitis planetarum.* Con Schelling colaboró Hegel dos años sucesivos en la "Revista crítica de la Filosofía", en la que, sin embargo, no es fácil distinguir los escritos que pertenecen a uno o a otro filósofo. Se pueden atribuir a Hegel los siguientes escritos: 1, *Sobre la esencia de la filosofía critica y en general; 2, Cómo el común entendimiento humano toma la filosofía*; 3, *Relación del escepticismo con la filosofía*; 4, *Fe y saber*; 5, *Sobre el tratamiento científico del derecho natural.* La primera gran obra de Hegel es la *Fenomenología del espíritu* (1807), en cuyo prólogo (1806) declaraba su separación de la doctrina de Schelling.

En Nuremberg publicó la *Ciencia de la lógica,* cuyas dos partes aparecieron en 1812 y 1816, respectivamente.

En Heidelberg apareció, en 1817, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio,* que es la más completa formulación del sistema de Hegel. En las dos sucesivas ediciones de 1827 y 1830, Hegel aumentó mucho el volumen de su obra; a la cual los discípulos que cuidaron de la primera edición completa de sus obras (1832-1845) añadieron largas anotaciones, sacadas de los apuntes o de las lecciones del filósofo.

En Berlín publicó Hegel la que, en cierto modo, es su obra más significativa: *Esbozos de filosofía del derecho, o sea, derecho natural y ciencia del Estado en compendio* (1821). Durante el período de su enseñanza en Berlín, Hegel, aparte de esta obra, publicó muy poco: algunas breves críticas, el prólogo a una obra de un alumno suyo y un artículo sobre el *Reformbill* ingles (1831).

Después de su muerte los discípulos recogieron, ordenaron y publicaron sus cursos en Berlín: *La filosofía de la historia, La filosofía del arte; La filosofía de la religión* y *La historia de la filosofía.*

568. LA DISOLUCIÓN DE LO FINITO Y LA IDENTIDAD DE LO REAL Y LO RACIONAL

El tema fundamental de la filosofía de Hegel, como el de Fichte y Schelling, es lo *infinito* en su unidad con lo finito. Esta unidad que en los escritos teológicos de su juventud se reconoce y ensalza en la religión, en los escritos posteriores la reconoció en la filosofía. Pero tanto en unos como en otros, tal unidad se entiende en el sentido de que lo infinito, como única y total realidad o sustancia de las cosas, no está *más allá* de lo finito, sino que lo supera y lo anula en sí mismo. Esto establece inmediatamente la diferencia esencial entre la doctrina de Hegel por un lado y la de Fichte y Schelling por otro. El Yo de Fichte y lo Absoluto de Schelling (ambos actividad infinita) ponen ellos mismos lo finito como tal, y en cierto modo lo justifican y lo hacen subsistir como finito; pero así lo finito, para adecuarse a lo infinito y reunirse con él, es lanzado hacia un progreso infinito (el mundo de la naturaleza y de la historia), que como tal no alcanza nunca su término. Ahora bien, este progreso a lo infinito es, según Hegel, el falso o mal infinito o infinito negativo; no supera verdaderamente lo finito,

porque lo hace resurgir continuamente, y expresa solamente la exigencia abstracta de su superación (*Enc.*, § 94). Lo infinito no puede ser puesto al lado de lo finito, ya que en tal caso éste sería su barrera y su límite y no sería verdaderamente infinito, sino solamente finito. Lo que, según Hegel, es "el concepto fundamental de la filosofía", el verdadero infinito, debe por esto anular y quitar de en medio lo finito, reconociendo y realizando, dentro de las apariencias del mismo, su propia infinitud. "Lo infinito es lo afirmativo y sólo lo finito es superado", dice Hegel, que ve en la *idealidad,* esto es, en la no verdad, de lo finito la proposición fundamental de la filosofía (*Enc.*, § 95).

La fórmula que expresa mejor la completa abolición de lo finito en la filosofía hegeliana es la que el mismo Hegel ha dado en el prólogo a la *Filosofia del derecho*: "Lo que es racional es real, y lo que es real es racional." Esta fórmula no expresa, en efecto, la posibilidad de que la realidad sea penetrada o entendida por la razón, sino la necesaria, total y sustancial identidad de la realidad y de la razón. La razón es el principio infinito autoconsciente; la identidad absoluta de la realidad con la razón expresa la resolución absoluta de lo finito en lo infinito. Por esto Hegel no realiza el intento (que condena en Fichte) de deducir toda la realidad de un principio único; ya que en tal caso la realidad misma sería en cierta manera no idéntica con su principio racional. Tampoco realiza el intento (que condena en Schelling) de anular las determinaciones de la realidad en un Absoluto indiferente. Intenta conservar y garantizar toda la riqueza de la realidad y no reducirla a esquemas intelectuales supuestos de antemano. Declara su conformidad con el empirismo en el principio de que lo que es verdadero debe ser en realidad, y no puede reducirse a un puro *deber ser,* que acceda a adoptar actitudes despreciativas ante lo que es real y presente (*Enc.*, § 38). Pero la realidad misma, en su vida concreta, es, para Hegel, intrínsecamente razón; y tal se revela al sujeto que la investiga. Por su parte, la razón no es pura idealidad, abstracción, esquema, deber ser; es lo que real V concretamente existe. Los resultados inmediatos de la disolución de lo finito o identidad de realidad y razón, son dos: 1.° Lo finito no tiene ninguna realidad como finito. 2.° En cuanto es real, lo finito no es tal, sino que es el mismo infinito. Por esta segunda proposición la realidad, tal como es, se justifica enteramente, y cualquier pretensión de contraponer a la misma un deber ser cae en la nada. *El ser y el deber ser coinciden.*

De aquí nace la tenaz oposición de Hegel a Kant. Kant había querido, como se ha visto, construir una filosofía de lo finito, y la antítesis entre el deber ser y el ser forma parte integrante de tal filosofía. Para Kant, las ideas de la razón son meros ideales, reglas necesarias que impulsan la investigación científica a lo infinito, hacia una plenitud y una sistematización que nunca alcanza. Además, en el dominio moral, la voluntad no coincide con la razón, y no alcanza nunca la santidad, que es el término de un progreso a lo infinito, sino que en su actualidad es propia únicamente de Dios. En una palabra, el ser no se adecúa nunca totalmente con el deber ser, ni la realidad con la racionalidad. Según Hegel, en cambio, esta adecuación es en todo caso necesaria. Separar la realidad de lo racional significa, según Hegel, ver en las ideas y en los ideales nada más que puras quimeras, y en la filosofía un sistema de fantasmas cerebrales; o bien significa que las ideas y los ideales

son algo demasiado excelente para tener realidad o algo demasiado impotente para procurársela. "La separación de la realidad de la idea, dice Hegel (*Enc.*, § 6), es especialmente grata al entendimiento, que tiene los sueños de sus abstracciones por algo veraz, *y* está muy ufano con su deber ser, que aun en el campo político va predicando muy a gusto; como si el mundo hubiese esperado aquellos dictámenes para entender como debe ser y no es; puesto que, si fuese como debe ser, ¿dónde iría a parar la presunción de aquel deber ser? '' La filosofía no debe, pues, ocuparse más que del ser: "No sabe nada de lo que solamente debe ser y que, por consiguiente, *no* es" (*Enc.*, § 38). La razón no es tan impotente que no sea capaz de realizarse, dice Hegel, sino que es la misma realidad. "La razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad: así expresa el idealismo el concepto de la razón" (*Fen. del espíritu*, C V, 3).

El deber ser, y lo finito que con él está estrechamente unido (*Ciencia de la lógica*, trad. ital., I, p. 138 sigs.), caen, por tanto, completamente fuera de la filosofía. Todas las obras de Hegel están esmaltadas de observaciones llenas de ironía y de burla a propósito del deber ser que no es, del ideal que no es real, de la razón que se supone impotente para realizarse en el mundo. "Entender lo que es, es el objetivo de la filosofía, puesto que lo que es, es la razón", dice en la *Filosofía del derecho* (*Werke*, VIII, p. 19). La filosofía dice siempre demasiado tarde cómo debe ser el mundo, ya que llega cuando la realidad ha completado su proceso de formación y ya todo está hecho. Es como el mochuelo de Minerva, que emprende el vuelo a la hora crepuscular (*Ib.*, p. 21). Esto vale para cualquier realidad, tanto en la naturaleza como en el Estado. Si para la naturaleza se admite que es racional en sí, y que el saber debe inquirir y comprender la razón presente en la naturaleza real, lo mismo debe admitirse para el mundo ético, es decir, para el Estado. La verdad no es nunca un problema (*Ib.*). La filosofía debe, pues, "mantenerse en paz con la realidad'', y renunciar a la absurda pretensión de determinarla y guiarla. Debe solamente transponer en forma de pensamiento, o sea elaborar en conceptos, el contenido real que la experiencia le ofrece, demostrando su intrínseca racionalidad por medio de la reflexión (*Enc.*, § 12).

Estas aclaraciones señalan el rasgo esencial de la filosofía y de la personalidad de Hegel. El único objetivo que Hegel pretendió atribuir a la filosofía (y ha procurado realizar con *su* filosofía) es la justificación racional de la realidad, de la presencialidad, del hecho, cualquiera que sea. Ha abordado este objetivo con mayor energía precisamente en el punto en que corre peligro de tangencia con el cinismo: ante la realidad política, el Estado. "Sobre el derecho, la eticidad y el Estado, la verdad es tan antigua como es enunciada y reconocida públicamente en las leyes públicas, en la moral pública, en la religión pública. ¿De qué tiene jamás necesidad esta verdad, en cuanto el espíritu pensante no se contenta con poseerla de esta manera inmediata, sino también de comprenderla y de conquistar la forma racional al contenido, ya racional en sí mismo, para que éste aparezca justificado por el pensamiento libre? '' (*FU. del derecho*, p. 6). El tema de la filosofía del derecho consiste simplemente, dicho en otros términos, en la justificación racional de la realidad política en acto y la transformación en conceptos filosóficos de aquella racionalidad que ya se ha realizado en las

instituciones vigentes. Tal es la actitud de Hegel frente a la realidad política, igual que frente a cualquier otra realidad. En esta posición queda concretada aquella disolución de lo finito en lo infinito, que es el alfa y el omega de su filosofía. "Lo finito es solamente esto, dice Hegel (*Ciencia de Lóg.*, I, p. 147); convertirse en finito él mismo por su naturaleza. La infinitud es su destino afirmativo, lo que él es verdaderamente en sí. Así lo finito desaparece en lo infinito, y lo que *es*, es únicamente lo infinito."

569. LA DIALÉCTICA

Una razón que es la realidad misma, que a veces, en la realidad, es alienada o desterrada de sí misma y que, por lo tanto, tiene el objetivo, en la filosofía de reconocerse a sí misma y unificarse consigo misma más allá de todo extrañamiento o alienación, es el tema fundamental de la filosofía de Hegel. Precisamente, en este sentido, Hegel denomina a la razón Autoconciencia o Idea. Una razón tal se halla, naturalmente, bajo el signo de la necesidad. Si cada cosa que existe, es razón, cada cosa es necesariamente lo que es, ni puede ser entendida o conocida sino en esta necesidad. El saber es, pues, saber necesario y de lo necesario y, en cuanto tal, es *ciencia.* De aquí la oposición de Hegel a toda filosofía de la fe o del sentimiento, como la de Jacobi o de los otros románticos. Hegel comparte con estos últimos el principio de la identidad de lo finito y de lo infinito; pero niega que tal identidad pueda ser, dada la forma de una intuición inmediata o sentimental: esta identidad debe ser demostrada en su necesidad, es decir, tiene que ser ciencia. Y como ciencia es *dialéctica.*

Para Hegel, la dialéctica no es solamente el método del saber, ni tampoco la ley de desarrollo de la realidad: es una y otra cosa a un mismo tiempo. En primer lugar, es el proceso por el cual la razón se reconoce en la realidad que aparece como extraña u opuesta a la razón, quitando o conciliando esta oposición; pero también es el proceso por el cual la realidad se concilia consigo misma y se actúa en su unidad racional, superando las diferencias, las divisiones, las oposiciones, que constituyen sus aspectos particulares y pacificándose en la unidad del Todo. Hegel derivó indudablemente de Fichte el concepto de la dialéctica como "síntesis de los opuestos" establecido en la *Teoría de la ciencia* de 1794. Pero desde sus primeros escritos aparece evidente la exigencia de un proceso conciliador o sintético, en el que las divisiones y las oposiciones de la realidad se justificaran al mismo tiempo como tales y se superaran en la unidad de una síntesis. La superioridad del amor y de la religión se justifica precisamente en estos escritos con su capacidad de unificar lo que está dividido, aun conservando en cierto modo la variedad y la riqueza de la división. Más tarde, a partir del ensayo sobre la *Diferencia de los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, el objetivo de justificar la variedad y la oposición y conciliarias es atribuido a la filosofía; y de la razón histórica que tiene propiamente este objetivo, se distingue el *entendimiento* como facultad que, por su parte, permanece firme ante las diferencias y oposiciones inconciliadas. "La filosofía, dice entonces Hegel, en cuanto constituye la totalidad del saber producido por la reflexión, viene a ser un sistema, es decir, un conjunto orgánico de conceptos, cuya ley

suprema no es el entendimiento sino la razón. El entendimiento ha de mostrar rectamente los opuestos a que da lugar, el límite, el fundamento y la condición de cada opuesto; en cambio, la razón reunifica estos elementos en contradicción, los coloca a ambos juntos y los resuelve a entrambos" (*Erste Druckschriften*, editor Lasson, p. 25-26).

Este pumo de vista se mantuvo luego firme en todo el desarrollo de la filosofía de Hegel. En la *Enciclopedia,* Hegel contrapone al concepto aristotélico-escolastico de dialéctica, aceptado también por Kant, como "un arte extrínseco que mediante el arbitrio produce la confusión entre conceptos determinados e introduce en ellos una simple apariencia de contradicción", su concepto de dialéctica como necesaria síntesis racional de oposiciones auténticas. "La dialéctica, dice Hegel, es esta resolución inmanente, en la cual la unilateralidad y limitación de las determinaciones intelectuales se expresa como lo que ella es, o sea, como su negación. Todo finito consiste en esto, que suprime a sí mismo. El momento dialéctico constituye, pues, el alma motora del progreso científico y el principio en virtud del cual sólo se introducen en el contenido de la ciencia la conexión inmanente y la necesidad; en eso consiste la verdadera, y nada extrínseca, elevación sobre lo finito (*Enc.*, § 81).

La dialéctica es para Hegel la ley del mundo y de la razón que lo domina. Es la transcripción filosófica del concepto religioso de *providencia.* Y en efecto, la dialéctica tiene por objetivo unificar lo múltiple, conciliar las oposiciones, pacificar los conflictos, reducir cada cosa al orden y a la perfección del todo. Según Hegel, multiplicidad, oposición, conflictos son, sin duda alguna, reales como formas o aspectos de la alienación en que la razón viene a encontrarse frente a sí misma; pero precisamente por ello son reales sólo como instrumentos de paso, formas de mediación del proceso a través del cual la razón se constituye en su unidad e identidad consigo misma, como Autoconciencia absoluta. En consecuencia, la dialéctica, al igual que la providencia, lo justifica todo: la particularidad, la accidentalidad, la imperfección, el mal, la enfermedad, la muerte, porque todo se resuelve finalmente en la perfección de la Autoconciencia pacificada y feliz. Pero, a diferencia del concepto religioso de providencia, por el cual esta justificación permanece general y abstracta sin poder descender al detalle de las determinaciones particulares, la dialéctica tiene la pretensión de efectuar el detalle de esta justificación de tal modo que nada quede fuera de ella y de *demostrar* el modo preciso de su efectuación.

570. LA FORMACIÓN DEL SISTEMA

Los escritos de juventud de Hegel comprenden su producción literaria desde 1793 a 1800, producción que quedó inédita y cuya importancia para entender la personalidad del filósofo ha sido puesta en claro solamente en época reciente. Estos escritos son de contenido teológico o político y revelan con mucha claridad la naturaleza de los afanes que desde el principio dominaron la actividad filosófica de Hegel. El primer problema que en los mismos se debate, es cómo sea posible el paso de la primitiva religiosidad cristiana a una *religión del pueblo* que sea la base de una cultura religiosa y

moral, en vía de progreso. Ya en los fragmentos que pertenecen al período de Tubinga, Hegel se muestra insatisfecho de la oposición que el iluminismo había establecido entre la fe eclesiástica y la religión racional. Se preocupa de establecer una continuidad en el desarrollo religioso de la humanidad, que va desde el fetichismo hasta la religión racional, y ve el grado preparatorio de esta última en la religión del pueblo, que está fundada en el amor. Una religión fundada en el amor es, en efecto, capaz de constituir el fundamento de una vida moral que constituya la unidad de un pueblo; y es, por esto, "el alma del Estado". La obra siguiente, la *Vida de Jesús*, es una contribución ulterior a la determinación de esta religión del pueblo. La doctrina de Cristo es identificada con la religión racional de Kant, y las vicisitudes de la vida de Cristo son interpretadas como la lucha entre la religión racional, por un lado, y las creencias eclesiásticas y el ceremonial farisaico por otro. En el ensayo *Sobre la relación de la religión racional con la religión positiva,* Hegel se pregunta de qué manera la religión de Cristo ha llevado a una fe positiva e histórica fundada en la autoridad. Su respuesta es que tal transformación se ha realizado por exigencias prácticas y políticas, las cuales han reducido la enseñanza de Cristo a las formas del ceremonial y de la vida nacional de los hebreos. Otros fragmentos sobre la religión del pueblo muestran la constante preocupación de Hegel en este período: hacer de la religión racional, que se na afirmado por primera vez en la doctrina de Cristo, una religión del pueblo que sea el fundamento de la vida política, sin que por ello venga a caer en la religiosidad externa de la fe eclesiástica.

Durante su permanencia en Francfort (1797), el pensamiento de Hegel se orientó más claramente hacia el panteísmo, sobre todo por la influencia ejercida sobre él por Fichte y Schelling. Aparece en los fragmentos de este período lo que debía ser el tema de toda la filosofía hegeliana: la unidad de Dios y del hombre. Esta unidad ha sido expresada por el cristianismo con el amor. El amor es la vida misma de Dios en el hombre y en la comunidad humana. El amor unifica a Dios y el hombre y unifica a los hombres en la verdadera iglesia de Dios. La unidad de lo divino y lo humano no se ha realizado solamente una vez en la persona de Jesús, sino que se realiza en el espíritu humano todas las veces que se eleva a la religión de Jesús, esto es, al amor. Hegel logra dar en estos fragmentos con una fórmula que quedará para él como definitiva: la religión es la misma unidad del espíritu divino y el humano. "¿Cómo podría reconocer el Espíritu lo que no fuera espíritu? La relación de un espíritu con otro espíritu es sentimiento de armonía y de unidad; ¿cómo podrían unificarse las cosas heterogéneas? La fe en lo divino es posible solamente en cuanto en el creyente mismo está lo divino, que se encuentra a sí mismo y su propia naturaleza en que cree, aunque no tenga conciencia de que este hallazgo sea su misma naturaleza." Hegel, sin embargo, cree que esta unidad, real en forma de sentimiento, no se puede expresar en el lenguaje de la reflexión. El lenguaje objetivo de la sensibilidad y del entendimiento es distinto del que tiene la vida misma: "Lo que en el reino de la muerte es contradicción, no lo es en el reino de la vida." — En un escrito *Sobre el destino de Jesús* se presenta otro rasgo fundamental de la filosofía de Hegel: la necesidad de unificar lo ideal y lo real y, por tanto, la tendencia a considerar como "vacía"

cualquier idealidad que no se transforme en realidad. El destino de Jesús fue, según Hegel, el de separar su predicación del reino de Dios del destino de su pueblo, de su nación y del mundo y, por tanto, "encontrar en el vacío la libertad" en cuya busca iba. La existencia de Jesús fue de este modo, por una parte, la realización de lo divino en la lucha por el reino de Dios, y por otra parte la fuga del mundo hacia el cielo, esto es, hacia una vacía e irreal idealidad.

La necesidad de que lo ideal no permanezca tal, sino que adquiera la potencia de concretarse y convertirse en realidad actual, es la que palpita también en las dos obras políticas de Hegel sobre la *Constitución de Württemberg* y sobre la *Constitución de Alemania.* Aquella vida mejor, que los hombres han aprendido a concebir como ideal, debe convertirse ahora, según Hegel, en una realidad viviente. El mundo intelectual debe producir un orden jurídico externo, en el cual llegue a ser "universalidad dotada de fuerza". En estos escritos políticos, así como en los fragmentos que contienen el primer esbozo del sistema de Hegel (*Systemfragment*),el carácter fundamental de la realidad se sitúa en el concepto de *vida.* Vida es aquí lo que a continuación Hegel llamará Idea; lo ideal que se ha manifestado y actuado en la realidad, la unidad que se ha realizado en lo múltiple, sin derramarse ni dividirse. La vida es lo infinito, es Dios mismo, la totalidad que lo abarca todo. Es más que el espíritu, que es sólo la ley viviente de la unificación de lo múltiple. Es más que la naturaleza, que es vida fijada e inmovilizada por la reflexión. No puede alcanzarse con el pensamiento, que permanece determinado por la oposición de sujeto y objeto, oposición que está más acá de la vida en cuanto absoluta unidad. La resolución de la vida finita del hombre en la vida infinita de Dios, sólo puede efectuarse por la religión. "La filosofía debe terminar en la religión, porque es un pensar, y tiene por una parte la oposición del no pensar y por otra parte de lo pensante y de lo pensado; tiene como objetivo mostrar en todo lo finito la finitud y alcanzar el cumplimiento por medio de la razón, reconociendo especialmente, a través de lo infinito de su competencia, los engaños, y poniendo de este modo el verdadero infinito mas allá de su esfera." Este reconocimiento de la superioridad de la religión, que aproxima el pensamiento del Hegel joven al de Schleiermacher (§ 553), concluye de manera característica el período de formación de la filosofía hegeliana. En la religión, Hegel ha reconocido la unidad de lo finito y de lo infinito y el principio de realización de esta unidad en la vida social.

Sin embargo, cuando sale a la palestra con su primera obra, *Diferencia de los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (1801), Hegel está convencido de que no es la religión, sino la filosofía, la que debe ser y es la expresión más alta de lo absoluto. "Debe surgir, dice (*Werke*, I, edic. Lasson, p. 34), la necesidad de producir una totalidad del saber, un sistema de la ciencia. Sólo con esta condición, la multiplicidad de las relaciones se ve libre de la accidentalidad, en cuanto reciben su puesto en el conjunto de la totalidad objetiva del saber y alcanzan su objetiva realización. El filosofar que no se construye como un sistema, es una fuga continua de las limitaciones, es más una lucha de la razón por la libertad que un puro autoconocimiento de ésta, autoconocimiento que se ha convertido en seguro de sí y claro acerca de sí mismo. La ra/.ón libre y su hecho son una única cosa, y su actividad es su

puro representante." La necesidad de una ciencia absoluta que sea el autoconocimiento de la razón absoluta, esto es, de la realidad infinita, se propone aquí claramente, precisamente al comienzo de la actividad Filosófica pública de Hegel.

571. LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

El principio de la disolución de lo finito en lo infinito o de la identidad de racional y real, ha sido expuesto por Hegel de dos maneras distintas. Primeramente Hegel se dedico a fijar el *camino* que la conciencia humana ha tenido que recorrer para llegar hasta él; o lo que es lo mismo, el camino que aquel mismo principio ha debido recorrer a través de la conciencia humana para llegar hasta si mismo. En segundo lugar, Hegel ha establecido aquel principio tal como aparece en acto en todas las determinaciones Fundamentales de la realidad. La primera exposición la dio Hegel en la *Fenomenología del espíritu*; la segunda la ofreció en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y en las obras que amplían cada una de las partes de la misma (Ciencia de la lógica, Filosofía del arte, Filosofía de la religión, Filosofía del derecho, Filosofía de la historia). Es evidente también que el camino que el espíritu infinito ha debido seguir para reconocerse a sí mismo en su infinitud a través de las manifestaciones finitas forma parte de la realidad y que, por tanto, la fenomenología del espíritu debe representarse como parte del sistema general de la realidad y precisamente de la filosofía del espíritu. Como tal, en efecto, lo presenta Hegel en la *Enciclopedia.* Pero es también evidente que, como parte de la filosofía del espíritu, la fenomenología no es ya la misma cosa, ya que es un conjunto de determinaciones inmutables, de categorías absolutas, en las cuales el carácter dramático de la primera exposición se ha perdido. La filosofía del espíritu encuentra ya el espíritu apaciguado consigo mismo en la serie de sus desarrollos progresivos y necesarios; la fenomenología del espíritu presenta al espíritu en su lucha dramática para alcanzarse y conquistarse en su infinitud, y narra también, por tanto, sus alternativas y contrastes. La confusión que el mismo Hegel sembró al incluir la fenomenología del espíritu como una sección de la filosofía del espíritu, queda inmediatamente eliminada si se tiene presente el intento explícito de Hegel en la *Fenomenología del espíritu.* Las vicisitudes del espíritu en esta obra son las vicisitudes del principio hegeliano de lo infinito en sus primeras apariciones o vislumbres, en las manifestaciones más disparatadas de la vida humana, en su progresiva afirmación y desenvolvimiento.

Y de hecho, la *Fenomenología* es la historia novelada de la conciencia que a través de rodeos, contrastes, escisiones y, por tanto, de la desdicha y el dolor, sale de su individualidad, alcanza la universalidad y se reconoce como razón que es realidad y realidad que es razón. Por lo cual, todo el ciclo de la fenomenología se puede ver resumido en una de sus figuras particulares que por algo ha venido a ser la más popular: la de la *conciencia infeliz.* La conciencia infeliz es aquella que no sabe que es toda la realidad, por lo que se encuentra dividida en diferencias, oposiciones o conflictos que la devoran internamente y de los que sólo se libra al llegar a la conciencia

de ser todo, es decir, a la autoconciencia y a la justificación absoluta de la propia totalidad interna.

La fenomenología tiene, pues, una finalidad propedéutica y pedagógica. "Lo singular, dice Hegel (*Fenomenología*, p. 28), debe recorrer los grados de formación del espíritu universal, incluso según el contenido, pero como figuras ya sobrepasadas del espíritu, como grados de un camino ya trazado y allanado. De semejante manera, nosotros, observando que en el campo cognoscitivo lo que en edades precedentes mantenía alerta el espíritu de los adultos ahora se ha convertido en conocimientos, ejercicios, y hasta en juegos de niños, reconoceremos en el progreso pedagógico, como en una proyección, la historia de la civilización. Tal existencia pasada es propiedad adquirida para el *espíritu universal;* propiedad que constituye la sustancia del individuo y que, apareciéndole externamente, constituye su naturaleza inorgánica. Si enfocamos la cuestión desde el ángulo visual del individuo, comprobaremos que la cultura consiste en conquistar lo que aparece delante de sí, consiste en consumar su naturaleza inorgánica y apropiársela. Pero esto puede ser considerado también respecto al espíritu universal, en cuanto es *sustancia;* en tal caso, ésta se da la propia autoconciencia y se produce en sí misma el propio devenir y la propia reflexión." La fenomenología es, por tanto, el *Protreptikon* de Hegel. Puesto que no hay otro modo de elevarse a la filosofía como ciencia, si no es mostrando el devenir de la misma, la fenomenología, como devenir de la filosofía, prepara e introduce al individuo en la filosofía, esto es, tiende a que se reconozca y resuelva en el espíritu universal.

El punto de partida de la fenomenología es la *certeza sensible.* Esta aparece a primera vista como la más rica y la más segura; en realidad, es la más pobre. Ella no nos da certeza más que de una cosa singular, *esta* cosa, pero la cosa puede ser un árbol, una casa, etc., de la cual estamos ciertos, no en cuanto árbol o casa, sino en cuanto *este* árbol o *esta* casa, es decir, en cuanto presentes en este momento, aquí y ahora, delante de nosotros. Esto implica que la certeza sensible no sea certeza de la cosa particular, sino del *esto,* al cual la particularidad de la cosa es indiferente y que, por consiguiente, es un universal (un genérico *esto).* Ahora bien, el *esto* no depende de la cosa, sino del yo que la considera. Por esto en el fondo la certeza sensible no es más que la certeza de un yo también él *universal,* ya que tampoco es más que este o aquel yo, un yo en general.

Si de la certeza sensible se pasa a la *percepción*, se tiene el mismo revertir al yo universal: un objeto no puede ser percibido como uno, en la multiplicidad de sus cualidades (por ejemplo, blanco, cúbico, sabroso), si el yo no toma sobre sí la unidad afirmada, o sea, si no reconoce que la unidad del objeto es establecida por él mismo.

Si por último se pasa de la percepción al *entendimiento,* éste reconoce en el objeto sólo una *fuerza* que actúa según una determinada ley. Por esto se ve llevado a ver en el objeto mismo un simple *fenómeno,* al que se contrapone la verdadera esencia del objeto, que es ultrasensible. Puesto que el fenómeno está solamente en la conciencia y lo que está más allá del fenómeno, o es una nada o es algo para la conciencia, la conciencia en este momento ha resuelto todo el objeto en sí misma, y se ha convertido en

conciencia de sí, autoconciencia. Los erados de la conciencia —certeza sensible, percepción, entendimiento— se han disuelto en la *autoconciencia.* Pero, a su vez, la autoconciencia, en cuanto se considera como un objeto, como una cosa distinta de sí, se divide en autoconciencias diversas e independientes; y de aquí nace la historia de la autoconciencia del mundo humano.

La primera figura que entonces se presenta es la de *señorío y esclavitud,* propia del mundo antiguo. Las autoconciencias diversas deben afrontar la lucha, porque solamente así pueden alcanzar la plena conciencia de su ser. La lucha supone un riesgo de vida y muerte; pero no se resuelve con la muerte de las autoconciencias contendientes, sino con la subordinación de unas a otras en la relación siervo-señor. En esta relación la autoconciencia vencedora se pone como libertad de iniciativa frente al siervo, que está ligado al trabajo y a la materia. Esto sucede hasta que el siervo alcance él mismo la conciencia de su propia dignidad e independencia; entonces el señor cae, y la responsabilidad de la historia queda confiada solamente a la conciencia servil.

El *estoicismo* y el *escepticismo* representan los ulteriores movimientos de liberación de la autoconciencia. Pero en el *estoicismo,* la conciencia que quiere librarse del vínculo de la naturaleza despreciándolo, alcanza sólo una libertad abstracta, ya que aquel vínculo permanece en cuanto la realidad de la naturaleza no es negada. El *escepticismo* niega esta realidad y por esto pone toda la realidad en la conciencia misma. Pero esta conciencia es todavía la conciencia singular, que está en oposición con otras conciencias individuales, negando lo que ellas afirman y afirmando lo que ellas niegan. Con ello la autoconciencia (que es en sí una) está en oposición consigo misma; y por este contraste da lugar a una nueva figura, que es la de la conciencia infeliz.

La *conciencia infeliz* interpreta el contraste como la presencia simultánea de dos conciencias: una intransmutable, que es la divina; la otra transmutable, que es la humana. Esta es la situación propia de la conciencia religiosa medieval. La cual, más que pensamiento, es devoción, esto es, subordinación o dependencia de la conciencia individual a la conciencia divina, de la cual la primera declara recibirlo todo como un don gratuito. Esta conciencia devota culmina en el ascetismo, en virtud del cual la conciencia reconoce la infelicidad y miseria de la carne y tiende a librarse de ella unificándose con lo intransmutable (esto es, Dios). Pero en virtud de esta unificación, la conciencia reconoce que ella misma es la conciencia absoluta; la cual no existe ya por sí en el *mas allá,* en Dios, sino en sí misma. Y con este reconocimiento empieza el ciclo del sujeto absoluto.

Como *sujeto absoluto* la autoconciencia se ha convertido en *razón,* y ha asumido en sí toda la realidad. Mientras que en los momentos anteriores la realidad del mundo se le aparecía como algo diferente y opuesto (como la negación de sí), ahora, en cambio, puede soportarla: porque sabe que ninguna realidad es nada diverso de ella. "La razón, dice Hegel *(Fen.,* I, p. 211), es la certeza de ser toda realidad." Pero esta certeza, para convertirse en verdad, debe justificarse; y el primer intento de justificarse es "un inquieto buscar" que se vuelve en un principio hacia el mundo de la naturaleza. Esta es la fase del naturalismo del Renacimiento y del

empirismo. Aquí la conciencia cree, desde luego, buscar la esencia de las cosas; pero en realidad no se busca más que a sí misma; y aquella creencia se origina de no haber hecho aún de la razón objeto de su propia investigación. Queda determinada así la observación de la naturaleza, que partiendo de la simple descripción, se va profundizando con la investigación de la ley y con el experimento; y que se transfiere después al dominio del mundo orgánico, para pasar, finalmente, al mismo de la conciencia con la psicología. Hegel examina largamente a este propósito dos pretendidas ciencias que estaban de moda en sus tiempos: la *fisiognòmica* de J. K. Lavater (1741-1801), que tenía la pretensión de determinar el carácter del individuo a través de su fisonomía, y la *frenología* de F. J. Gall, (1758-1828), que pretendía conocer el carácter por la forma y las protuberancias del cráneo. En todas estas investigaciones, la razón, aun buscando aparentemente otra cosa, en realidad se busca a sí misma: intenta reconocerse en la realidad objetiva que tiene delante. Los vagabundeos de la razón tienen, por tanto, un término, cuando alcanza este reconocimiento; y lo alcanza en la fase de la eticidad.

Hegel entiende por *eticidad* la razón que se hace consciente de sí en cuanto se ha realizado en las instituciones histórico-políticas de un pueblo y sobre todo en el Estado. La eticidad es distinta de la moralidad, que contrapone el deber ser (ley o imperativo racional) al ser, esto es, a la realidad, y que tiene la pretensión de reducir lo real a lo ideal. La eticidad es la moralidad (esto es, la razón), que se ha realizado en formas históricas y concretas y que, por tanto, es sustancial y plenamente, razón real o realidad racional. No obstante, antes de alcanzar la eticidad, la autoconciencia errabunda sufre otras desviaciones. Desengañada de la ciencia y de la investigación naturalista se lanza, como el Fausto de Goethe, a la vida y va en busca del placer. "Las sombras de la ciencia, de las leyes, de los principios, que están entre ella y su realización, desaparecen como una niebla inerte que no puede sostener la autoconciencia con la certeza de su realidad. La autoconciencia coge la vida como se coge un fruto maduro" *(Fen.,* V, B, a). Pero en la búsqueda del placer la autoconciencia encuentra un destino extraño que la trastorna inexorablemente. Busca entonces hacerse suyo este destino sintiéndolo como una *ley del corazón* (y Hegel alude aquí a los románticos). Pero la ley del corazón tropieza con la ley de todos, que se le presenta como una potencia superior y enemiga. Por esto procura vencer esta potencia con la virtud; y constituye así una tercera figura. Pero el contraste entre la virtud, que es el bien abstractamente entrevisto por el individuo, y el curso del mundo, que es el bien realizado y concreto, no puede terminar más que con la derrota de la virtud misma. "El curso del mundo obtiene la victoria sobre lo que, en contraposición con él, constituye la virtud...; pero no triunfa sobre algo real..., triunfa sobre el pomposo discurrir sobre el bien supremo de la humanidad y la opresión de ésta, sobre el pomposo discurrir sobre el sacrificio por el bien y sobre el abuso de las aptitudes... El individuo que da a entender que obra por tan nobles motivos y tiene en sus labios frases tan excelentes, vale frente a sí como una excelente esencia, pero es, en cambio, una hinchazón que agranda la propia cabeza y la de los demás la hincha de aire" *(Ib.,* V, B, c). Y así el curso del mundo siempre tiene razón; y el esfuerzo de la persona moral, en que Kant ponía el límite más alto de la dignidad humana, aparece a Hegel

como falto de sentido. No le queda a la autoconciencia más que librarse definitivamente de la individualidad, por la cual, en estas figuras, está todavía lastrada y oprimida. El primer paso es el de la acción, por la cual la individualidad da lugar a una obra, que, sin embargo, inmediatamente se le contrapone como externa y entra en el círculo de las relaciones recíprocas entre las diversas individualidades. La obra o el objetivo del individuo no depende, en cuanto a su consecución, del individuo mismo; y entonces éste se encierra en la conciencia de su propia honradez, que le garantiza el haber *querido* aquel objetivo. Una vez más al individuo se le escapa aquí la realidad, la presencialidad misma de su ser. Y esta realidad y presencialidad no puede conseguirla más que en aquella eticidad en que la razón legisladora y examinadora de las leyes (que todavía pretendería oponerse a la realidad de estas leyes) encuentra su corrección y su cumplimiento. "El inteligente y esencial hacer el bien, dice Hegel (*Fen.*, V, C, c), es, en su más rica e importante figura, el inteligente y universal obrar del Estado —obrar en cuya comparación el obrar del individuo como tal, se convierte en algo tan mezquino que no vale casi la pena de mencionarlo siquiera. Aquel obrar es de tal potencia que si el obrar individual quisiera contraponérsele y quisiera afirmarse únicamente por sí como culpa o engañar por amor de otro a lo universal, por lo que se refiere al derecho y a la parte que tiene en él, este obrar individual sería del todo inútil e irresistiblemente destruido." Las leyes éticas más indudables: "decir la verdad", "amar al prójimo", no tienen significado si no se reconoce el modo justo de realizarlas. Pero este modo justo no puede determinarlo el individuo; está ya determinado en la misma sustancia de la vida social, en la costumbre, en las instituciones y en el Estado. Solamente con el reconocerse y ponerse en el Estado, la autoconciencia renuncia, con la individualidad, a toda escisión interna, a toda infelicidad, y alcanza la paz y la seguridad de sí misma.

Con ello las novelescas vicisitudes de la conciencia se acaban; el ciclo de la fenomenología queda agotado. Hegel añadió, además a su obra otras tres secciones (el espíritu, la religión, el saber absoluto) que anticipan el contenido de la filosofía del espíritu y en parte de la filosofía de la historia. Pero estos añadidos le fueron sugeridos (como se ha aclarado por estudios recientes) solamente por motivos editoriales, que constituyen una irónica intrusión de lo accidental y contingente en un dominio que, según Hegel, es el de la pura necesidad. El fin propedèutico de la obra queda en este punto conseguido: las figuraciones de la autoconciencia, contrastada e infeliz en la individualidad, quedan agotadas. Está pronta, desde este momento, a considerarse a sí misma no en las figuras errabundas, sino en sus determinaciones inmutables y necesarias, en sus categorías.

572. LA LÓGICA

La diferencia capital entre la *Fenomenología del espíritu* y las ciencias de la *Enciclopedia* puede reconocerse fácilmente precisamente por medio de este cambio terminológico: la primera se refiere a *figuras,* las otras se refieren a conceptos o *categorías.* Una figura es una situación histórica o espiritual, o incluso simplemente fantaseada o poética que constituye una vicisitud del proceso a través del cual la autoconciencia infinita llega a

reconocerse. Un concepto o una categoría es un momento necesario de la realización de la conciencia infinita. Si la fenomenología que considera las figuras es una novela, las ciencias filosóficas que consideran las categorías son una historia: la historia de la autoconciencia infinita en sus momentos inmutables, universales y necesarios. En efecto, Hegel ha concebido el sistema de su filosofía en sus tres partes: lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu.

No ha desarrollado con la misma extensión las tres partes. A la lógica dedicó la segunda de sus obras fundamentales, la *Ciencia de la lógica* (1812-16), que luego recapituló en la primera parte de la *Enciclopedia.* A la filosofía de la naturaleza dedicó solamente (además del primer esbozo de Jena) la segunda parte de la *Enciclopedia,* que los discípulos enriquecieron con los apuntes de sus lecciones. A la filosofía del espíritu se retieren, en cambio, además de la tercera parte de la *Enciclopedia* y la *Filosofía del derecho,* los cursos de sus lecciones en Berlín.

Hegel indica la razón infinita con el nombre de *Idea y* distingue la historia o devenir de la idea en tres momentos que constituyen las partes de su filosofía: 1.° La *Lógica* o ciencia de la idea *en sí y por sí*; esto es, de su primitivo ser implícito y de su desarrollo gradual. 2. La *Filosofía de la naturaleza,* que es la ciencia de la Idea en su ser otro, esto es, en su hacerse externa y extraña a sí misma en el mundo natural. 3.° La *Filosofía del espíritu,* que es la ciencia de la idea que vuelve de su enajenamiento a sí misma, esto es, a su completa autoconciencia. Hegel ha tomado esta división triàdica del neoplatonismo" antiguo y especialmente de Proclo. Y del neoplatonismo antiguo hace también derivar la forma de su sistema: el de un proceso único y continuativo que actúa y revela en sus pasos necesarios un principio absoluto. Solamente que él no pone el absoluto fuera del proceso, como una Unidad inalcanzable, sino que lo identifica con el proceso mismo, y de este modo lo hace inmanente. Transformando el infinito progresivo de Fichte y Schelling en un infinito actual y concluido, Hegel lo ha transferido a la forma de la metafísica escolástica y ha expresado en esta forma el pensamiento fundamental de su filosofía: que el mismo finito es, en su realidad, lo infinito.

La *lógica* es definida por Hegel como "la ciencia de la idea pura, esto es, de la idea en el elemento abstracto del pensamiento" (*Enc.,* § 19). No es una disciplina puramente formal: su contenido le es inmanente y es la absoluta verdad o realidad, Dios mismo. El reino de la lógica es Dios, antes de la creación del mundo. "El reino del pensamiento puro es la verdad, tal como es en sí y por sí, sin velo. Esto se puede expresar diciendo que es la exposición de Dios, tal como es en su eterna esencia, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito" (*Cienc. de la lóg.*, I, p. 32). Los conceptos de la lógica no son, pues, pensamientos subjetivos, a los que la realidad permanezca externa y contrapuesta, sino pensamientos objetivos, que expresan la realidad misma en su esencia necesaria, en su verdad absoluta (*Enc.,* § 24). La lógica es la misma metafísica; y tiene un puesto predominante en el sistema de Hegel, porque ofrece con sus conceptos el esqueleto o sustancia de toda la realidad. El principio de la identidad de lo real y de lo racional hace de los conceptos de la razón los grados y las determinaciones necesarias de la realidad misma. Pero es evidente que la

razón, en este sentido, no es el entendimiento finito. Hegel llama entendimiento "al pensamiento que produce sólo determinaciones químicas y que se mueve en ellas"; y llama finitas a las determinaciones del pensamiento que son solamente subjetivas, que están en contraste con lo objetivo y que, además, por su contenido limitado, se contraponen entre sí, y, con mayor motivo, con lo absoluto (*Enc.*, § 25). El entendimiento así entendido es sólo un aspecto parcial, es el primer momento de la razón. Es el momento precisamente *intelectual*, en que el pensamiento se atiene a las determinaciones rígidas, limitándose a considerarlas en su propia diferencia recíproca. A ello debe seguir el momento *dialéctico*, que nace ver que aquellas determinaciones son unilaterales y limitadas y exigen ser puestas en relación con las determinaciones opuestas o negativas. El tercer momento, el *especulativo* o positivo racional, muestra la unidad de las determinaciones diversas precisamente en su oposición. El resorte propulsor de este proceso a través del cual la razón real o la realidad racional se desarrolla y se determina en un contenido cada vez más rico y concreto, es el segundo momento, el dialéctico, por el cual todas las determinaciones pierden su rigidez, se vuelven fluidas y se convierten en momentos de una Idea única e infinita. El momento dialéctico representa la crisis de disolución de lo finito. "Todo lo finito tiene como cualidad propia el suprimirse a sí mismo" (*Ib.*, § 81). A través del momento dialéctico lo finito se niega y se resuelve en lo infinito.

El punto de partida de la lógica es el concepto más vacío y abstracto, el de *ser*, del ser absolutamente indeterminado, falto de todo posible contenido. En esta abstracción, el ser es idéntico a la nada; y el concepto de esta identidad, es decir, de la unidad del ser y de la nada, es el *devenir*, que ya los antiguos definían como el paso de la nada al ser. Esta primera tríada hegeliana, ser, nada, devenir, que ha hecho nacer tantas discusiones como piedra de toque de la validez y de la legitimidad de todo el procedimiento dialéctico, no presenta en verdad ningún interés particular. Hegel mismo ha aclarado ampliamente el significado de la misma. Debiendo justificar el comienzo de su sistema, Hegel ha empezado por el concepto mismo de comienzo. "El comienzo no es la pura nada, sino una nada de la cual debe salir algo. Por tanto, aun en el comienzo está contenido ya el ser. El comienzo contiene, pues, lo uno y lo otro, el ser y la nada; es la unidad del ser con la nada" (*Cienc. de la lóg.*, 1, p. 62). El resorte de la dialéctica hegeliana no es la relación ser-nada, que vale sólo para el ser absolutamente indeterminado y no es más que la aclaración puramente verbal de un pretendido comienzo absoluto, sino que es, como se ha visto, la autodisolución de lo finito que incesantemente se transforma en lo infinito. El ser y la nada, como pura abstracción, son lo opuesto al *ser determinado* que precisamente es requerido y evidenciado por dicha oposición; y el ser determinado es tal, en virtud de la *cualidad*, que lo especifica y hace finito, de la *cantidad*, y, finalmente, de la *medida*, la cual determina la cantidad de la cualidad. Todas estas categorías consideran el ser en su aislamiento, esto es, fuera de toda relación. Del ser se pasa a la esencia cuando el ser, volviendo sobre sí mismo, desentraña sus propias relaciones; se reconoce como idéntico y diverso, y descubre su propia razón suficiente.

Las categorías fundamentales de la *esencia*, son: la esencia como razón de la existencia, el fenómeno y la realidad en acto. Reconociéndose *idéntica* a

sí misma y *diversa* de las demás esencias, la esencia descubre su propia *razón de ser;* y en virtud de esta razón de ser se convierte en existencia. La aparición de su existencia es el *fenómeno,* que es, según Hegel, no una mera apariencia, sino la manifestación adecuada y plena de la esencia de lo que existe. Lo que existe, la *realidad en acto* es, pues, la unidad de la esencia y de la existencia, esto es, de lo interno y de lo externo. Las tres relaciones que la caracterizan son la *sustancialidad*, la *causalidad* y la *acción recíproca* (las categorías kantianas de la relación).

Determinado y enriquecido de este modo por la reflexión sobre sí mismo, el ser se convierte en *concepto*: que no es ya el concepto del entendimiento, distinto de la realidad y opuesto a él, sino el concepto de la razón, esto es, "el espíritu viviente de la realidad" (*Enc.*, § 162). El concepto es en primer lugar concepto *subjetivo* o puramente formal; luego concepto *objetivo*, cual se manifiesta en los aspectos fundamentales de la naturaleza; hay, en fin, *Idea,* unidad de lo objetivo y de lo subjetivo, razón autoconsciente. El concepto subjetivo se determina primero en sus tres aspectos de universalidad, particularidad, individualidad; luego se expresa y articula en el *juicio*, y finalmente se organiza en el *silogismo,* el cual expresa desde un punto de vista formal la racionalidad del todo. Todo es silogismo, porque todo es racional; pero de esta racionalidad el silogismo expresa únicamente el aspecto forma! y subjetivo, que se concreta y actúa sólo pasando al concepto objetivo, que es el de la naturaleza. El paso del concepto subjetivo al concepto objetivo es explicado por Hegel como paso del concepto de Dios al de su existencia; con la advertencia de que la existencia de Dios se revela únicamente en su obra, esto es, en la naturaleza (*Cienc. de la lóg.*, III, p. 180 y sigs.). El concepto como objetividad constituye las categorías fundamentales de la naturaleza: *mecanismo, quimismo* y *teleología*, la última de las cuales es la categoría fundamental de la naturaleza orgánica.

La última categoría de la lógica es la *Idea.* "La idea, dice Hegel, puede ser concebida como razón (éste es el significado filosófico propio de razón); además, como sujeto-objeto, como unidad de lo ideal y de lo real, de lo finito y de lo infinito, del alma y del cuerpo; como posibilidad que tiene en sí misma su realidad; como aquello cuya naturaleza puede ser concebida sólo como existente, etc., ya que en ella están contenidas todas las relaciones del entendimiento, pero en su *infinito* retorno e identidad en sí" (*Enc.,* § 214). De este modo la idea es la totalidad de la realidad en toda la riqueza de sus determinaciones y relaciones interiores. "El ser singular es un cierto lado de la idea: para ésta hacen falta, pues, todavía otras realidades, que a su vez aparecen como existentes particularmente por sí; sólo en todas ellas conjuntamente y en su relación se realiza el concepto. El individuo no corresponde por sí a su concepto: esta limitación de su existencia constituye la finitud y la ruina de lo singular" (*Ib.,* § 213). La idea no es la sustancia de Spinoza o, mejor, encuentra en ella sólo un aspecto parcial suyo; ya que es subjetividad, espiritualidad, proceso. En ella "lo infinito supera a lo finito, el pensamiento al ser, la subjetividad a la objetividad" (*Ib.*, § 215). En su forma inmediata la idea es *vida,* esto es, un alma realizada en un *cuerpo* (*Ib.,* § 216); pero en su forma mediata y, con todo, finita, es el *conocer;* en el cual lo subjetivo y lo objetivo aparecen distintos (ya que el conocer se refiere siempre a una realidad distinta de sí) y, sin embargo, unidos (ya que

se refiere siempre a esta realidad). El contraste entre lo subjetivo y lo objetivo constituye precisamente la finitud del conocer; que puede asumir la forma teorética, en la cual el impulso lo da la verdad, o la forma práctica (el querer), en la cual el impulso es dado por el bien. Más allá de la vida y del conocer y como su unidad, está la *Idea absoluta,* esto es, la idea que se reconoce en el sistema total de la logicidad (*Ib.,* § 237). Es la identidad de la idea teorética y de la idea práctica y es vida que ha superado, empero, toda inmediatez y toda finitud. "Todo lo restante es error, turbiedad, opinión, esfuerzo, arbitrariedad y caducidad; solamente la idea absoluta es ser, vida que no pasa, verdad consciente de sí misma, y es toda la verdad" (*Cienc. de la lóg.*, III, p. 335). Con ello el desarrollo lógico de la idea ha concluido. La idea ha alcanzado su máxima determinación y concreción, ha realizado su método como sistema, y determinado su forma como contenido y su contenido como forma. En otras palabras, la Idea en su forma absoluta no es otra cosa que la lógica misma de Hegel en la totalidad y en la unidad de sus determinaciones.

573. LA FILOSOFIA DE LA NATURALEZA

El texto fundamental de la filosofía de la naturaleza de Hegel es la segunda parte de la *Enciclopedia* que, como las demás partes, fue enriquecida en la edición de las obras que hicieron sus discípulos inmediatos (vol. VII, I, 1847) con numerosas anotaciones sacadas de las lecciones de Hegel. Un primer esbozo de esta filosofía de la naturaleza es la brevísima exposición (unas siete páginas) del *Curso propedèutico* (1808-11) que Hegel escribió para los estudiantes del liceo de Nuremberg. Allí Hegel dividía la filosofía de la naturaleza en tres partes: matemáticas, física y física de lo orgánico, división que se repite también en la primera edición (1817) de la *Enciclopedia.*

Hegel no siente por el mundo natural ningún verdadero interés estético y científico. Ya hemos visto (§ 566) que le era indiferente y molesto uno de los más soberbios espectáculos naturales, el de los Alpes. No le conmovía ni exaltaba más el espectáculo de los cielos. Las palabras de Kant —que expresan tan claramente los intereses fundamentales del filósofo de Koenigsberg— "Dos cosas llenan el alma de veneración y admiración siempre nueva y creciente, el cielo estrellado por encima de mí y la ley moral en mí" (*K. P. V.*, concl.), no tienen sentido para él. La infinitud de los cielos puede interesar al sentimiento, en cuanto calma las pasiones, pero no dice nada a là razón; porque "es lo externo, vacío, negativo infinito". En cuanto a los astros, son una erupción de luz que no es más digna de admiración que la erupción que llena de puntos rojos la piel de un cuerpo orgánico, o que un enjambre de moscas o un hormiguero (*Enc.,* § § 276, 341; *Werke,* VII, I, p. 92-93, 461). En lo referente al aspecto científico de la naturaleza, Hegel admite que la filosofía de la naturaleza tiene como presupuesto y condición la física empírica; pero ésta debe limitarse a procurarle el material y hacer el trabajo preparatorio, del que ella se sirve después libremente para mostrar la necesidad con que las determinaciones naturales se encadenan en un organismo conceptual. Por sí mismos los resultados de la investigación

empírica no tienen el más mínimo significado. "Si la física, dice Hegel (*Ib.*, § 246, p. 12), debiera fundarse en percepciones, y las percepciones no fueran otra cosa que datos de los sentidos, el procedimiento de la física consistiría en el ver, escuchar, oler, etc., y aun los animales serían, en este aspecto físicos." Supuestas estas premisas, no debemos admirarnos de que la filosofía de la naturaleza sea la parte más débil de la obra de Hegel; el cual se sirve en ella del modo más arbitrario y fantástico de los resultados propios de la ciencia de su tiempo, interpretándolos y encadenándolos de manera que pierden su valor científico, sin que por ello adquieran ningún significado filosófico.

El concepto de naturaleza desempeña, sin embargo, en la doctrina de Hegel una función importante y no podría ser eliminado sin eliminar toda su doctrina. El principio mismo de la identidad de realidad y razón pone, en efecto, a esta doctrina en la necesidad de justificar y resolver en la razón todos los aspectos de la realidad. Hegel rechaza fuera de la realidad y, por tanto, de la apariencia, todo lo que es finito, accidental y contingente, unido al tiempo y al espacio, y la misma *individualidad* en lo que tiene de propio y de irreductible a la razón. Pero todo esto debe, sin embargo, hallar algún sitio, alguna justificación, aunque sea a título de mera apariencia, si, al menos como apariencia, es real; y encuentra lugar y justificación precisamente en la naturaleza. La naturaleza es "la idea en la forma del ser otro" y como tal es esencialmente *exterioridad*. Considerada en sí, esto es, en la idea, es divina; pero en el modo en que es, su ser no corresponde al concepto; es, pues, la *contradicción no resuelta*. Su carácter propio es el ser negación, *non ens*. Es la *decadencia* de la idea por sí misma, porque la idea en la forma de la exterioridad es inadecuada a sí misma; y sólo a la conciencia sensible, que es ante todo ella misma exterior, aparece la naturaleza como algo real. Es, pues, absurdo querer intentar conocer a Dios en las obras naturales; las más bajas manifestaciones del espíritu sirven mejor para este fin. "En la naturaleza, no sólo el juego de las formas se abandona a una accidentalidad sin regla y sin freno, sino que cualquier forma carece por sí del concepto de sí misma. La cúspide a que nos impulsa la naturaleza en su existencia es la vida; pero ésta, como idea solamente natural, está sujeta a lo irracional de la exterioridad, y la vitalidad individual, en todo momento de su existencia, está en pugna con una individualidad distinta de ella; mientras en toda manifestación espiritual hay el momento de la relación libre y universal consigo misma" (*Enc.*, § 248). Hegel habla de una "impotencia de la naturaleza" —como si la naturaleza no fuese la Idea misma, que no puede ser impotente— y reconoce que la filosofía encuentra en esta impotencia un límite que le impide su explicación total. "La impotencia de la naturaleza pone límites a la filosofía; y lo más inconveniente que se pueda imaginar es pretender del concepto que deba entender conceptualmente tales accidentalidades, y, como se ha dicho, construirlas, deducirlas; parece, en fin, que la tarea es tanto más fácil cuanto más mezquino y más aislado es el producto que se ha de construir. Se pueden buscar ciertamente, aun en las cosas más particulares, huellas de la determinación conceptual; pero lo particular no se agota con aquella determinación" (*Ib.*, § 250). Parecería que en la naturaleza debería haber algo de más o de menos que la Idea, esto es, que la escueta

racionalidad; qué cosa sea y cómo se pueda encontrar en ella, Hegel no lo dice.

Las divisiones fundamentales de la filosofía de la naturaleza son: la mecánica, la física y la física orgánica. La *mecánica* considera la exterioridad, que es la esencia propia de la naturaleza, en su abstracción (espacio y tiempo), o en su aislamiento (materia y movimiento), o en su libertad de movimiento (mecánica absoluta). El espacio es "la universalidad abstracta de la exterioridad", esto es, la exterioridad considerada en su forma universal y abstracta. El tiempo es "el ser que mientras es, no es, y mientras no es, es: el devenir intuido". La materia, considerada primero en su inercia, luego en su movimiento (choque y caída), es la realidad fraccionada y aislada, que determina y unifica entre sí el espacio y el tiempo, los cuales en sı son abstracciones. En fin, la mecánica absoluta alcanza el verdadero y propio concepto de materia, que es el de gravitación. La gravitación es, según Hegel, un movimiento libre y por esto los cuerpos en que se realiza, los cuerpos celestes, se mueven libremente. "El movimiento de los cuerpos celestes no consiste en un ser impulsado a una parte y a otra, sino que es el movimiento libre; van, como los antiguos decían, como divinidades bienaventuradas. La corporeidad celeste no es tal que tenga fuera de sí el principio del reposo o del movimiento" (*Ib.*, p. 97). Por esto no es semejante a la de los cuerpos terrestres.

La segunda gran división de la filosofía de la naturaleza, la *física*, comprende la física de la individualidad universal, esto es, de los elementos de la materia, la física de la individualidad particular, esto es, de las propiedades fundamentales de la materia (peso específico, cohesión, sonido, calor) y la física de la individualidad total, o sea de las propiedades magnéticas, eléctricas y químicas de la materia.

La tercera división, *física orgánica*, comprende la naturaleza geológica, la naturaleza vegetal y el organismo animal. Según Hegel, forma parte de la física orgánica también la conformación particular de la tierra, estudiada por la geografía física. La distinción entre viejo y nuevo mundo no es casual o convencional, sino esencial y racional. El nuevo mundo es tal absolutamente por toda su configuración física y política. Aunque geológicamente el nuevo mundo sea tan antiguo como el viejo, el mar que lo separa del viejo mundo muestra "una inmadurez física". El viejo mundo, en sus tres partes, África, Asia y Europa, es un todo completo, en el cual Europa, cuyo centro es Alemania, constituye la parte racional de la tierra (*Ib.*, p. 242; *FU. de la Hist.*, trad. ital., I, p. 220 sigs.). Por lo que se refiere al organismo animal, véase lo que Hegel dice de la muerte: 'La inadecuación del animal a la universalidad constituye su enfermedad original: y es el germen innato de la muerte. La negación de esta inadecuación es precisamente el cumplimiento de su destino. El individuo se niega en cuanto modela su singularidad sobre la universalidad; pero, con ello, por ser ésta abstracta e inmediata, alcanza solamente una objetividad abstracta en la cual su actividad se paraliza, se osifica, y la vida se convierte en una costumbre carente de proceso, de manera que el individuo se mata a sí mismo" (*Enc.*, § 375). En otras palabras, el individuo muere porque su actividad limitada se solidifica en costumbres que hacen imposible la universalización de su vida. Pero, en cuanto sus actividades se unlversalizan verdaderamente, no son ya

individualidad, ni naturaleza, sino espíritu, y el espíritu es eterno porque es la verdad misma (*Werke*, VII, I, p. 693 sigs.). La muerte del individuo constituye de este modo el tránsito del dominio de la naturaleza al del espíritu.

574. LA FILOSOFIA DEL ESPÍRITU

La filosofía del espíritu ha sido expuesta por Hegel, además de en la tercera parte de la *Enciclopedia,* en la *Filosofía del derecho y* en las lecciones publicadas después de su muerte sobre *Estética, Filosofía de la religión* y *Filosofía de la historia.*

El espíritu es la Idea que, después de haberse apartado de sí en el mundo natural, retorna a sí misma. El supuesto del espíritu es, por esto, la naturaleza, que en el espíritu revela su última finalidad y en él desaparece como naturaleza, es decir, como exterioridad, para hacerse subjetividad y libertad. La esencia del espíritu es la libertad, por la cual el espíritu puede abstraer de cualquier cosa exterior, y aun de su propia existencia, puede soportar la negación de su individualidad y manifestarse como espíritu en sus particulares determinaciones que son otras tantas revelaciones suyas (*Enc.*, §§ 381-84).

Los grados a través de los cuales el espíritu se desarrolla, no permanecen como realidades particulares frente a los grados superiores tal como sucede en la naturaleza, sino que están comprendidos en los grados superiores y a su vez estos últimos están presentes en los grados inferiores (*Ib.*, § 380). El desarrollo del espíritu se realiza por medio de tres momentos principales: el espíritu subjetivo, el espíritu objetivo y el espíritu absoluto. Espíritu subjetivo y espíritu objetivo constituyen el espíritu finito, que se caracteriza por la inadecuación entre el concepto y la realidad. En otras palabras, no son todavía, explícita y totalmente, lo que el espíritu es en su esencia infinita. El espíritu infinito, en cambio, constituye la total y explícita revelación del espíritu a sí mismo.

El *espíritu subjetivo* es el espíritu en cuanto cognoscitivo. Es alma (y constituye el objeto de la antropología) en cuanto permanece vinculado a la individualidad y a las condiciones naturales (geográficas, físicas, etc.). El alma se desarrolla, como alma sintiente, a través del sentimiento inmediato, que es su genio particular, y el sentimiento de sí mismo, que se mecaniza con la costumbre; y alcanza, como alma real, su propia expresión externa en las aptitudes corpóreas y en el lenguaje. El espíritu subjetivo es *conciencia* (y constituye el objeto de la fenomenología del espíritu) en cuanto refleja sobre sí mismo y alcanza a ponerse como yo o autoconciencia. De la inmediata certeza que la conciencia tiene de sí misma en su singularidad, pasa a la autoconciencia universal, que precisamente en cuanto universal, es razón. En fin, el espíritu subjetivo es, en sentido estricto, espíritu (y constituye el objeto de la psicología) en cuanto se considere en sus manifestaciones universales, que son el conocer teorético, la actividad práctica y el querer libre. El conocer es entendido por Hegel como totalidad de todas aquellas determinaciones —intuición, representación (que a su vez puede ser recuerdo, imaginación y memoria), pensamiento— que

constituyen el proceso concreto a través del cual la razón se halla a sí misma en su contenido. La actividad práctica se entiende como unidad de aquellas manifestaciones (sentimiento práctico, impulsos, felicidad) a través de las cuales el espíritu alcanza su propia posesión y, por consiguiente, se hace libre. Y el espíritu libre es, en erecto, el momento culminante de b espiritualidad subjetiva. Es el querer racional que se determina independientemente de las condiciones accidentales y limitadoras en las cuales vive el individuo. El espíritu libre es la voluntad de libertad convertida en algo esencial y constitutivo del espíritu.

Pero esta voluntad de libertad halla su realización solamente en la esfera del *espíritu objetivo.* La libertad se realiza en instituciones históricas concretas, que se distinguen por la unidad del querer racional con el querer individual: unidad, cuyo valor necesario es el poder o la autoridad de la cual dichas instituciones están revestidas. Los momentos del espíritu objetivo son: el derecho, la moralidad y la eticidad. En el derecho, el espíritu *es persona,* constituida esencialmente por la posesión de una propiedad. En la moralidad es *sujeto,* provisto de una voluntad particular, pero que pretende erigirse en voluntad universal, esto es, voluntad del bien. La moralidad está marcada por la distinción entre lo interno y lo externo, esto es, entre la pura intención moral y la acción. En la esfera de la eticidad esta distinción queda superada. En ella el deber ser y el ser coinciden. "La sustancia que se sabe libremente, en la cual el deber ser absoluto es asimismo ser, tiene su realidad como espíritu de un pueblo" (*Enc.,* § 514). La sustancia ética se realiza en la familia, en la sociedad civil y en el Estado. La *familia* supone un momento natural porque tiene su base en la diferencia de los sexos: es, desde el punto de vista del derecho, una sola persona. La totalidad de personas (familias o individuos), en el sistema de sus intereses particulares, constituye la *sociedad civil.* La cual se realiza en el sistema de las necesidades y de los medios para satisfacerlas, en la administración de justicia y en la policía: que son los rasgos fundamentales y comunes de todo vivir civil. El *Estado* es la unidad de la familia y de la sociedad civil, porque tiene la unidad que es propia de la familia y realiza y garantiza esta unidad en las formas que son propias de la sociedad civil. En el Estado es menester considerar: 1.°, el derecho interno, esto es, su constitución; 2.°, el derecho externo, o sea, sus relaciones con los demás Estados; 3.°, la historia del mundo o historia universal, como sucesiva encarnación de los estados particulares de la Idea absoluta. La constitución del Estado es la realidad misma de la justicia. El Estado es, en efecto, "la realidad ética consciente de sí" (*Ib.,* § 535); y fuera del Estado, libertad, justicia, igualdad, son abstracciones que sólo en virtud de la ley, y como ley, encuentran su realidad. El Estado es la realidad de un pueblo particular, determinado naturalmente por particulares condiciones geográficas e históricas. Las relaciones entre los diferentes Estados caen, según Hegel, bajo la casualidad y el capricho, porque un derecho universal de los Estados es un deber ser sin realidad (*Ib.,* § 545). Estas relaciones de paz y de guerra dan lugar, con sus alternativas, a la historia universal, que es también el juicio universal, porque de vez en cuando da la victoria a aquel Estado que expresa y realiza en sí el espíritu del mundo (*Ib.,* § 549).

En el *espíritu absoluto,* el concepto del espíritu, que en su proceso ha resuelto en sí toda realidad, encuentra su realización final. El espíritu es en

esta esfera tal como se ha realizado en la forma de la eticidad, esto es, espíritu de un pueblo; y en las formas del espíritu absoluto el espíritu de un pueblo se manifiesta a sí mismo y se comprende en su espiritualidad. Estas formas son: el arte, la religión y la filosofía, que no se diferencian por su contenido, que es identico, sino únicamente por la forma en la cual cada una de ellas presenta el mismo contenido, que es lo Absoluto o Dios. El arte conoce lo absoluto en forma de *intuición sensible,* la religión en forma de *representación,* la filosofía en forma de puro *concepto.*

575. LA FILOSOFIA DEL ARTE

El arte tiene en común con la religión y la filosofía su objetivo final, que es la expresión y la revelación de lo divino. Pero da a esta expresión una forma sensible. Tiene necesidad, por consiguiente, de un material externo, que está constituido por imágenes y representaciones y tiene necesidad también de las formas naturales, en las cuales debe expresar su contenido espiritual (*Enc.,* § 558). Pero el material externo y las formas naturales no valen en el arte como tales, sino únicamente como expresiones o revelaciones de un contenido espiritual; por tanto, la imitación de la naturaleza no expresa de ninguna manera la esencia del arte. "El arte bello, dice Hegel (*Ib.,* § 562), tiene como condición la autoconciencia del espíritu libre; y por consiguiente, la conciencia de la dependencia del elemento sensible y meramente natural respecto del espíritu: hace del elemento natural sólo una expresión del espíritu, que es la forma interna, que se manifiesta sólo a sí misma." La aparición del arte anuncia el fin de una religión que está todavía ligada a la exterioridad sensible. Al mismo tiempo que parece dar a la religión su máxima transfiguración, expresión y esplendor, el arte la eleva por encima de su limitación, sustrayéndola a las formas en las cuales la religión estaba todavía ligada a la apariencia sensible. Frente a esta apariencia, la belleza del arte es infinitud y libertad. El arte se eleva por encima del punto de vista del entendimiento, y lo finito que está necesariamente unido a él. Para el entendimiento, el sujeto y el objeto son igualmente finitos, por ser externos y opuestos el uno al otro y, por tanto, recíprocamente limitantes entre sí. Para el arte bello el sujeto y el objeto se compenetran y forman los dos un todo. El objeto no es ya una realidad externa e independiente, porque es la manifestación del concepto, esto es, de la subjetividad misma; el sujeto no se contrapone ya al objeto, sino que se realiza en el objeto que constituye con él un todo. "Así, dice Hegel (*Werke*, *X*, 1.°, p. 145), queda suprimida la referencia puramente finita del objeto, que hacía de este solamente un medio útil para fines exteriores, un medio que o se oponía a su realización de un modo carente de libertad, o estaba obligado a admitir en sí esos fines extraños. Y queda al mismo tiempo suprimida la referencia no libre del sujeto, porque éste renuncia a la distinción entre las intenciones subjetivas propias y el material y los medios externos, y cesa, en la realización de las intenciones subjetivas

mediante los objetos, de atenerse a la relación finita del simple deber ser, porque tiene ante sí el concepto y el fin perfectamente realizados."

Hegel distingue tres formas fundamentales del arte: el arte simbólico, el arte clásico y el arte romántico. El *arte simbólico* se caracteriza por el desequilibrio entre la Idea infinita y su forma sensible. La Idea procura apropiarse la forma; pero, puesto que todavía no ha encontrado su forma verdadera, esta apropiación tiene carácter de violencia. En el intento de hacer la materia sensible adecuada a sí misma, la Idea la maltrata, la desgarra y la dispersa, dando lugar a lo *sublime,* que representa típicamente la forma del arte simbólico, propio de los pueblos orientales. En cambio, en el *arte clásico* hay plena y completa conformidad entre la idea y su manifestación sensible. El ideal del arte encuentra aquí su realización completa. La forma sensible ha sido transfigurada, sustraída a la finitud y hecha perfectamente conforme con el concepto. Esto sucede porque la Idea infinita ha encontrado finalmente su forma adecuada: la *figura humana.* La figura humana es la única forma sensible en que el espíritu puede ser representado y manifestado plenamente. "La forma que tiene en sí misma la idea en cuanto espiritual, o mejor, la espiritualidad individualmente determinante, si se debe expresar en la apariencia temporal, es la forma humana. Ha sido frecuentemente calumniada como degradación de lo espiritual, la personificación y humanización del arte. Pero el arte, en cuanto tiene que llevar el espíritu a la forma sensible para hacerlo accesible a la intuición, debe proceder a esta humanización, porque solamente en su cuerpo el espíritu se manifiesta sensiblemente de una manera adecuada" (*Ib.*, p. 99). La fase sucesiva del arte, que es la tercera, se distingue por la ruptura de la unidad de contenido y forma; por tanto, es también un retorno al simbolismo, pero un retorno que es al mismo tiempo un progreso. El arte clásico ha alcanzado su desarrollo más alto en cuanto arte; su defecto es el de ser únicamente arte, y nada más. En su tercera fase, el arte intenta en cambio elevarse a un nivel superior: se convierte en arte *romántico* o *cristiano.* La unidad de la naturaleza divina y de la naturaleza humana, que en el arte clásico es una unidad directa e inmediata, se convierte en unidad consciente en el arte romántico; por la cual el contenido no es dado por la forma humana, sino por la interioridad consciente de sí misma. El cristianismo, concibiendo a Dios como espíritu, no individuable o particular, sino absoluto, y procurando representarlo en espíritu y verdad, ha renunciado a la representación puramente sensible y corpórea, en favor de la expresión espiritualizada e interiorizada. La belleza, en esta fase del arte, no es ya la belleza corpórea y exteriorizada, sino la belleza puramente espiritual, la de la interioridad como tal, de la subjetividad infinita en sí misma. El arte romántico es, por tanto, indiferente a la belleza del mundo sensible: no lo idealiza, como hace el arte griego, sino que lo representa en su realidad indiferente y trivial, y se sirve de ella sólo en los límites en que se presta a expresar la interioridad como tal (*Werke*, X, 2, p. 133). De aquí la diferente actitud del arte clásico y del arte romántico frente a la muerte. Esta es para el arte clásico el mal supremo (*Odis.*, XI,

v. 482-491). En el arte romàntico, al contrario, la muerte es representada como un morir del alma natural y de la subjetividad finita, un morir que es negativo sólo respecto a lo que es negativo en sí, y tiene por objeto la superación de lo que está desprovisto de valor, la liberación del espíritu de su finitud y de su desdoblamiento, y la conciliación espiritual del sujeto con lo absoluto" (*Ib.*, X, 2, p. 128).

Indudablemente, también el arte romántico tiene sus límites; pero son los límites mismos del arte como tal. Este está siempre ligado a la forma sensible, y la forma sensible no es revelación adecuada y plena de la Idea infinita, del espíritu como tal. Las tres formas del arte, simbólica, clásica, romántica, son los tres erados a través de los cuales se realiza el *ideal* del arte, esto es, la unidad del espíritu y de la naturaleza. El arte simbólico se encuentra aún en la búsqueda del ideal, el arte clásico lo ha alcanzado, el arte romántico lo ha sobrepasado (*Ib.*, X, 1, p. 103-4). Ahora bien, si este ideal es considerado, no ya en sus grados de desarrollo, sino en las determinaciones necesarias en que se realiza, nos encontramos ante el *reino del arte,* constituido por el sistema de las artes particulares. La primera realización del arte es la *arquitectura.* En virtud de ella el mundo inorgánico externo sufre una purificación, se ordena según las reglas de la simetría, se aproxima al espíritu y se convierte en el templo de Dios, en la casa de su comunidad. Con la escultura, Dios mismo se introduce en la objetividad del mundo externo y se convierte en inmanente a la figura sensible en un estado de calma inmóvil y de feliz serenidad. La arquitectura y la escultura se relacionan entre sí como el arte simbólico y el arte clásico: la arquitectura es el arte simbólico; la escultura es el arte clásico por excelencia. El arte romántico es la unidad de arquitectura y escultura, una unidad que se vale de nuevos medios expresivos, porque pretende seguir el movimiento de la espiritualidad pura en todas sus particularidades, y en su despliegue en variedad de manifestaciones. Este arte tiene a su disposición tres elementos: la luz y el color, el sonido como tal y, en fin, el sonido como signo de la representación, esto es, la palabra. El arte romántico se manifiesta, por tanto, en la pintura, en la música y en la poesía. De estas tres artes, la poesía es la más elevada. "La poesía es el arte universal, el arte del espíritu que se ha hecho libre en sí mismo, desvinculado ya para su realización, del material sensible externo; del espíritu que se mueve solamente en el espacio interior y en el tiempo interior de la representación y de la sensación. Sin embargo, precisamente en este grado supremo, el arte se eleva también por encima de sí mismo, en cuanto se abandona el elemento sensible del espíritu y, por la poesía de la representación, sobrepasa la prosa del pensamiento" (*Ib.*, X, 1.°, p. 112).

Pero en todas sus formas y en todas sus determinaciones, el arte permanece en el dominio de la apariencia. Como ya se ha visto en la lógica, la apariencia no es una apariencia engañosa, sino manifestación necesaria del ser o de la realidad en sí. Pero el arte no es la manifestación más elevada de la realidad, es decir, de la Idea infinita. Sus límites son los de la intuición sensible, de la cual deduce la forma de sus manifestaciones. En su realidad más profunda, la Idea infinita escapa a la expresión sensible, y se manifiesta más adecuadamente en la religión y en la actividad racional de la filosofía. Los bellos días del arte griego y la edad de oro de la Edad Media avanzada

han sido superados. Ninguno ve ya en las obras de arte la expresión mas elevada de la idea; se respeta el arte y se lo admira; pero se lo somete al análisis del pensamiento para reconocer su función y su lugar. El mismo artista no puede sustraerse al influjo de la cultura racional, de la cual depende, en último análisis, el juicio sobre su obra. "En todos estos aspectos, dice Hegel (*Ib.*, I, 1.º, p. 15-16), el arte fue y sigue siendo para nosotros, en cuanto a su supremo destino, una cosa del pasado. Ha perdido para nosotros su propia verdad y vitalidad, y ha quedado relegado en nuestra representación, de manera que no afirma ya en realidad su necesidad y no ocupa ya el lugar supremo.' El "futuro del arte" está en la religión (*Enc.*, § 563). Esto no quiere decir, por otra parte (como alguien ha interpretado) que el arte esté destinado a desaparecer del mundo espiritual de los hombres. Lo que ha desaparecido y no puede ya volver es, según Hegel, el valor supremo del arte, aquella consideración que hacía del arte la más alta y plena manifestación de lo absoluto. No puede ya volver, en otras palabras, la forma clásica del arte. Pero el arte fue y sigue siendo una categoría del espíritu absoluto; y todas las categorías son necesarias e inmutables, porque constituyen, en su totalidad, la autoconciencia viviente de Dios.

576. LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

La religión es la segunda forma del espíritu absoluto, precisamente aquella en la cual lo absoluto se manifiesta en forma de representación. Las *Lecciones de filosofía de la religión* se abren con la discusión del problema de la religión entre la filosofía de la religión y la religión misma. La solución de Hegel es que la filosofía de la religión no debe crear la religión, sino simplemente reconocer la religión que ya existe, la religión determinada, positiva, presente. La actitud de Hegel ante la religión es la que adopta ante cualquier otra realidad: reconocer la realidad presente, tal cual es, y justificarla, mostrando en ella la idea infinita en acto. El objeto de la religión es Dios, el sujeto de ella es la conciencia humana dirigida hacia Dios, el término u objetivo es la unificación de Dios y de la conciencia, esto es, la conciencia llena y penetrada por Dios. Los momentos de la religión son, pues, Dios, la conciencia de Dios y el servicio de Dios o culto. La filosofía de la religión es el culto divino más elevado, ya que en ella Dios mismo se manifiesta y se revela en la forma suprema que es la del *pensamiento; y* la revelación de Dios como pensamiento es Dios mismo.

Puesto que es esencial a la religión la relación entre Dios y la conciencia, la primera forma de religión es la inmediatez de esta relación, que es propia del *sentimiento.* Pero el sentimiento, aunque dé la certeza de la existencia de Dios, no puede justificar esta certeza y transformarla en verdad objetivamente válida. Ya cuando se dice que es necesario tener a Dios en el corazón se exige algo más que el sentimiento, porque el corazón es un sentimiento que dura y constituye el carácter o forma universal de la existencia (*Werke*, XI, p. 129). El sentimiento es individual, accidental y mudable: no es la forma adecuada de la revelación de Dios. Un paso más allá del sentimiento lo representa ya la *intuición* de Dios que se tiene en el arte, por la cual Dios es representado objetivamente en forma de intuición

sensible. Pero esta intuición es caracterizada por el dualismo entre el objeto intuido y el sujeto intuyeme. La religión exige, en cambio, la unidad de la conciencia religiosa y de su objeto, y por tanto la interiorización del objeto y la espiritualización de la intuición: lo cual sucede en la *representación.* Es propio de la representación presentar sus determinaciones (que están esencialmente conexas) como yuxtapuestas, como si fueran independientes unas de otras, y reunirías de una manera puramente accidental. Se tiene de esta manera la representación de los atributos divinos, singularmente tomados, de las relaciones entre Dios y el mundo de la creación, de la relación entre Dios y la historia del mundo en la providencia, etcétera. Todas estas representaciones se unen de una manera puramente exterior, de modo que se llega a reconocer la inconcebibilidad de la esencia divina que las unifica. La exterioridad en que permanecen las determinaciones de la religión es propia de la conciencia religiosa común, y contradice la exigencia de espiritualizar la intuición religiosa y de unificar las representaciones religiosas.

La contradicción puede resolverse solamente a medida que la religión se transforma en verdadero y propio *saber. A* este saber el hombre debe, con todo, elevarse solamente por medio de la fe, que es el principio obligado de la *educación* religiosa. El contenido de la religión debe ser dado y no puede ser dado sino a través del abandono de la conciencia religiosa en su objeto, esto es, en Dios: este abandono es la fe. Sólo cuando la fe busca su esclarecimiento y procura convertirse en consciente, debe intervenir la reflexión filosófica para justificarla (*Ib.*, p. 146 sigs.). En esta fase, en la cual la fe se transforma en saber e interviene la mediación, como en todo saber, para justificar la inmediatez del sentimiento, encuentran su función las pruebas de la existencia de Dios. Hegel, que dedicó en el verano de 1829 dieciséis lecciones a estas pruebas (*Werke*, XII, p. 357-553; edic. Lasson, vol. XIV), las rescata, en cierta manera, de la condenación total que Kant había lanzado contra ellas. No las considera, sin embargo, como puros productos de la actividad racional, sino sólo como grados Se desarrollo del saber religioso: son el camino a través del cual la conciencia humana se eleva a Dios. El punto de partida de la prueba *cosmológica* es la conciencia de nuestra existencia finita y accidental en un mundo de cosas finitas y accidentales; la prueba muestra el camino a través del cual la conciencia puede elevarse hasta el ser infinito y necesario, causa del mundo. El punto de partida de la prueba *teleológica* es la conciencia de nuestro cuerpo orgánico situado en un mundo inorgánico, del finalismo interno de nuestro cuerpo y del acuerdo finalistico entre el mundo orgánico y el inorgánico; la prueba muestra el camino a través del cual la conciencia religiosa se eleva al ser infinito y necesario, causa final e inteligente del mundo. El punto de partida de la prueba *ontológica* es el concepto o la conciencia de Dios como ser absolutamente perfecto, y la prueba muestra el camino a través del cual la conciencia religiosa se eleva a concebir la unidad entre lo infinito y lo finito, de Dios y del mundo, del saber divino y del saber humano de Dios. Esta última prueba es la más profunda y significativa, según Hegel, el cual responde a la crítica kantiana que si la unidad del pensamiento y del ser no se encuentra en las cosas finitas, que por esto precisamente son finitas, constituye, en cambio, el concepto propio de Dios (*Enc.*, § 51). En

realidad, la prueba ontológica expresa el principio mismo de la filosofía hegeliana, la resolución de lo finito en lo infinito. El concepto que el hombre tiene de Dios, es el concepto mismo que Dios tiene de sı. "El hombre conoce a Dios sólo en cuanto Dios se conoce a sí mismo en los hombres. Este saber es la autoconciencia de Dios, pero es, también, el saber que Dios tiene de los hombres, y éste es el saber que los hombres tienen de Dios. El espíritu de los hombres, en cuanto conocen a Dios, es el espíritu de Dios mismo" (*Vorlesungen über die Beweise des Daseins Gottes*, en *Werke*, edic. Lasson, XIV, p. 117).

El desarrollo de la religión es el desarrollo de la idea de Dios en la conciencia humana. En el primer estadio de este desarrollo, la idea de Dios aparece como la potencia o la sustancia absoluta de la naturaleza, y la religión es una *religión natural:* tales son las religiones orientales (china, india, budista). En el segundo estadio, la idea de Dios aparece en el paso de la sustancialidad a la individualidad espiritual, y se tienen las *religiones naturales que pasan a religiones de la libertad* (religión persa, siria, egipcia). En el tercer estadio, la idea de Dios aparece como individualidad espiritual, y se tienen las *religiones de la individualidad espiritual* (judaica, griega, romana). El cuarto estadio es aquel en el cual la idea de Dios aparece como espíritu absoluto, y constituye la *religión absoluta,* la cristiana. La religión absoluta es la religión perfectamente objetiva, en el sentido de que ha realizado su concepto: el contenido de este concepto, esto es, la unidad de lo divino y lo humano, la conciliación de ambos, la encarnación de Dios, se ha convertido en objeto y tema de la conciencia religiosa. Dios, que es espíritu, se ha revelado plenamente como tal en esta religión. Pero el espíritu es pensamiento, y como tal se distingue de sí mismo, y pone otra cosa distinta de sí, de la cual, sin embargo, no queda separado, así como el pensamiento no queda nunca separado del objeto que reconoce y hace suyo. El espíritu no es, pues, simplemente una unidad, sino también una trinidad, cuyos momentos son los siguientes: 1.° el permanecer inmutable de Dios, el cual, aun revelándose, queda eternamente en posesión de sí en tal revelación; 2.° la distinción de la manifestación de Dios por Dios mismo, por la cual manifestación se convierte en el mundo de la apariencia (naturaleza y espíritu finito); 3.° la vuelta del mundo a Dios y su conciliación con Él. Estos tres momentos están eternamente en Dios; pero la creación que hace Dios del mundo, distinguiéndose de sí mismo y poniendo lo otro como su propia manifestación, es eterna como esta manifestación misma. Hegel reproduce aquí simplemente la dialéctica de Proclo (vol. I, § 127); pero se sirve de la terminología cristiana y habla del reino del Padre, del reino del Hijo, del reino del Espíritu. El reino del Padre *es* Dios, antes de la creación del mundo, en su eterna idea en sí y por sí *(Werke,* XII, p. 223 sigs.). El reino del Hijo es el mundo en el espacio y en el tiempo, la naturaleza y el espíritu finito, en todo el desarrollo que va de la naturaleza al espíritu, del espíritu finito al estado, al espíritu del mundo, a la religión, de la religión finita a la absoluta o cristiana. En el punto central de este mundo está Cristo como Redentor, Hombre-Dios o Hijo de Dios *(Werke,* XII, p. 247 sigs.). El reino del Espíritu es la conciliación cumplida en Cristo, y a través de Cristo de una vez para siempre, pero que la religión desarrolla y vive a través de la presencia de Dios en su comunidad *(Werke,* XII, p. 308 sigs.).

El reino de Dios se realiza plena y totalmente en el mundo. La penetración de la religión cristiana en el mundo es la conciencia de la libertad que se realiza en el dominio de la eticidad y del Estado. "La verdadera conciliación, a través de la cual lo divino se realiza en el campo de la realidad, consiste en la vida jurídica y ética del Estado... En la eticidad está la conciliación de la religión con la realidad, el mundo presente y completo" (*Ib.*, p. 344). Pero la libertad del espíritu es ante todo libertad de la razón, en cuyo libre uso consiste la filosofía; por esto nace de la religión natural una nueva filosofía que no se deja limitar o circunscribir por ninguna autoridad ni por ningún supuesto. Esta filosofía es el punto final del desarrollo histórico de la religión. "Se le ha echado en cara a la filosofía el ponerse por encima de la religión; pero esto es falso de hecho, porque ella tiene por contenido solamente la religión y nada más. Ofrece esto en forma de pensamiento, y sólo de este modo se pone por encima de la forma de la fe; el contenido es el mismo" (*Ib.*, p. 355).

577. LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

En la filosofía culmina, pues, y se concluye el devenir racional de la realidad. Es la unidad del arte y de la religión y es el concepto de ambas, esto es, el conocimiento de lo que necesariamente son. En la filosofía, la Idea se piensa a sí misma como Idea y alcanza, por tanto, la autoconciencia absoluta, la autoconciencia que es razón y pensamiento, y como tal, absoluta infinitud. Como se ha visto, la diferencia entre religión y filosofía consiste solamente en el modo de representar lo absoluto, modo que para la filosofía es especulativo y dialéctico y para la religión es representativo e intelectual. Por esta diferencia, la filosofía puede comprender y justificar la religión; pero la religión no puede comprender y justificar la filosofía. "La filosofía, dice Hegel (*Enc.*, § 573), puede ciertamente reconocer sus propias formas en las categorías del modo religioso de representar, y conocer así su contenido y hacerle justicia. Pero lo contrario no tiene lugar; ya que el modo religioso de representar no se aplica a sí la crítica del pensamiento y no se comprende a sí mismo, sino que en su inmediatez excluye los otros modos." Junto con la filosofía, la idea ha vuelto a la forma lógica del pensamiento, concluyendo el ciclo de su devenir; pero ha vuelto enriquecida con todo su devenir concreto, y, por consiguiente, en toda su infinitud y necesidad. "La filosofía desenvuelta totalmente reposa en sí misma: es una sola idea en el todo y en cada uno de sus miembros, algo análogo al individuo viviente, en el cual por todos los miembros se agita una única vida y late un pulso único... La idea es a un tiempo el punto central y la periferia; es la fuente luminosa, que se difunde sin salir nunca de sí, pero queda presente e inmanente en sí misma. Por tanto, es el sistema de la necesidad, de su propia necesidad, que es a la vez su libertad" (*Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. italiana, I, p. 39).

De esta forma la idea es objeto, además de serlo de la filosofía, de la *historia de la filosofía.* La historia de la filosofía no es más que *filosofía de la filosofía.* No es de ninguna manera una sucesión desordenada y accidental de opiniones que mutuamente se excluyen y destruyen; es el

desenvolvimiento necesario de la filosofía como tal. Precisamente como las formas históricas del arte y de la religión se suceden en el orden de su necesidad especulativa, del mismo modo los sistemas filosóficos se suceden en el orden de las determinaciones conceptuales de la realidad. "Yo afirmo, dice Hegel (*Ib.*, p. 41), que la sucesión de los sistemas filosóficos, que se manifiesta en la historia, es idéntica a la sucesión que se da en la deducción lógica de las determinaciones conceptuales de la idea. Afirmo que, si los conceptos fundamentales que han aparecido en la historia de la filosofía son despojados de lo que se refiere a su formación exterior, su aplicación a lo particular, y cosas por el estilo, se obtienen precisamente los diversos estadios de determinación de la idea en su concepto lógico." Por consiguiente, el desarrollo de los sistemas, en la historia de la filosofía, es determinado únicamente por las exigencias de la dialéctica interna de la idea. "Lo finito no es verdadero, no es como debe ser: para que exista, es preciso que se dé la determinación. Pero la idea externa destruye las formaciones finitas; una filosofía cuya forma no sea absoluta e idéntica al contenido, debe perecer, porque su forma no es la verdadera" (*Ib.*, *p.* 48). Por el mismo motivo, toda filosofía es necesaria; ninguna desaparece verdaderamente, sino que todas se conservan positivamente como momentos de una totalidad completa.

Hegel, por tanto, entiende la historicidad de la filosofía como *tradición.* La historia de la filosofía es el crecimiento de un patrimonio que se va acumulando incesantemente y que cada uno hace suyo. "Lo que cada generación ha hecho en el campo de la ciencia y de la producción espiritual, es un legado al que ha contribuido con sus ahorros todo el mundo anterior... Este legado es al mismo tiempo un recibir y un hacer fructificar el legado. Plasma el alma de cada generación siguiente, constituye su sustancia espiritual en forma de hábitos, determina sus máximas, sus prejuicios, su riqueza; y, al propio tiempo, el patrimonio recibido se convierte a su vez en material disponible que es transformado por el espíritu. De esta manera lo que *se* ha recibido es cambiado, y la materia elaborada, gracias precisamente a su elaboración, se enriquece y al mismo tiempo se conserva" (*Ib.*, p. 11-12). La historicidad entendida en el sentido iluminista como negación y crítica de la tradición, es sustituida por Hegel por el ideal romántico de la historicidad como una herencia, como un revivir, que es al mismo tiempo renovar y conservar el patrimonio espiritual ya adquirido. Por consiguiente, su historia de la filosofía, que comienza por la filosofía griega (Hegel se refiere a las filosofías orientales, china e india, pero opina que han de ser excluidas de la tradición filosófica propia y verdadera) y termina con las de Fichte y Schelling, concluye verdaderamente en su misma filosofía. "La filosofía, que es la última en el tiempo, es al mismo tiempo un resultado de todas las precedentes y debe contener los principios de todas: es, por tal motivo —en el supuesto de que sea verdaderamente una filosofía—, la más desarrollada, rica y concreta" (*Enc.*, § 13). La *última* filosofía es la de Hegel. "El punto de vista actual de la filosofía es el de que la idea sea conocida en su necesidad... A este punto ha llegado el espíritu universal, y cada estadio tiene, en el verdadero sistema de la filosofía, su forma específica. Nada se pierde, todos los principios se conservan; la filosofía última es, en efecto, la totalidad de las formas. Esta idea concreta es la

conclusión de los conatos del espíritu, en casi dos milenios y medio de trabajo intensísimo., para llegar a ser objetivo de sí mismo, para conocerse" (*Lec. de hist. de la fil.*, trad. ital., III, II, p. 410 s.).

578, LA FILOSOFIA DEL DERECHO

Se ha dicho muchas veces que el interés dominante de Hegel está dirigido al mundo ético-político, al mundo de la historia. En este mundo actúa efectivamente y de un modo total la razón autoconsciente, la Idea. Las mismas formas del espíritu absoluto, arte, religión, filosofía, no son más que abstracciones extraídas de la realidad ético-política, extraídas del *espíritu del pueblo* que las pone en el ser. La última obra publicada por Hegel, la *Filosofía del derecho* (1821), afirma con resolución tajante e! desprecio irónico de Hegel por lo ideal que no es real, por el deber ser que no es ser, por toda consideración problemática de la realidad política e histórica. En el dominio de esta realidad no tiene lugar lo problemático, según Hegel. Como todos admiten que la naturaleza debe ser reconocida por lo que es y que es intrínsecamente racional, del mismo modo se debe admitir que en el mundo ético, en el Estado, la razón se afirma en el hecho como fuerza y potencia y que allí se mantiene y habita. En este dominio más que nunca la razón no es impotente.

En el mundo ético (familia, sociedad civil, Estado) la libertad se ha convertido en realidad. "El sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu expresado por sí mismo, como una segunda naturaleza" *(FU. del der.,* § 4). Pero, a fin de que el derecho como tal se realice y subsista, es menester que la voluntad finita del individuo se resuelva en una voluntad infinita y universal, que tenga por objeto a sí misma, esto es, que quiera su misma libre voluntad. Tal es el concepto, la idea de la voluntad, esto es, la voluntad en su forma racional o autoconsciente infinita. "La voluntad, que es en sí y por sí, es verdaderamente infinita, porque su objeto es ella misma; por tanto, tal objeto no es para ella otra cosa, ni un límite, sino que es, antes bien, sólo ella misma que ha vuelto a sí. Además, no es una simple posibilidad, disposición, poder *(potentia),* sino lo *realmente* infinito (*infinitumactu*), porque la existencia del concepto o su objetiva exteriorización, es la interioridad misma" (*Ib.,* § 22). La voluntad infinita es, en otras palabras, la que ha realizado históricamente su libertad y ha tomado una existencia concreta. "Una existencia en general, que sea existencia de la voluntad libre, es el derecho. Este, por tanto, es en general libertad en cuanto idea" (*Ib.*, § 29). La ciencia del derecho debe, por consiguiente, partir, como cualquier otra ciencia, de la existencia del derecho, porque la existencia es la idea que se ha realizado, y el objetivo de la ciencia es el de darse cuenta del proceso de esta realización (*Ib.*, § 31).

Hegel divide su filosofía del derecho en tres partes: derecho abstracto, moralidad y eticidad. El *derecho abstracto* es el de la persona individual y se expresa en la propiedad que es "la esfera externa de su libertad" (*Ib.*, § 41). La *moralidad,* es la esfera de la voluntad subjetiva, que se manifiesta en la acción. El valor que la acción posee para el sujeto que la ejecuta es la intención; y el fin al que ella tiende es el bienestar. Cuando la intención y el

bienestar se elevan a la universalidad, el fin absoluto de la voluntad se identifica con el bien. Pero el bien es todavía aquí una idea abstracta, que no existe por su cuenta, sino que espera pasar a la existencia por obra de la voluntad subjetiva (*Ib.*, § 131). Y en esta relación entre el bien y la voluntad subjetiva, todavía externa y formal, consiste la posibilidad de la voluntad misma de ser mala, es decir, de darse un contenido que no se pueda reducir a la universalidad del bien (*Ib.*, § 139). En otras palabras, el dominio de la moralidad se caracteriza por la separación abstracta entre la subjetividad que debe realizar el bien y el bien que debe ser realizado. Por esta separación, la voluntad no es buena desde el principio, pero lo puede ser solamente gracias a su actividad; y por otro lado, el bien no es real sin la voluntad subjetiva a la cual toca el realizarlo (*Ib.*, § 131, apénd.).

Esta separación es anulada y resuelta en la *eticidad*, en la cual el bien se ha realizado concretamente, y se ha hecho existente. Esta es la esfera de la necesidad, cuyos momentos son las fuerzas éticas que rigen la vida de los individuos y constituyen sus deberes. Los deberes éticos son, efectivamente, los obligatorios, que pueden ciertamente aparecer como una limitación de la subjetividad indeterminada o de la libertad abstracta del individuo, pero que son en realidad la redención del individuo mismo por el impulso natural y también por su. subjetividad abstracta o individual (*Ib.*, § 149). La eticidad se realiza primero, como se ha visto, en la familia y en la sociedad civil; y solamente en esta última, esto es, desde el punto de vista de las necesidades, la persona jurídica o el sujeto moral se convierte propiamente en *hombre*, es decir, "la concreción de la representación" (*Ib.*, § 190). En otras palabras, hombre, según Hegel, es el individuo ético sumergido en el sistema de las necesidades, que constituye el aspecto fundamental de la sociedad civil. Pero sólo en el Estado se realiza plenamente la sustancia infinita y racional del espíritu. "El Estado es la realidad de la libertad concreta", dice Hegel (*Ib.*, § 260). Es, por una parte, para el individuo, una fuerza externa que le obliga y subordina a sí y, por otra parte, es su fin inmanente, así como es el fin de la familia y de la sociedad civil que, con respecto a él, son organismos particulares e imperfectos y deben depender del Estado. "El Estado es voluntad divina, en cuanto espíritu actual que se desarrolla en forma real como organización de un mundo" (*Ib.*, § 270). Hegel rechaza, pues, la doctrina del contrato social que hace depender el Estado del arbitrio de los individuos, y ve en ella consecuencias "que destruyen lo divino en sí y por sí y la absoluta autoridad y majestad del mismo" (*Ib.*, § 258). El Estado, en cambio, está estrechamente vinculado con la religión, porque es la suprema manifestación de lo divino en el mundo; incluye por eso en sí la religión, como las otras formas absolutas del espíritu, el arte y la filosofía, las nace valer como intereses propios, las defiende, las consolida (*Ib.*, § 270). En cuanto a la soberanía, el Estado no la recaba del pueblo, que fuera y antes del Estado es una multitud desorganizada, sino de sí mismo, de su propia sustancia. "El pueblo, dice Hegel (*Ib.*, § 279), considerado sin su monarca y sin la organización necesaria e inmediatamente conectiva de la totalidad, es la muchedumbre informe, que ya no es Estado, y a la cual ya no compete ninguna de las determinaciones que existen solamente en la totalidad formada en sí: soberanía, gobierno, jurisdicción, magistratura, clases, y cualquiera otra." Hegel excluye asimismo, por la misma causa, el principio

democrático de la participación de todos en los asuntos del Estado. En este principio ve un producto de la abstracción por la cual el individuo se considera, simplemente por ser tal, como componente del Estado. En realidad, según Hegel, el individuo forma parte del Estado sólo en cuanto desarrolla su actividad concreta en un ámbito determinado (la clase, la corporación, etc.), y, por tanto, no subsiste su participación directa en el Estado fuera de este ámbito (*Ib.*, § 308).

Como vida divina que se realiza en el mundo, el Estado no puede hallar en las leyes de la moral un límite o un impedimento a su acción. El Estado tiene exigencias diversas y superiores a las de la moral. "El bienestar de un Estado tiene un derecho completamente distinto del bienestar individual", dice Hegel. El Estado, como sustancia ética, "tiene su existencia, esto es, su derecho, en una existencia no abstracta, sino concreta, y solamente esta existencia concreta, no una de las muchas proposiciones generales consideradas como preceptos morales, puede ser principio de su obrar y de su comportamiento" (*Ib.*, § 337). De este modo, el principio del maquiavelismo está justificado. En la historia, en fin, el Estado encuentra el juicio (el *juicio universal)* que decide sobre su nacimiento, su desarrollo y su desaparición.

579. LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA

El principio fundamental, que es al mismo tiempo el punto de partida y el término final de la filosofía hegeliana —la resolución de lo finito en lo infinito, la identidad de lo racional y lo real—, ha llevado a Hegel a identificar en todos los campos el desarrollo cronológico de la realidad con el devenir absoluto de la Idea. En los estadios sucesivos a través de los cuales han pasado en su historia temporal el arte, la religión y la filosofía, Hegel ha reconocido las formas eternas, las categorías inmutables y necesarias del espíritu absoluto. Las *Lecciones de filosofía de la historia*, que se proponen demostrar en acto la plena y total racionalidad de la historia, recapitulan, por decirlo así, todo el pensamiento de Hegel y revelan claramente el interés que siempre le ha dominado.

Hegel no niega que la historia pueda aparecer, desde un cierto punto de vista, como un tejido de hechos contingentes, insignificantes y mudables y, por tanto, falta de todo plan racional o divino y dominada por un espíritu de desorden, de destrucción y de mal. Pero puede parecer tal solamente desde el punto de vista del intelecto finito, esto es, del individuo, que mide la historia con el rasero de sus ideales individuales, aunque sean muy respetables, y no sabe elevarse al punto de vista puramente especulativo de la razón absoluta. En realidad "el gran contenido de la historia del mundo es racional, y debe ser racional: una voluntad divina domina como fuerza poderosa en e! mundo, y no es tan impotente que no sepa determinar su gran contenido" (*Lec. de fil. de la bist.*, trad. ital., I, p. 11). La misma fe religiosa en la providencia, o sea, en el gobierno divino del mundo, supone la racionalidad de la historia; aunque esta fe es genérica y se parapeta a menudo detrás de la incapacidad humana para comprender los designios providenciales. Debe ser sustraída a esta limitación, según Hegel, y llevada a

la forma de un saber que reconozca los *caminos* de la providencia divina, y sea capaz de determinar, por esto, el fin y los modos de la racionalidad de la historia.

El *fin* de la historia del mundo es "que el espíritu alcance el saber de lo que él es verdaderamente, y objetive este saber, lo realice haciendo de él un mundo existente, y se manifieste objetivamente a sí mismo" (*Ib.*, I, p. 61). Este espíritu, que se manifiesta y realiza en un mundo existente —esto es, en la presencialidad, en el hecho, en la realidad histórica—, es el espíritu del mundo que se encarna en los espíritus de los pueblos que se suceden en la vanguardia de la historia. "Los principios de los espíritus de los pueblos, en una necesaria y gradual sucesión, no son ellos mismos más que momentos del único espíritu universal, el cual, a través de ellos, en la historia, se eleva y concluye en una totalidad autocomprensiva" (*Ib.*, p. 62). El fin de la historia se realiza, pues, y es real, en todos los momentos particulares de la misma. Por esto los lamentos sobre la imposible realización de lo ideal se refieren solamente a los ideales del individuo, que no pueden valer como ley para la realidad universal. Son únicamente las imaginaciones, las aspiraciones y las esperanzas de los individuos las que dan pábulo a las ilusiones destruidas, a los sueños rotos. "De sí mismos pueden soñar muchas cosas que después se reducen a una idea exagerada del propio valor. Puede también suceder, ciertamente, que de este modo quede sacrificado el derecho del individuo; pero esto no se refiere a la historia del mundo, a la cual los individuos sirven sólo como medio para su progreso" (*Ib.*, I, *p.* 63). La filosofía no debe preocuparse de los sueños de Tos individuos; debe mantener su supuesto de que lo ideal se realiza y de que posee realidad sólo aquello que está conforme con la idea. Ella debe reconciliar lo real, que parece injusto, con lo racional, y hacer ver que éste tiene su fundamento propio en la idea, y debe por ello satisfacer a la razón (*Ib.*, p. 66).

Los medios de la historia del mundo son precisamente los individuos con sus pasiones. Hegel está muy lejos de condenar o excluir las pasiones; antes bien, afirma que "nada grande ha sido llevado a cabo en el mundo sin pasión" (*Ib.*, *p.* 74) y reconoce en la pasión el lado subjetivo o formal de la actividad del querer, en cuanto su fin es todavía indeterminado. Pero las pasiones son simples medios que conducen en la historia a fines diversos de aquellos a los que ellas explícitamente tienden. "Los hombres llevan a efecto lo que a ellos les interesa, pero de esto sale a la luz también otra cosa, que le es implícita, pero que no está en su conciencia o intención" (*Ib.*, p. 77). Aquello que está implícito en las pasiones o en las voluntades individuales de los hombres, el espíritu del mundo lo hace explícito y lo realiza. Pero puesto que el espíritu del mundo es siempre espíritu de un pueblo determinado, la acción del individuo será tanto más eficaz cuanto más conforme esté con el espíritu del pueblo a que pertenece el individuo. "Cada individuo es hijo de su pueblo, en un momento determinado del desarrollo de este pueblo. Nadie puede saltar por encima del espíritu de su pueblo, como no puede saltar fuera de la tierra" (*Ib.*, *p.* 86). Hegel reconoce a la tradición toda la fuerza necesitante de una realidad absoluta. Pero la tradición no es sólo conservación, sino también progreso; y así como la tradición encuentra sus instrumentos en los individuos conservadores, así el progreso encuentra sus instrumentos en los *héroes* o individuos de la historia

del mundo. Ellos son los videntes: saben cuál es la verdad de su mundo y de su tiempo, cuál es el concepto, el universal próximo a surgir; y los demás se reúnen en torno a su bandera, porque ellos expresan aquello cuya hora ha sonado. "Los demás deben obedecerles, porque lo sienten" (*Ib.*, p. 89). Solamente a estos individuos les reconoce Hegel el derecho de oponerse a la condición de las cosas presentes y de trabajar para el porvenir. La señal de su destino excepcional es el éxito: resistirles es cosa vana. Aparentemente tales individuos (Alejandro, César, Napoleón) no hacen más que seguir su propia pasión y su propia ambición; pero se trata, dice Hegel, de una *astucia de la razón* que se vale de los individuos y de sus pasiones como medios para alcanzar sus fines. El individuo, en un cierto momento, perece o es llevado a la ruina por su mismo éxito: la idea universal, que le había suscitado, ha alcanzado ya sus fines.

Respecto a tales fines, los individuos o los pueblos son únicamente medios. "Las individualidades, dice Hegel (*Ib.*, p. 44), desaparecen para nosotros; les atribuimos valor sólo en cuanto traducen a la realidad lo que quiere el espíritu del pueblo." Pero también *el* espíritu singular de un pueblo particular puede perecer; lo que no perece es el espíritu universal, del cual el espíritu de un pueblo es sólo un eslabón. "Los espíritus de los pueblos son los miembros del proceso por el cual el espíritu alcanza el libre conocimiento de sí" (*Ib.*, *p.* 49). El designio providencial de la historia se revela en la victoria que periódicamente consigue el pueblo que tiene el más alto concepto del espíritu. "El espíritu particular de un pueblo está sometido a lo transitorio, pasa, pierde su importancia para la historia del mundo, cesa de ser el portador del concepto supremo que el espíritu ha conquistado de sí. El pueblo del momento, el dominador, es, en efecto, a la vuelta del tiempo, el que ha concebido el más elevado concepto del espíritu. Puede suceder que los pueblos portadores de conceptos no tan elevados continúen existiendo. En la historia del mundo son apartados a un lado" *(Ib. p.* 55).

Se ha dicho que el fin último de la historia del mundo es la realización de la libertad del espíritu. Ahora bien, esta libertad se realiza, según Hegel, en el Estado; el Estado es, pues, el fin supremo. Sólo en el Estado el hombre tiene existencia racional y obra según una voluntad universal. Por esto sólo en el Estado pueden existir arte, religión y filosofía. Estas formas del espíritu absoluto expresan, en efecto, el mismo contenido racional que se realiza en la existencia histórica del Estado; de manera que sólo con una determinada religión puede existir una determinada forma estatal, y sólo en un determinado Estado puede subsistir una determinada filosofía y un determinado arte (*Ib.*, *p.* 119). El Estado es el objeto más específicamente determinado de la historia universal del mundo, "aquel en que la libertad alcanza su objetividad y vive gozando de ella" (*Ib.*, *p.* 109).

La historia del mundo es, desde este punto de vista, la sucesión de formas estatales que constituyen momentos de un devenir absoluto. Los tres momentos de ella, el mundo oriental, el mundo grecorromano y el mundo germánico, son los tres momentos de la realización de la libertad del espíritu del mundo. En el mundo oriental uno solo es libre; en el mundo grecorromano algunos son libres; en el mundo germánico todos los hombres saben que son libres, esto es, es libre el hombre en cuanto hombre. Hegel

expone y determina en toda su particularidad geográfica e histórica esta división; pero su exposición es a este propósito, como ya en la filosofía de la naturaleza, una arbitraria manipulación del material empleado y una continua violación de los cánones científicos que presiden su recopilación y utilización de las disciplinas correspondientes. En realidad la investigación historiográfica se funda en el interés por el pasado en cuanto tal; y Hegel no tiene interés por el pasado, como tampoco tiene interés por el futuro. Su única categoría historiográfica es la del presente, que es, por otra parte, la eternidad. "En la idea también aquello que parece pasado se conserva eternamente. La idea es presente, el espíritu es inmortal; en ningún momento ha dejado de existir ni dejará de existir nunca; no hay pasado, ni futuro, sino que hay absolutamente *ahora.* Con esto queda dicho ya que el mundo actual, la forma actual y autoconciencia del espíritu, comprende en sí todos los grados que se manifiestan como antecedentes en la historia. Es cierto que se han desarrollado independientemente uno después del otro; pero lo que es el espíritu, lo ha sido siempre en sí, y la diferencia consiste solamente en el desarrollo de este en sí" (*Ib.*, I, p. 189). Hegel ha llevado así a su más cruda y radical expresión aquel concepto de la historia, que habiendo relampagueado en la fantasía de Lessing y de Herder, había encontrado sus formulaciones preparatorias en Fichte y Schelling. Es el concepto de la historia como profecía al revés, como desarrollo necesario de un todo completo y, por esto, como una totalidad inmóvil y carente de desarrollo, como un presente eterno, sin pasado y sin porvenir.

BIBLIOGRAFÍA

§ 566. Sobre la vida de Hegel: K. Rosenkranz, *H.s Leben*, Berlín, 1844; R. Haym, *H. und sein Zeit*, Berlín, 1857; W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, en "Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften", 1905, y otros escritos en *Gesammelte Schriften*, IV, Leipzig, 1921.

§ 567. Las obras completas de Hegel aparecieron después de la muerte del filósofo, en edición preparada por un grupo de amigos: Marheineke, Schulze, Gans, Hotho, Michelet, Förster, con el título de *Werke, Wollständige Ausgabe*, en 19 vols., Berlín, 1832-45. Esta edición fue reimpresa más veces sin cambios substanciales (a ella se refieren las citas del texto cuando no se da otra indicación). Una nueva edic. crítica, empezada en 1905 por G. Lasson, comprende hasta ahora los siguientes volúmenes: I, *Erste Druckschriften*; II, *Phänomenologie des Geistes*; III-IV, *Die Wissenschaft der Logik*; V, *Encyclopädie des philosophischen Wissenschaften* (trad. cast., Madrid, 1917-18); VI, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, VII, *Schriften zür Politik und Rechtsphilosophie*; VIII-IX, *Vorlesungen über der Philosophie der Weltgeschichte* (trad. cast., Madrid, 1928); X, *Aesthetik*, 1.0 parte (traducción castellana, Buenos Aires, 1946); XII-XIV, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*; XVIII, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie.* Otra buena edición es también la preparada por H. Glockner, en 20 vols., Stuttgart, 1931, de la que forma parte también una monografía sobre Hegel del propio Glockner, en 2 vols., y un *Hegel-Lexikon*, en 4 volúmenes.

§ 568. Bibliografía, en Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel,* Bari, 1906. Para un examen de la literatura hegeliana mas moderna: N. Bobbio, en "Belfagor", 1950.

Haym, obr. cit.; J. H. Stirling, *The secret of H.*, Londres, 1865; K. Rosenkranz, *H. als deutscher Nationalphilosoph.*, Leipzig, 1870; T. Häring, *H., sein Wollen und sein Werk*, Leipzig, 1929-1938; E. de Negri, *Interpretazione di H.*, Florencia, 1943; T. Litt, *H.*, Heidelberg, 1953; A. Cresson-R. Serreaus, *H.*, París, 1955.

§ 570. Los escritos de juventud de Hegel han sido editados por H. Nohl, *H.s theologische Jugendschriften*, Tubinga, 1907. Cfr. también J. Hoffmeister, *Dokumente za H.s Entwicklung* Stuttgart, 1936.

Sobre los escritos juveniles de Hegel y la formación del sistema hegeliano: Dilthey, *Jugendgeschichte H.s.*, cit.; Della Volpe, *H. romantico e mìstico,* Florencia, 1929; y especialmente: Haering, *H., sein Wollen und sein Werk*, I, Leipzig, 1929, que es precisamente un comentario a sus escritos juveniles, De Negri, *La nascita della dialettica hegeliana*, Florencia, 1930; G. Lukacs, *Der junge H.*, Zurich, 1948; P. Asveld, *La pensée religieuse dujeune H.*, Lovaina, 1953; A. T. B. Peperzak, *Le jeune H. et la visión morale du monde,* La Haya, 1960; N. Merker, *Le origini della logica Hegeliana*, Milán, 1961.

§ 571. Sobre la fenomenología del espíritu: J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de H.*, Part's, 1929; Th. Haering, en *Werhandlungen des dritten Hegelkongressesin Rom.*, Tubinga, 1934, p. 118 y sigs.; De Negri, *Interpretazione di H.*, Florencia, 1942; A. Kojève, *Introduction à la lecture de H.*, París, 1947; Hyppolite, *Genèse et structure de ¡a Fenomenologie de l'Esprit de Hegel*, París, 1947.

§ 572. Sobre la lógica: P. Janet, *Etudes sur la dialectique dans Platón et dans Hegel,* París, 1860; W. Wallace, *Prolegomena to the Study of H. 's Philosophy and Specially ofbis Logic,* Oxford, 1894; J. B. Baillie, *The Origin and the Significance of H.'s Logic,* Londres, 1901; Hibben, *H.'s Logic,* Nueva York, 1902; G. Mure. *A Study of H.'s Logic,* Oxford, 1950; G. Mure, *A Study o f He gel's Logic,* Oxford, 1950; J. Hyppolite, *Logique et existence. Essais sur la logique de H.*, París, 1953; N. Merker, *Le origini della logica hegeliana,* Milán, 1961.

§ 573. Sobre la filosofía de la naturaleza: S. Alexander, en "Mind", 1886; E. Meyerson, *De l'explication dans les Sciences,* París, 1927, p. 343 sigs.

§ 575. Sobre la estética Croce, *Ultimi saggi*, Bari, 1935, p. 147-160.

§ 576. Sobre la filosofía de la religión: J. M. Sterret, *Studies in H.'s Philosophy of Religión,* Londres, 1891.

§ 578. Sobre la filosofía del derecho: K. Majer-Moreau, *H.s. Socialphilosophie*, Tubinga, 1907; S. Brie, *Der Volksgeist bei H.*, en "Archiv. für Rechts-und-Wirtschaftsphilosophie", 1908-1909; y especialmente: Rosenzweig, *H. und der Staat*, 2 vols., Berlín, 1920.

§ 579. Sobre la filosofía de la historia: G. Lasson, *H. als Geschichtephilosoph*, Leipzig, 1920; K. Léese, *Die Geschichtephilosophie H s,* Berlín, 1922; Hyppolite, *Introduction à la phil. de l'Histoire de Hegel*, París, 1948; A. Plebe, *H., filosofo della storia,* Turín, 1952.

Bibliografía española: J. Ortega y Gasset, *Hegel y América, La "Filosofia de la historia" de Hegel y la historiología* (1928); X. Zubiri, *Hegel y el problema metafisico* (1931).

CAPITULO VI

SCHOPENHAUER

580. VIDA Y ESCRITOS

Adversario del idealismo en el terreno del racionalismo optimista, Arturo Schopenhauer comparte con él el espíritu romántico y la aspiración a lo infinito. Nació en Danzig el 22 de febrero de 1788; su padre era banquero, y su madre, Juana, una conocida escritora de novelas. Viajó en su juventud por Francia e Inglaterra y, después de la muerte de su padre, que quería dedicarlo al comercio, frecuento la Universidad de Gotinga, donde tuvo por maestro al escéptico Schulze. En su formación influyeron las doctrinas de Platón y de Kant. Kant fue considerado siempre por Schopenhauer como el filósofo más original y de más talla que jamas apareciera en la historia del pensamiento. En 1811, en Berlín, Schopenhauer seguía las lecciones de Fichte; en 1813 se graduó en Jena con su tesis *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente.* En los años aiguientes (1814-18), Schopenhauer vivió en Dresde. Allí se dedicó a escribir una obra, *Sobre la vista y los colores* (1816), en defensa de las doctrinas científicas de Goethe, con el que había trabado una buena amistad durante su permanencia en Weimar, y preparó para la imprenta su obra principal, *El mundo como voluntad y representación,* que fue publicada en 1819. Después de un viaje a Roma y a Nápoles, ingresó en 1820 como docente libre en la Universidad de Berlín, y hasta 1832 dio en ella sus cursos libres, sin demasiado entusiasmo y sin ningún éxito. Entre 1822 y 1825 fue de nuevo a Italia. La epidemia de cólera de 1831 le hizo huir de Berlín y se estableció en Francfort del Main, donde permaneció hasta su muerte, acaecida el 21 de septiembre de 1861. Mientras, en 1836, había publicado *La voluntad en la naturaleza,* y en 1841, *Los dos problemas fundamentales de la ética.* Su última obra, *Parerga y paralipómena,* fue publicada en 1851, y es un conjunto de tratados y de ensayos, algunos de los cuales, por su forma popular y brillante, contribuyeron no poco a difundir su filosofía. Comprenden, entre otros: *La filosofía de la universidad, Aforismos sobre la sabiduría de la vida, Pensamientos sobre asuntos diversos.*

La obra de Schopenhauer no alcanzó éxito inmediato, tuvo que esperar más de veinte años para publicar la segunda edición de *El mundo como voluntad y como representación,* edición que enriqueció con un segundo volumen de notas y suplementos. Era el período de mayor floración idealista a la cual Schopenhauer se oponía despectivamente, dirigiendo a Fichte, a Schelling, a Hegel y a sus seguidores los más ásperos sarcasmos. El

idealismo es despectivamente definido por él como la "filosofía de las universidades"; es una filosofía farisaica que no está al servicio de la verdad, sino de intereses vulgares, y por ello no se preocupa más que de justificar sofísticamente las creencias y los prejuicios que resultan útiles a la Iglesia y al Estado. A Fichte y a Schelling, Schopenhauer les reconoce aún cierto ingenio, aunque mal empleado; pero en cuanto a Hegel, es "un charlatán pesado y necio", y su filosofía, "una bufonada filosófica", "la más vacía e insignificante chachara con la que jamás se haya complacido una cabeza de alcornoque", expresada en la jerga más repugnante, al mismo tiempo que insensata, que recuerda el delirio de los locos". Schopenhauer no trata mejor, por otra parte, ni siquiera a Schleiermacher, Herbart y Fries. En el lenguaje florido y pintoresco que emplea para expresar su poco benévola apreciación de la filosofía contemporánea se manifiesta continuamente la exigencia, que sintió de manera intensísima, de la libertad de la filosofía, exigencia que le hace indignarse ante la divinización que del Estado hacía Hegel. "¿Qué mejor preparación para los futuros empleados administrativos y jefes de negociado que ésta que enseñaba a dar la vida entera al Estado, a pertenecerle en alma y cuerpo como la abeja a la colmena, y a no tener otra mira que llegar a ser una rueda capaz de cooperar a mantener en pie la gran máquina del Estado? El jefe de negociado y el hombre eran así una sola y misma cosa..."

581. LA VOLUNTAD INFINITA

El punto de partida de la filosofía de Schopenhauer es la distinción kantiana entre los fenómenos y el noumeno. Pero esta distinción la entiende Schopenhauer en un sentido que nada tiene de común con el genuinamente kantiano. Para Kant, el fenómeno es la realidad, la única realidad posible para el conocimiento humano; y el noúmeno es el límite intrínseco de este conocimiento. Para Schopenhauer, el fenómeno es apariencia, ilusión, sueño, lo que la filosofía india llama "velo de Maya"; y el noúmeno es la realidad que se oculta detrás del sueño y la ilusión. Desde el principio, Schopenhauer conduce el concepto de fenómeno hacia un sentido totalmente extraño al espíritu de Kant y extraído de la filosofía india y budista, que conocía profundamente. Y sobre esta base presenta su filosofía como la culminación necesaria de la de Kant: él ha descubierto la vía de acceso al noúmeno, que Kant consideraba inaccesible. Schopenhauer no hace ningún caso de la doctrina moral de Kant, que había afirmado que en la fe moral y en sus condiciones (postulados de la razón práctica) existía la posibilidad de una relación del hombre con el mundo nouménico. Pera él, Kant es el Kant de la *Crítica de la razón pura*; más aún: sólo el de la primera edición de dicha *Crítica*. El camino de acceso al noúmeno que Schopenhauer descubre, es la *voluntad*: no la voluntad finita, individual y consciente, sino la voluntad *infinita*, y, por eso, una e indivisible, independiente de toda individuación. Tal voluntad, que vive en el hombre como en cualquier otro ser de la naturaleza, es, pues, un principio infinito, de típica inspiración romántica. Schopenhauer aborrecía la filosofía de los aburridos idealistas; pero precisamente en virtud de esta oposición su

filosofía conserva con ella una estrecha relación. Para Hegel, la realidad es razón, y para Schopenhauer es voluntad irracional; pero, para uno *y* otro, sólo lo infinito es real y lo finito es apariencia. Hegel llega a un optimismo que justifica todo lo que existe; Schopenhauer desemboca en un pesimismo que tiende a negar y suprimir toda Ja realidad. Pero uno y otro están dominados por la misma avidez de lo infinito y descuidan igualmente lo individual, que también para Schopenhauer es mera apariencia. Si Hegel identifica la libertad con la necesidad dialéctica, Schopenhauer la. niega explícitamente por contraria al determinismo que reina en todo el mundo fenoménico.

La voluntad infinita está interiormente escindida, es discorde y devoradora de sí misma: es, esencialmente, desdicha y dolor. Schopenhauer se declara partidario y profeta de la liberación de la voluntad de vivir y halla el camino de la liberación en el ascetismo. Sin embargo, personalmente aún no se siente empeñado en esta tarea. No obstante el carácter profético de *su* filosofía, Schopenhauer no ve en la filosofía más que una suma de conceptos abstractos y genéricos que hacen de ella "una repetición completa y como un reflejo del mundo en conceptos abstractos" (*Mundo,* I, § 15). Por lo tanto, el filósofo no es comprometido por las enseñanzas de su filosofía. "Que el santo sea un filósofo, es tan innecesario como que el filósofo sea un santo: como no es preciso que un hombre muy hermoso sea un gran escultor, o que un gran escultor sea un hombre bello. Por otra parte, sena absurdo pretender de un moralista que sólo recomiende las virtudes que él posee. Reflejar de manera abstracta, universal, límpida, en conceptos, la moral esencial del mundo, y así, cual una imagen reflejada, fijarla en conceptos permanentes y siempre ordenados de la razón: esto, y no otra cosa, es filosofía" (*Ib.*, I, § 68). De esta suerte, Schopenhauer ni siquiera se propuso emprender el camino de la liberación ascética, tan elocuentemente defendida por él como último resultado de su filosofía. En realidad, permaneció aferradísimo a aquella voluntad de vivir de la que tanto predicaba la necesidad de liberarse. Y cuando, después de la muerte de Hegel, decayó la moda del hegelianismo y la atención del público comenzó a volverse hacia él, se alegró en sumo grado. Su personalidad cae por completo fuera de su filosofía, la cual queda privada, por ello, del máximo mérito de toda filosofía: el testimonio vivo del filósofo que la ha elaborado.

582. EL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN

"El mundo en mi representación": con este aserto se inicia la obra principal de Schopenhauer. Este principio, como los axiomas de Euclides, resulta evidente apenas es comprendido. La filosofía moderna, desde Descartes hasta Berkeley, ostenta el mérito de haber llevado a su pleno conocimiento este principio. Ello significa que la verdad filosófica debe, en todo caso, ser idealista. ' Nada más cierto —dice Schopenhauer (*Mundo,* II, c. 1)— que nadie puede salir de sí mismo para identificarse directamente con las cosas distintas de él; todo aquello de que tiene conocimiento cierto, es decir, inmediato, se encuentra dentro de su conciencia." La representación tiene dos aspectos esenciales e inseparables, cuya distinción constituye la

forma generai del conocimiento: ser abstracta o concreta, pura o empirica. De una parte está el *sujeto* de la representación, que es aquello que lo conoce todo, pero que no es conocido por nadie, porque no puede llegar a ser nunca objeto de conocimiento. De otra parte está el. *objeto* de la representación, condicionado por las formas *a priori* del espacio y del tiempo que en él producen la multiplicidad. El sujeto está fuera del espacio y del tiempo, y está, total e indiviso, en todo ser capaz de poseer representaciones. "Uno sólo de estos seres integra, con el objeto, el mundo como representación, con tanta plenitud como los millones de seres existentes. Pero si también este ser se desvaneciera, cesaría de existir el mundo como representación" (*Ib.*, I, § 2). No puede haber objeto sin sujeto, ni sujeto sin objeto. El materialismo queda excluido porque niega el sujeto reduciéndolo a objeto (a la materia). El idealismo (el de Fichte) queda eliminado porque supone la tentativa opuesta, e igualmente imposible, de negar el objeto reduciéndolo a sujeto.

Ahora bien, la realidad del objeto se reduce a su acción. La pretensión de que el objeto tenga existencia fuera de la representación que de él tiene el sujeto, y de que, por tanto, el objeto intuido no se agote en su acción, carece de sentido, incluso es contradictoria. La acción causal del objeto sobre otros objetos constituye toda la realidad del objeto mismo. En consecuencia, si se llama *materia* al objeto del conocimiento, la realidad de la materia se agota en su *causalidad.* De esta afirmación, Schopenhauer deduce como primera consecuencia la eliminación de toda diferencia notable entre vigilia y ensueño. Lo que afirmó la antiquísima filosofía india, lo que han dicho los poetas de todos los tiempos, desde Píndaro hasta Calderón, encuentra, según Schopenhauer, una confirmación decisiva en la conclusión idealista de la filosofía moderna: la vida es sueño, y se distingue del sueño propiamente dicho tan sólo por su mayor continuidad y conexión interior *(Mundo,* 1, § 5). La segunda consecuencia es que la función fundamental de la inteligencia es la *intuición* inmediata de la relación causal existente entre sus objetos: la realidad de estos objetos consiste, en efecto, como se ha visto, exclusivamente en su causalidad. La inteligencia es, pues, esencialmente intuitiva, en oposición con la razón, que es, en cambio, esencialmente discursiva y sólo opera con conceptos abstractos (*Ib.*, I, § 8). Los conceptos abstractos son irreductibles a las intuiciones intelectuales, por cuanto derivan de éstas y las presuponen (*Ib.*, I, § 10). El saber propiamente humano es conocimiento abstracto, esto es, mediante conceptos; pero tal saber no tiene otro fundamento de su certeza que la propia intuición intelectual. Schopenhauer considera que incluso la geometría se funda por completo en la intuición, por lo que adquiriría mayor evidencia si adoptase explícitamente el método intuitivo (*Ib.*, I, § 15).

Espacio, tiempo y causalidad constituyen las formas *a priori* de la representación, es decir, las condiciones a que ha de someterse todo objeto intuido. De aquí la importancia que Schopenhauer da al principio de causalidad, cuyas distintas formas determinan las categorías de los objetos cognoscibles. En su ensayo *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Schopenhauer había distinguido cuatro formas del principio de causalidad y cuatro clases de objetos cognoscibles correspondientes. 1.ª, el principio de razón suficiente del *devenir* regula las relaciones entre las cosas

naturales y determina la sucesión necesaria del efecto a la causa. Esta forma delimita las representaciones intuitivas, completas y empíricas: esto es, de las cosas o de los cuerpos naturales. En los diversos aspectos de esta forma de causalidad se funda la diferencia entre el cuerpo orgánico, la planta y el animal: el cuerpo orgánico es determinado en sus cambios por *causas* (en el sentido restringido de la palabra); la planta, por *estímulos*; el animal, por *motivos.* 2.ª, el principio de razón suficiente del *conocer* regula las relaciones entre juicios y hace depender la verdad de la conclusión de la de las premisas. Esta forma de principio delimita aquella clase de conocimientos que tan sólo posee el hombre, es decir, los conocimientos racionales verdaderos y propios. 3.ª, el principio de razón suficiente del *ser* regula las relaciones entre las partes del tiempo y del espacio, y por eso mismo determina la concatenación lógica de los entes aritméticos y geométricos. Por tanto, en él se funda la verdad de los conocimientos matemáticos. 4.ª, el principio de razón suficiente del obrar regula las relaciones entre las acciones y las hace depender de sus motivos. La motivación es, por ello, una clase particular de la causalidad y, precisamente, la causalidad vista desde el interior mismo del sujeto agente.

Estas cuatro formas de principio de causalidad constituyen cuatro formas de *necesidad* que dominan todo el mundo de la representación: la necesidad lógica según el principio de la *ratio cognoscendi*; la necesidad física según la ley de la causalidad; la necesidad matemática según el principio de la *ratio essendi, y* la necesidad moral, según la cual todo hombre, como todo animal, *debe* cumplir la acción sugerida por el motivo, cuando este motivo se le ha presentado. Esta última forma de necesidad excluye, evidentemente, la libertad de la voluntad humana, que de hecho no existe, según Schopenhauer. El hombre, como representación, es solamente un fenómeno entre otros fenómenos, y está sometido a la ley general de los fenómenos mismos, que es la causalidad, en la forma específica que le es propia: la de la motivación. Pero, puesto que la realidad no se reduce por completo a la representación, que sólo es fenoménica, hay para el hombre otra posibilidad de considerarse libre, posibilidad ligada a la esencia nouménica del mundo y de sí mismo.

583. EL MUNDO COMO VOLUNTAD

Si el mundo fuese sólo representación, se reduciría a una visión fantástica o a un sueño inconsciente. Pero no es sólo representación y revela en el hombre mismo su realidad última, su noúmeno. El hombre, por tanto, como sujeto cognoscente, está fuera del mundo de la representación y de su causalidad; como cuerpo está dentro de este mundo y sometido a su acción causal. Pero el cuerpo mismo no es dado al hombre como mero fenómeno, esto es, no es únicamente intuido por él como una representación entre las otras representaciones. Le es dado de modo más intrínseco e inmediato: como *voluntad.* Se admite corrientemente que los actos y los movimientos del cuerpo son efectos de la voluntad; para Schopenhauer son la voluntad misma en su manifestación objetiva, en su objetivización. El cuerpo entero no es más que la *objetividad* de la voluntad, la voluntad convertida en objeto

de intuición o representación. La voluntad es, pues, la cosa en sí, la realidad interna, de la cual la representación es fenòmeno o apariencia. "El fenòmeno es representación y nada más; toda representación, de cualquier especie que sea, todo objeto, es fenómeno. La cosa en sí, por el contrario, es solamente la voluntad; ésta, como tal, no es representación, sino algo *toto genere diverso.* Toda representación, todo objeto, es un fenómeno, una exteriorización visible u objetivación de la voluntad. Ella es lo íntimo del ser, el núcleo de cada individuo e igualmente del todo. Se manifiesta en toda fuerza ciega natural y también en la conducta meditada del hombre. La diferencia que separa la fuerza ciega del proceder reflexivo proviene del distinto grado de manifestación, y no de la esencia de la voluntad que se manifiesta" (*Ib.*, I, § 21).

Como cosa en sí, la voluntad se sustrae a las formas propias del fenómeno, esto es, al espacio, al tiempo y a la causalidad. Estas formas constituyen el *principium individuationis*, porque individualizan y multiplican los seres naturales. La voluntad que se sustrae a tales formas se sustrae al principio de individuación; es, pues, única en todos los seres. Además, por sustraerse a la causalidad, la voluntad obra de manera absolutamente libre, sin motivación, y es, por tanto, irracional y ciega. Schopenhauer la identifica con las fuerzas que actúan en la naturaleza, fuerzas que adoptan aspectos y nombres diversos (gravedad, magnetismo, electricidad, estímulo, motivo) en sus manifestaciones fenoménicas, pero que en sí son una única e idéntica fuerza: la voluntad de vivir.

La objetivación de la voluntad en la representación tiene *grados* diversos. Todo grado es una *idea* en sentido platónico: una forma eterna o un modelo, una especie, que luego se individualiza y multiplica en el mundo de la representación, por obra del tiempo, del espacio y de la causalidad. La *ley natural* es la relación de la idea con la forma de su fenómeno. El grado más bajo de la objetivación de la voluntad está constituido por las fuerzas generales de la naturaleza. Los grados superiores son las plantas y los animales hasta el hombre, en los cuales comienza a aparecer la individualidad verdadera y propia. A través de estos grados, la voluntad una tiende a una objetivación cada vez más elevada; por esto aparta los grados inferiores del propio fenómeno, después de haberlos empujado al conflicto con objeto de triunfar sobre ellos y objetivarse en un nivel superior. Todo grado de objetivación de la voluntad opone al otro la materia, el espacio y el tiempo, e implica, por tanto, lucha, batalla y victorias alternantes. Esto sucede: tanto en la naturaleza inorgánica como en el mundo vegetal y animal, e incluso entre los hombres. En los grados inferiores, la voluntad aparece como un impulso ciego, una sorda agitación. En los animales llega a ser representación intuitiva y cesa de obrar como impulso ciego. En los hombres llega a ser razón que actúa en virtud de *motivos*. Pero lo que gana la voluntad en claridad lo pierde en seguridad: la razón está sujeta al error y, como guía de la vida, falla muchas veces en su objetivo. Esto no impide que haya surgido expresamente al servicio de la voluntad y que sea su esclava (*Ib.*, I, § 27). De esta esclavitud puede librarse sólo a través del *arte* y a través de la *ascesis*.

584. LA LIBERACIÓN DEL ARTE

La primera e inmediata objetivación de la voluntad es la idea, en el sentido de especie, de esencia universal y genèrica. La idea está fuera del espacio y del tiempo, fuera del principio de causalidad en todas sus formas y, por lo tanto, fuera del conocimiento común y científico, vinculado precisamente al espacio, al tiempo y a la causalidad. Está también fuera del individuo como tal, que sólo conoce objetos particulares, objetos que son objetivación mediata de la voluntad y mediata de las ideas. Los objetos particulares —las cosas y los seres existentes en el espacio y en el tiempo—, por su multiplicidad y su mutabilidad, no constituyen una objetivación adecuada y plena de la voluntad. Objetivación adecuada y plena lo es solamente la idea. Y la idea no es el objeto del conocimiento, sino sólo el del arte, que es *obra del genio.* Ahora bien, mientras el conocimiento y, por consiguiente, la ciencia, está continuamente prisionera en las formas del principio de individuación y esclavizada a las necesidades de la voluntad, el arte es conocimiento libre y desinteresado. Quien contempla las ideas no es el individuo natural, sometido a las exigencias de la voluntad, sino el sujeto puro del conocimiento, el *ojo puro del mundo.* El genio es la actitud de contemplación de las ideas en su grado más elevado. "Mientras para el hombre corriente —dice Schopenhauer *(Mundo,* I, § 36)— el patrimonio cognoscitivo propio es la linterna que ilumina el camino, para el hombre genial es el sol que revela el mundo.'

La contemplación estética sustrae al hombre de la cadena infinita de las necesidades y de los deseos con una satisfacción inmóvil y completa. Esta satisfacción no se alcanza jamás de otra forma. "Ningún objeto de la voluntad, una vez logrado, puede producir una satisfacción duradera, que sea inmutable; se asemeje sólo a la limosna que, dada al mendigo, prolonga hoy su vida para continuar mañana su tormento" (*Ib.*, I, § 38). En la contemplación estética, en cambio, la cadena de las necesidades se interrumpe porque el individuo mismo es, en cierto modo, anulado. "La pura objetividad de la intuición, en virtud de la cual llega a ser conocida no ya la cosa particular como tal, sino la idea de su especie, resulta determinada por el hecho de que ya no se es consciente de sí mismo, sino sólo de los objetos intuidos; por consiguiente, la propia conciencia permanece simplemente como el sostén de la existencia objetiva de aquellos objetos" (*Ib.*, II, c. 30). En esto consiste la analogía y, finalmente, la afinidad del arte con la anulación de la voluntad, debida al ascetismo. Cuando, al elevarnos a la contemplación de la idea, entramos en lucha con los impulsos discordantes de la voluntad, tenemos el sentimiento de lo *sublime,* el cual, precisamente por esta lucha, se distingue del sentimiento de lo bello en que aquella no se da (*Ib.*, I, § 39).

Las diferentes artes corresponden a grados diversos de objetividad de la voluntad. Van desde la arquitectura, que corresponde al grado inferior de objetividad (esto es, a la materia inorgánica), a través de la escultura, la pintura y la poesía, hasta la tragedia, que es el arte superior. La tragedia revela el íntimo conflicto y la lucha de la voluntad consigo misma. "El dolor sin nombre, el afán de la humanidad, el triunfo de la perfidia, la tiránica influencia de las circunstancias y el derrumbamiento fatal de los justos y de

ios inocentes, son presentados por la tragedia a plena luz, y se alcanza así un indicio muy significativo de la naturaleza del mundo y del ser" (*Ib.*, I, § 51). Entre las diversas artes, la música merece un lugar especial. A diferencia de las demás, la música no corresponde a las ideas, sino que, como las ideas mismas, es revelación inmediata de la voluntad. "La música es una objetivación e imagen de la voluntad tan directa como el mundo, o incluso como las ideas mismas, cuya múltiple manifestación fenoménica constituye el mundo de los objetos particulares" (*Ib.*, I, § 52). La música es, por ello, el arte más universal y profundo, el lenguaje universal en grado sumo, "el cual es, respecto a la universalidad de los conceptos, poco más o menos lo que éstos son respecto a la singularidad de las cosas".

Todo arte es liberador: el placer que procura es la cesación del dolor de la necesidad, cesación alcanzada merced al desasimiento del conocimiento respecto a la voluntad y a su actitud de contemplación desinteresada. Pero la liberación del arte es, sin embargo, siempre temporal y parcial. No redime al hombre de la vida sino por breves instantes y no es un camino para sustraerse a la vida, sino solo un alivio de la vida misma. El camino de la liberación total es por esto mismo, distinto e independiente del arte.

585. LA VIDA COMO DOLOR

En el umbral del tratado de ética, que debe indicar el camino de la liberación humana de la voluntad de vivir, Schopenhauer se debate con el problema de la libertad. ¿Cómo puede el hombre liberarse de la voluntad si no es libre frente a ella, si es un esclavo de la voluntad misma? En el *Ensayo sobre el libre albedrío* (1840), incluido en los *Dos problemas fundamentales de la ética,* Schopenhauer se había ya pronunciado claramente contra una libertad entendida como *liberum arbitrium indifferentiae*Al mismo tiempo, interpretando a su modo la doctrina de Kant, había situado la libertad en la esencia nouménica o inteligible del hombre. A esta solución se inclina también en su obra principal. El fenómeno, todo fenómeno, está sometido a una de las formas del principio de razón suficiente; de ahí que sea necesario. Pero el noúmeno escapa a aquellas formas; así pues, es libertad, y es libertad en el sentido más vasto y extenso: es libertad como omnipotencia. Es omnipotente, por tanto, la voluntad en sí, el noúmeno de todas las cosas, y, por ello, también del hombre. Pero el hombre es sólo un fenómeno de la voluntad, la cual en sí es una e indivisible; ¿cómo puede ser, pues, libre? Schopenhauer distingue el *carácter empírico* del hombre, que es puro fenómeno y, por tanto, necesario y determinado, y el *carácter inteligible*, que es un acto de voluntad fuera del tiempo y, por ello, indivisible e inmutable. El carácter inteligible se manifiesta en las acciones y determina la naturaleza del carácter empírico; pero no por ello está en la mano del hombre, porque éste no puede escogerlo; es la voluntad quien lo escoge para él. Al carácter inteligible y al carácter empírico se añade después el *carácter adquirido,* que se forma viviendo, al ir utilizando las cosas del mundo, y consiste en la conciencia clara y abstracta del propio carácter empírico. En todo esto aún no hay trazas de libertad. Pero la voluntad es en sí misma libre y puede promover en el hombre y para el hombre su propia liberación.

Esto sucede sólo en aquel acto en que la voluntad misma llega "a la plena conciencia en sí, al claro y exhaustivo conocimiento de su propio ser, tal como se refleja en el mundo" (*Ib.*, I, § 55). Pero cómo esta conciencia de la voluntad, este su autoconocimiento o autoobjetivación —que no puede ser sino producto de la voluntad misma— pueda anular o atenazar la voluntad omnipotente, es cosa que Schopenhauer no se detiene a explicar.

La autonegación de la voluntad debe ser, pues, producto del claro y límpido conocimiento que la voluntad tiene de sí misma. Lo fundamental de este conocimiento es que la vida es dolor y que la voluntad de vivir es el principio del dolor. Querer significa, en efecto, desear y el deseo implica la ausencia de lo que se desea. Deseo es falta, deficiencia, indigencia, por consiguiente, dolor. La vida se lanza a un esfuerzo constante para vencer el dolor, esfuerzo que resulta vano en el momento mismo en que alcanza su término. La satisfacción del deseo y de la necesidad origina inmediatamente un nuevo deseo o una nueva necesidad, de modo que esa.satisfacción nunca tiene carácter definido y positivo: el placer es la cesación del dolor y, por tanto, un estado negativo y pasajero. Por otra parte, cuando el aguijón de los deseos y de las pasiones se nace menos incensó sobreviene el hastío, que es aún más insoportable que el dolor. La vida es, por esto, un continuo oscilar entre el dolor y el hastío; de los siete días de la semana, seis corresponden a la fatiga y a la necesidad, y el séptimo al hastío (*Ib.*, I, § 57). Contra la tesis de Leibniz, de que éste es el mejor de los mundos posibles, Schopenhauer afirma radicalmente lo opuesto, es decir, que es el peor de los mundos posibles. Posible no es lo que puede imaginarse con la fantasía, sino lo que realmente puede existir; y por poco peor que el mundo fuera, ya no podría existir. Así pues, no pudiendo ser posible un mundo peor, por no poder existir, éste es, precisamente, el peor de los mundos posibles. "El optimismo no es más —dice Schopenhauer, repitiendo a su modo una tesis de Hume— que la autoalabanza injustificada del verdadero creador del mundo, es decir, de la voluntad de vivir, la cual se mira complacida en su propia obra: de aquí Sue sea no sólo una doctrina falsa, sino incluso perniciosa" (*Mundo*, , c. 46).

Sin embargo, Schopenhauer admite el finalismo en la naturaleza y habla de una finalidad *interna* por la cual todas las partes de un organismo singular convergen a la conservación del mismo y de su especie; también habla de una finalidad *externa* que consiste en la relación entre la naturaleza orgánica y la inorgánica que hace posible la conservación de toda la naturaleza orgánica (*Ib.*, I, § 28). Pero Schopenhauer no dice cómo se concilia este finalismo con el pesimismo, esto es, con la tesis de que nuestro mundo es el peor de los mundos posibles. Solamente observa que el finalismo garantiza la conservación de la especie, no la de los individuos de cada especie, los cuales son presa de la incesante guerra exterminadora que la voluntad de vivir lleva contra sí misma. Pero es obvio que un número determinado de individuos tenga que salvarse si se ha de conservar la especie; por tanto, la salvación de dichos individuos debe formar parte del finalismo general.

En cambio, por lo que respecta al mundo de la historia, el pesimismo de Schopenhauer es más coherente. Y así afirma que la verdadera filosofía de la historia no consiste en elevar los objetivos pasajeros de los hombres a objetivos absolutos y eternos y en construir artificiosamente su progreso,

sino en saber que la historia, desde el principio hasta el final de su desenvolvimiento, repite siempre la misma trama, bajo diferentes nombres y trajes distintos. Este único hecho es el moverse, el actuar, el sufrir; en una palabra, el *destino* del género humano, tal como surge de la característica fundamental del hombre: muchas cosas malas, pocas buenas. Por tanto, la única utilidad que puede tener la historia es la de dar al género humano la conciencia de sí mismo y del propio destino. Un pueblo que no conozca su historia vive como el animal: sin darse razón de su pasado, limitado e inmerso en el presente. Lo que hace la razón para el individuo, lo hace la historia para una totalidad de individuos; refiere el presente al pasado y anticipa el futuro. Por esto, toda laguna en la historia es como una laguna en la autoconciencia del hombre; y en presencia de un monumento de la antigüedad que haya sobrevivido a su historia, el hombre permanece ignorante y estupefacto, como el animal ante las acciones humanas o como el sonámbulo que por la mañana descubre lo que él mismo ha hecho estando dormido (*Ib.*, II, c. 38).

586. EL ASCETISMO

El fundamento de la ética de Schopenhauer es la continua laceración que la voluntad hace de sí misma; laceración que en el individuo es la contraposición y la insurrección continua de las necesidades, y fuera del individuo, la contraposición que la voluntad tiene de vivir escindida y discorde en los diversos individuos. Sólo tiene un remedio: el reconocer la unidad fundamental de la voluntad en todos los seres y, por tanto, el considerar a los demás como iguales a nosotros mismos. El hombre malvado no sólo es el atormentador, sino también el atormentado; sólo por un ensueño ilusorio se cree aparte de los demás y libre de su dolor. El remordimiento temporal o la angustia permanente, que acompañan a la maldad, son la oscura conciencia de la unidad de la voluntad en todos los hombres. Toda maldad es injusticia, esto es, desconocimiento de esta unidad. Toda bondad es justicia, o sea, reconocimiento de esta unidad por debajo del velo de Maya, por debajo de la ilusoria multiplicidad del *principiimi individuationes*. Pero la justicia es sólo el primer grado de aquel reconocimiento; el grado superior es la *bondad*, que es el amor desinteresado a los otros. Cuando este amor es perfecto, consigue que el otro individuo y su destino sean parejos a nosotros mismos y a nuestro destino: no se puede ir más allá, puesto que no hay razón alguna para preferir las otras individualidades a la nuestra. Ahora bien, así entendido, el amor no es otra cosa que *compasión*: "es siempre, tan sólo, el conocimiento del dolor de los demás, hecho comprensible a través del dolor propio y puesto a la par con éste" (*Ib.*, I, § 67). En este grado, el individuo ve en todo dolor ajeno el suyo propio, porque reconoce en todos los otros seres su más verdadero e íntimo yo. El velo de Maya se ha rasgado por completo para él y está preparado para la liberación total.

Esta liberación es la *ascesis*. Por ella, la voluntad cambia de dirección, no afirma ya su propia esencia, reflejándose en el fenómeno, sino que la rechaza. La ascesis es "el horror del nombre ante el ser del cual es expresión

su propio fenómeno, ante la voluntad de vivir, ante lo nuclear y esencial de un mundo que vemos lleno de dolor" (*Ib.*, I, § 68). El asceta deja de amar la vida, no ata su voluntad a nada, guarda en sí mismo la máxima indiferencia por todo. El primer paso de la ascesis es la castidad perfecta, que nos libera de la primera y fundamental manifestación de la voluntad de vivir, a saber, del impulso a la generación. Tal impulso domina, según Schopenhauer, todas las formas del amor sexual, que, por muy espiritual que pueda parecer, está siempre bajo la presión de los intereses y de las exigencias de la generación. La elección individual en el amor no es verdaderamente individual, sino elección de la especie y llevada a cabo según los intereses de la especie. Para Schopenhauer, la voluntad de vivir aparece en esta función como "el genio de la especie", que suscita y determina las elecciones, los enamoramientos, las pasiones, con objeto de garantizar la continuidad y la prosperidad de la especie misma. En toda relación, incluso en la más elevada, entre individuos de distinto sexo, no hay más que "una meditación del genio de la especie sobre el individuo, posible gracias a los dos y sobre la combinación de sus cualidades" (*Ib.*, II, c. 44).

Se comprende, por tanto, que la primera exigencia de la liberación ascética de la voluntad de vivir haya de ser el librarse totalmente del impulso sexual, es decir, la castidad absoluta. La resignación, la pobreza, el sacrificio y las otras manifestaciones del ascetismo tienden al mismo fin: liberar la voluntad de vivir de su propia cadena, romperla y anularla. Si la voluntad de vivir fuese anulada por completo en un solo individuo, perecería toda, porque es única. El hombre tiene la misión de liberar radicalmente del dolor a toda la realidad: a través del hombre, el mundo entero será redimido.

Schopenhauer busca la confirmación de esta tesis en la filosofía india, en el budismo y en los místicos cristianos. Y ve en la supresión de la voluntad de vivir el único acto verdadero de libertad que le es posible al hombre. El suicidio no sirve para este fin, porque no es una negación de la voluntad, sino una enérgica afirmación de la misma. De hecho, el suicida quiera la vida; sólo esta descontento de las condiciones en que le ha tocado vivir; destruye, pues, el fenómeno de la vida, su cuerpo, pero no la voluntad de vivir, que por ello mismo no queda afectada o disminuida con su gesto (*Ib.*, I, § 69). El hombre es, como fenómeno, un anillo de la cadena causal: lo que hace está determinado necesariamente por su carácter, y su verdadero carácter es inmutable. Pero cuando conoce la voluntad como cosa en sí, se sustrae a la determinación de los motivos que actúan sobre él en tanto que fenómeno: este conocimiento no es un motivo, sino un *quietivo* de su querer, y el carácter mismo del hombre puede ser así anulado y destruido por dicho conocimiento (*Ib.*, I, § 70). Con ello, el hombre se hace libre, se regenera y entra en aquel estado que los cristianos llaman *estado de gracia*. El término en el cual puede entonces situarse y descansar en la nada, la pura nada, la aniquilación absoluta de todo lo existente, en cuanto es vida y voluntad de vivir. "Lo que resta después de la supresión completa de la voluntad —dice Schopenhauer al final de su obra (*Ib.*, 1, § 71)— es, ciertamente, la nada para todos los que están aún llenos de voluntad. Pero para aquellos otros en los que la voluntad se ha apartado y ha renegado de sí misma, este universo nuestro tan real, con todos sus soles y vías lácteas, es la nada." Schopenhauer se opone tan resueltamente al panteísmo como al

teísmo. Si un Dios personal es, para él, "una fábula judía", el Uno-todo del panteísmo es, para él, el simple fenómeno accidental de un principio más amplio. "El mundo no colma todas las posibilidades del ser, sino que deja aún fuera de sí lo que indicamos sólo negativamente como negación de la voluntad de vivir" (*Ib.*, II, c. 50). El mundo del panteísmo es el mundo del optimismo, mientras el mundo de Schopenhauer existe sólo para hacer posible su propia negación.

BIBLIOGRAFÍA

§ 580. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, ed. Frauenstädt, 6 vols., Leipzig, 1873-74; ed. Grisebach, 6 vols., Leipzig, 1891; ed. Steiner, 12 vols., Stuttgart, 1894 sigs.; ed. Frischeisen-Köhler, 8 vols., Berlín, 1913; ed. Deussen, 14 vols., Berlín, 1911 sigs. Esta última es una edición crítica completa.

Traducciones españolas: *Parerga y Paralipómena*, en 2 vols., de la Biblioteca Económica Filosófica, dirigida por Antonio Zozaya. *El mundo como voluntad y como representación*, Madrid, 1896.

El cardenal Ceferino González y Díaz Tuñón examinó la obra de Sch., en el tomo III de su *Historia de la Filosofía*, Madrid, 1879. El profesor Urbano González Serrano publicó en varias revistas y periódicos, a la muerte de Sch., en 1894, estudios sobre la obra y la personalidad del filósofo alemán.

§ 581. Th. Ribot, *La philosophie de Sch.*, París, 1874; W. Wallace, *Sch.*, Londres, 1891; E. Grisebach, *Sch., neue Beiträge zur Geschichte sein Lebens*, Berlín, 1905; O. Siebert, *A. Sch.*, Stuttgart, 1906; S. Covotti, *La vita e il pensiero di A. Sch.*, Turín, 1909; Th. Ruyssen, *Sch.*, París, 1911; E. Seillière, *Sch.*, París, 1912; M. Beer, *Sch.*, Londres. 1914; W. Doering, *Sch., Leben und Werke;* W. Schneider, *S.*, Viena, 1937; T. R. Borch, *S.*, Berlín, 1941; P. Martinetti, *S.*, Milán. 1941; F. Copleston, *A. S.*, Londres, 1946; A. Cresson, *S.*, París, 1946; M. Guéroult, S. *et Fichte*, París, 1946.

§ 582. L. Ducros, *Sch., les origines de sa métaphysique ou les transformationsde la chose en soi de Kant à Sch.*, París, 1884; M. Méry, *Essai sur la causalité phénoménale selon S.*, París, 1948.

§ 584. A. Fauçonnet, *L'esthétique de Sch.*, París, 1914.

§ 585. Renouvier, *Sch. et la métaphysique du pessimisme*, en "L'année philosophique", 1893; K. Fischer, *Die philosophie des Pessimismus*, en "Kleine Schriften", I, Heidelberg, 1897.

§ 586. E. Bergmann, *Die Erlösungslehre Sch.s.*, Munich, 1921.

CAPITULO VII

LA POLEMICA SOBRE EL IDEALISMO

587. HERBART: VIDA Y ESCRITOS

Los grandes sistemas idealistas y la orientación romántica suscitaron en Alemania un movimiento de reacción antiidealista y antirromántico, que tomó aspectos y direcciones distintos, si bien todos ellos adoptaron alguno de los temas que el idealismo consideraba haber superado y destruido. Es evidente que, incluso para estas orientaciones, el idealismo, en una o en otra de sus formas, no fue inútil; la misma polémica ocultaba a menudo mayores p menores afinidades de inspiración, de suerte que los mismos oponentes al idealismo tenían todos, en diverso grado, alguna relación con él.

El tema polémico del realismo fue realzado contra el idealismo por Juan Federico Herbart. Nacido en Oldenburgo el 4 de mayo de 1776, Herbart fue discípulo de Fichte en Jena; pero desde el principio adoptó una posición crítica frente a las doctrinas de su maestro. Un escrito suyo de 1794 va dirigido contra el segundo principio de la *Teoría de la ciencia,* de Fichte, y en otro de pocos años después (la crítica de una disertación de Rist sobre Los *ideales éticos y estéticos),* aunque tratando de aclarar el principio de la filosofía de Fichte, intentó desviarlo hacia otro significado, al observar que el yo de Fichte conduce a un círculo vicioso, en el sentido de que se pone siempre de nuevo como el sujeto de su subjetividad, y que este círculo hace del yo mismo una unidad sintética. En 1796, en una crítica de Schelling, Herbart se pronunció ya claramente en favor del realismo y reafirmó su posición en un escrito publicado en Suiza, adonde se había trasladado como preceptor particular. La obra del pedagogo suizo Enrique Pestalozzi (1746-1827) llevó a Herbart a la consideración del problema educativo, al que dedicó en 1806 su *Pedagogía general* y, más tarde, el *Esquema de lecciones de pedagogía* (1835), obras que ejercieron un amplio y duradero influjo en la teoría y la práctica de la educación en Alemania. En 1805; Herbart fue nombrado profesor de filosofía y pedagogía en Königsberg; y en 1833, habiendo pretendido en vano suceder a Hegel en la cátedra de Berlín, pasó a enseñar en Gotinga, donde permaneció hasta su muerte, acaecida el 14 de agosto de 1841.

Sus obras principales son: *Filosofía práctica universal,* 1808; *Introducción a la filosofía,* 1813; *Manual de psicología,* 1816; *La psicología como ciencia,* 1824-1825; *Metafísica general,* 1828-29. La *Introducción a la filosofía,* renovada y ampliada por él mismo en cuatro ediciones sucesivas, contiene esquemáticamente su sistema.

588. HERBART: METAFISICA Y LOGICA

La tesis fundamental de Herbart es la inversión pura y simple de la idealista: para el idealismo, toda realidad es puesta por el yo; para Herbart, toda realidad es una *posición absoluta,* esto es, absolutamente independiente del yo. Pero, a pesar de esta inversión, Herbart considera que la reflexión filosófica tiene capacidad para llegar a determinar la naturaleza y los caracteres generales de la realidad; para tal fin, no debe hacer otra cosa que transformar en conceptos y, por tanto, depurar y liberar de contradicciones los datos de la experiencia interna y externa. La filosofía no es, pues, otra cosa que la elaboración de conceptos. Como tal, debe referirse, en primer lugar y directamente, a todos los objetos, cualesquiera que sean (la naturaleza o el yo, el arte o el Estado), sin preocuparse de incluirlos o fundirlos confusamente en el yo o en alguna misteriosa intuición; y, en segundo lugar, debe elevar los conceptos a la forma de la claridad y de la distinción, que llega a ser explícita en los juicios, y dar las reglas para la unificación de los juicios mismos en el razonamiento silogístico. De la filosofía es, pues, parte integrante la lógica, que formula las leyes más generales para aislar, ordenar y relacionar los conceptos, y que es la propedéutica general de toda ciencia. La lógica de Herbart es la lógica tradicional, aristotelicoescolástica, con algún reflejo kantiano. La observación fundamental que la domina es que, en ella, los conceptos no valen como objetos reales ni como actos del pensamiento, sino, simplemente, en relación con lo que mediante ellos se piensa, es decir, en relación con su referencia objetiva *(Int.,* § § 34-35).

El punto de partida de toda filosofía, es decir, de toda elaboración conceptual, es la experiencia; pero la experiencia, para Herbart, como ya antes para los eleatas y Platón, está llena de contradicciones y, por tanto, en situación de no poder ser considerada como la realidad misma. Es apariencia; pero apariencia de algo que *es.* El hecho mismo de que algo aparezca, demuestra que algo existe; y si bien lo que existe no tiene los caracteres y las cualidades que aparecen, es, sin embargo, en su realidad, revelado por la apariencia. Determinar qué cosa sea esta realidad que la experiencia presupone y revela en su mero ejercicio es, precisamente, la labor de la filosofía; y, en este aspecto, la filosofía es *metafísica.* A través de la reflexión sobre la experiencia, la eliminación de las contradicciones y su elaboración en conceptos, la metafísica debe llegar a la verdadera realidad. La experiencia es contradictoria, porque son contradictorias las realidades que revela como experiencia interna y externa: las cosas y el yo. Una cosa es una unidad; pero si se pregunta en qué consiste se ha de responder enumerando sus diversas cualidades, que son muchas y, sin embargo, deben ser inherentes a su unidad: es, por tanto, al mismo tiempo una y múltiple. Lo mismo vale para el yo, que, aun siendo *un* yo, posee una pluralidad de determinaciones originales, y es, además, multiplicado infinitamente por su propia autoconciencia, porque ésta es la representación de un yo, que es, a su vez, un representar y que, por tanto, remite a otra representación y a otro representar, y así sucesivamente hasta el infinito. Esta crítica del yo es la crítica del idealismo: lejos de constituir la base sólida de todo el saber, el yo mismo es un nudo de problemas que no se resuelven en su ámbito *(Intr.,*

§ 124). El espacio, el tiempo, la causalidad y, sobre todo, el carácter fundamental de la experiencia sensible, a saber, el cambio, dan lugar a contradicciones y aporías. Herbart distingue tres formas de cambio: el que no tiene causa, es decir, el devenir absoluto; el que tiene causa interna, o sea, la autodeterminación; el que tiene causa externa, o sea, el mecanismo. Estas tres formas de cambio están sometidas a la misma dificultad fundamental. Todo cambio supone un elemento o un principio que cambie (la causa, interna o externa, o el sujeto del devenir absoluto); pero este elemento o principio, al dar lugar al cambio, cambia a su vez en su interior, y se divide de nuevo en un principio del cambio y en el cambio que se deriva de él; y así hasta el infinito. La consideración del cambio da lugar, pues, a una multiplicación infinita de términos, sin que se llegue a comprender el movimiento mismo. Este es, pues, esencialmente contradictorio y, por consiguiente, irreal. En la condenación del cambio está implícita la condenación de la libertad moral, entendida como autodeterminación, y del idealismo que resuelve la realidad en el devenir absoluto del yo. Por esto son igualmente imposibles, según Herbart, la libertad trascendental, de que habla Kant, y la libertad infinita, de que habla Fichte.

Estas consideraciones excluyen del ser toda multiplicidad y toda relación. La pluralidad y las relaciones pertenecen al pensamiento del ser, no al ser mismo. Que una cosa cualquiera, *A* por ejemplo, exista, significa sólo que es necesario contentarse con la simple posición de *A*. Atribuir a este *A* un conjunto de notas y de caracteres, por ejemplo, *a, b,* etc., es posible, pero sólo con tal de que inmediatamente se advierta que *a, b,* etc., traducen conceptualmente a *A y* que, por esto, deben desaparecer apenas se hable del ser *A*. En este sentido, el ser es una *posición absoluta*: es absolutamente independiente de la multiplicidad de notas conceptuales con que es traducido y expresado y se halla privado de negaciones y relaciones. La conclusión es que "existe efectivamente fuera de nosotros una cantidad de *entes*, cuya naturaleza simple y propia nos es desconocida, pero sobre cuyas condiciones internas y externas podemos adquirir un conjunto de conocimientos que pueden aumentar hasta el infinito". Estos entes son considerados diferentes entre sí y no relativos, de suerte que toda su relación debe considerarse como una consideración *accidental*, que no cualifica ni modifica su naturaleza. Las consideraciones accidentales multiplican el ente por el *pensamiento*; pero, precisamente por ser *accidentales* respecto al ente, no lo multiplican en sí mismo.

La doctrina de las consideraciones accidentales constituye el punto central de la filosofía de Herbart, que sin ella se reduciría al puro y simple eleatismo, es decir, al reconocimiento de la unidad y de la inmutabilidad del ser, sin ninguna posibilidad de explicar el mundo fenoménico. Tal doctrina introduce, no obstante, una cierta contradicción en la misma filosofía herbartiana, la cual, por un lado, se funda en la capacidad del pensamiento para alcanzar la naturaleza de la realidad a través de conceptos; pero, por otro, considera éstos como accidentales respecto a la realidad, es decir, tales que no implican, con su multiplicidad, una multiplicidad en la realidad misma. Ahora bien, si lo real se revela en el concepto, no se ve cómo la multiplicidad interna del concepto no implica la interna multiplicidad de lo real; y si esta implicación no existe, cómo se puede considerar el concepto como revelador de lo real.

Además de la doctrina de las consideraciones accidentales, otros conceptos subsidiarios son necesarios para que el mundo fenoménico pueda ser explicado con la hipótesis de las realidades simples. Tales conceptos son el del espacio inteligible, el del tiempo y el del movimiento inteligibles. Estos conceptos nada tienen que ver con las correspondientes determinaciones empíricas. Por ejemplo, el movimiento inteligible, que es el movimiento originario y no implica ningún cambio en el interior de los entes, puede no obstante producir una perturbación cuando llegan a encontrarse entes de diversas cualidades que, por el principio de contradicción, no pueden coexistir en un mismo punto. En tal caso, la reacción de todo ente perturbado es un acto de *autoconservación.* En el ente simple, que es el alma, la autoconservación es una *representación*; en los otros entes, la autoconservación es un estado interno del ente que debe ser pensado como algo análogo y correspondiente a la representación.

Al llegar a este punto de la metafísica se pasa a la psicología y a la filosofía de la naturaleza. Los conceptos subsidiarios, de que la metafísica se vale para determinar la naturaleza de los entes simples, encuentran su explicación inmediata en estas dos ciencias. La primera de ellas, empero, es la psicología, porque sólo a través de las representaciones de este ente simple que es nuestra alma se nos dan "autoconservaciones" de los otros entes simples que fenoménicamente aparecen como cosas naturales. La psicología y la filosofía de la naturaleza constituyen la piedra de toque de los conceptos fundamentales de la metafísica, así determinados.

589. HERBART: PSICOLOGÍA Y FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

De las tesis fundamentales de la metafísica resulta de manera inmediata que las representaciones no pueden ser otra cosa que la autoconservación de un ente simple, llamado *alma.* Sentado esto, la idea capital de la psicología es la siguiente: "las representaciones, compenetrándose recíprocamente en el alma, que es una, se anulan en cuanto son contrarias y se unifican en una fuerza común en cuanto no son opuestas." Toda la vida del alma se puede explicar, según Herbart, por esta idea fundamental. Dos representaciones opuestas tienden a desaparecer porque se contraponen mutuamente; pero en cuanto una de ellas ceda o se haga inoperante por alguna otra representación, la representación contraria resurge. En otros términos, las representaciones se transforman, mediante sus presiones recíprocas, en una *tendencia* a representar, que toma el nombre de apetito, vida, estímulo, actividad real, voluntad, etc. No existen, por tanto, *facultades* distintas en el alma. Ni el sentimiento ni la voluntad son nada fuera o al lado de las representaciones. Consisten sólo en estados cambiantes de representación y son más bien "conceptos de clase", según los cuales se ordenan los fenómenos observados.

Esta doctrina implica que las representaciones son *fuerzas, y* como fuerzas operan en el alma humana. Herbart habla incluso de una *estática* y de una *mecánica* del espíritu e introduce el cálculo matemático para determinar el comportamiento de las representaciones, llegando a fórmulas que deberían expresar las leyes generales de los fenómenos

psíquicos. La introducción del cálculo en la psicología debía ser explotada después en el desarrollo ulterior de esta ciencia.

La mecánica de las representaciones explica todos los aspectos de la vida espiritual. Dada la estrechez de la conciencia, no todas las representaciones pueden estar presentes en cada instante en la conciencia de un hombre. Las representaciones se reúnen, en virtud de su acción recíproca, en series o *conjuntos*, cuyo comportamiento determina todas las potencialidades del hombre. Si estos conjuntos no actúan por entero, sino que una parte es apartada mientras la otra se une de modo ilegítimo, surgen las conexiones ininteligibles que se tienen en el *sueño* y en la *ilusión.* En cambio, si los conjuntos representativos se organizan plenamente, se tiene el entendimiento, que puede ser definido como 'la facultad de conectar los pensamientos según la naturaleza de lo pensado". El intelecto garantiza por ello la concordancia entre los pensamientos y los hechos de la experiencia. Si los conjuntos representativos están, además, entrelazados y compuestos hasta alcanzar una completa unidad, de tal modo que toda la serie se encuentre en su lugar, se tiene la *razón* como "capacidad de reflexión y de comprensión de razones y contrarrazones". A la razón se vinculan el sentido interno y el libre albedrío. El sentido interno es la relación de muchos conjuntos de representaciones, de tal manera que un conjunto acoge a otro, al igual que las nuevas percepciones del sentido externo son recogidas y elaboradas por las representaciones homogéneas anteriores. Este fenómeno, en virtud del cual un conjunto representativo acoge en sí una nueva representación homogénea, es llamado por Herbart *apercepción.* El sentido interno no es más que la apercepción misma. Con el mecanismo de la representación se explica la libertad. Esta es sólo el dominio de los conjuntos representativos más fuertes sobre las excitaciones y sobre los movimientos del mecanismo psíquico. Los niños no son libres porque aún no han adquirido un *carácter,* es decir, un conjunto de representaciones dominantes. El carácter mismo, es decir, el *yo*, está, por tanto, constituido por un conjunto compacto de representaciones: esto da cuenta también de la posibilidad de que el yo se rompa o escinda, como sucede en la *demencia.*

La filosofía de la naturaleza de Herbart no es más que la traducción exacta, a otro lenguaje, de estos conceptos fundamentales de la psicología. El supuesto metafísico es siempre el encuentro accidental de entes simples, con las autoconservaciones que se derivan de esto. El encuentro de dos entes opuestos determina la tendencia a su compenetración, que es la *atracción;* el encuentro de dos seres cuya oposición no es suficientemente fuerte para determinar su compenetración, produce una *repulsión.* Atracción y repulsión (que en su conjunto constituyen la *materia)* son, por tanto, resultado del *estado interno* de un ente, es decir, de su autoconservación, de su reacción ante el encuentro casual con otro ente. Todas las fuerzas de la naturaleza se explican por la oposición en la que se hallan los entes simples en sus encuentros casuales. Los grados y los motivos diversos de la oposición determinan la cohesión, la elasticidad, la configuración, el calor, la electricidad.

Herbart, sin embargo, no considera suficiente esta pura mecánica de las fuerzas para explicar la vida orgánica en su totalidad. El desenvolvimiento *finalista* de esa vida y, sobre todo, la constitución de los organismos más

elevados supone una inteligencia divina que, sin ser ella misma un ente simple, sea el fundamento de las relaciones que existen entre los entes.

590. HERBART: ESTÉTICA

Con el nombre de estética Herbart comprende la teoría del arte y la moral. Bello es todo lo que es objeto de aprobación; la teoría de lo bello, la estética, comprende, por tanto, toda disciplina genéricamente valorativa. Tarea de la estética es individualizar y exponer ordenadamente los *conceptos-modelo* o *ideas,* que deben ser depurados de todos los elementos subjetivos y mudables y, por tanto, puestos por encima de las emociones y de los apetitos. La idea de lo bello no se identifica, por esto mismo, con el concepto de lo útil o lo agradable. La característica de la belleza artística es que place espontáneamente y suscita de inmediato los más variados efectos, aunque pasajeros, que son fijados o hechos permanentes por el *juicio* estético.

En el dominio moral, los conceptos-modos o ideas expresan relaciones entre voluntades diversas, entendiendo por voluntad no ya una facultad del alma, sino los actos particulares o individualizados del querer. La primera idea moral es la de *libertad interna,* que expresa la armonía entre la voluntad y el juicio que sobre ella se formula. Esta armonía es el acuerdo entre el acto y la valoración del acto, acuerdo que "complace absolutamente" y que es la libertad interna del sujeto agente. La segunda idea moral es la de la *perfección*, que nace de la confrontación de diferentes grados de voluntad considerados en cuanto a su intensidad, extensión y concentración. No hay una medida absoluta de la perfección; la idea de ésta no expresa otra cosa que una confrontación entre el más y el menos. La tercera idea moral es la de la *benevolencia,* que expresa la armonía entre la voluntad propia y una voluntad extraña. En esta idea de benevolencia está fundado el pensamiento capital de la moral cristiana: el del amor. La cuarta idea moral es la del *derecho,* que nace como solución del conflicto entre las voluntades de diversas personas; conflicto que no surge, empero, propiamente de la malevolencia de las personas, sino tan sólo del objeto de su voluntad. La validez y santidad de todo derecho se apoyan en el hecho de que el conflicto "*desagrada*";y Herbart ve una confirmación de este fundamento del derecho en la doctrina de Grozio, que definió el concepto del derecho natural como opuesto al estado de guerra. La quinta y última idea moral es la de la *retribución* o *equidad,* la cual nace del Hecho de que una acción no retribuida implica el concepto de perturbación, que es eliminado mediante la retribución. Estas cinco ideas morales fundamentales constituyen la guía y la orientación de la conducta moral, porque expresan, elaborada y purificada en conceptos, la experiencia moral. No poseen, pues, ninguna validez lógica absoluta. A este propósito, Herbart afirma que la "malevolencia es tan comprensible como la benevolencia; el conflicto es tanto y acaso más comprensible del derecho, y así sucesivamente" *(Introducción,* § 94). Por otra parte, las ideas valen sólo en su conjunto y en su conexión; aisladamente no bastan para garantizarle a la vida su dirección, ya que

una conducta perfectamente racional por un lado puede ser irracional por otro.

La teoría de la *virtud* se refiere a la conformidad de la conducta humana, a su unidad personal, respecto a todo el conjunto de las ideas morales. Pero sólo la experiencia permite establecer los límites y la modalidad de la realización de las ideas morales en las múltiples vicisitudes de la vida. La teoría de la virtud depende por ello de la psicología, que le facilita el conocimiento de lo que es el hombre empíricamente; y como la psicología depende de la metafísica, depende, indirectamente, también de esta. Las dos ramas principales de la teoría de la virtud son la política y la pedagogía. La *política* toma por fundamento la idea del derecho, sin la cual no puede concebirse ninguna estructura social concorde con la razón. La pedagogía se funda en todas las ideas morales; pero destaca especialmente la de perfección, en cuanto hace de ella una aplicación constante. Junto con la ética, que con las ideas morales proporciona a la pedagogía los *fines* a los que debe tender la educación, Herbart pone la psicología como ciencia de los *medios* de la educación misma. Herbart recaba como propio de la psicología el principio de la posibilidad de educar, que él ve en la relación de los conjuntos representativos del educando, ya sea entre sí, ya sea con el organismo físico (*Lec. de pred.*, § 33). Este principio suministra el fin próximo de la educación, cuyo fin remoto es la vida moral. El fin próximo es el *interés* que nace del acto con el que los conjuntos representativos se acrecientan y se unifican, esto es, de la apercepción. El interés debe ser plurilateral y abarcar todos los aspectos de la experiencia, sin descuidar ninguno. La pluralidad de intereses es el fin de lo que Herbart llama *instrucción educativa*, es decir, la educación por medio de la instrucción.

Con la teoría de la virtud tiene estrechísima relación la religión. La misma idea de Dios no es otra cosa que el conjunto de las ideas éticas simples. Pero la religión no implica solamente la idea de Dios; implica también la *fe* en el gobierno providencial; y esta fe puede y debe estar fundamentada en la metafísica, en cuanto conduce a una consideración teológica de la naturaleza. La fe, según Herbart, responde a una necesidad esencial del hombre, ya que contribuye a su perfeccionamiento moral y le da una serena confianza ante las vicisitudes de la vida. Un sistema de teología natural es, sin embargo, imposible, porque al hombre le faltan datos, que acaso le son sabiamente negados. Aparte de lo que se puede afirmar de Dios en virtud de las ideas prácticas y de la teología natural, nada es lícito afirmar del ser supremo. Herbart se opone a la especulación de Schelling, que quiere fijar con demasiada aproximación los contornos de la divinidad, y a la tesis de Jacobi, que ve en el saber una amenaza para la fe.

591. PSICOLOGISMO: FRÍES

Herbart elaboró un sistema totalmente antitético al idealista en el terreno del *realismo*. Fries trató de construir la antítesis del idealismo en el campo del *empirismo psicológico*. Jacobo Federico Fries nació el 23 de agosto de 1773 en Barby. Profesor de Heidelberg y después en Jena, fue separado de su cargo en 1819 por el gobierno prusiano. Pero en 1842 volvió a ser

nuevamente profesor de física y matemáticas, y en 1825 pudo reanudar también sus cursos de filosofía. Murió en Jena el 10 de agosto de 1844. Sus obras principales son: *Reinhold, Fichte y Schelling* (1803, 2.ª ed., con el título de *Escritos polémicos,* 1824); *Sistema de filosofia como ciencia evidente* (1804); *Saber, fe y presentimiento* (1805); *Nueva crítica de la razón* (1807); *Sistema de lógica* (1811); *Manual de filosofía práctica* (1818-32); *Manual de antropología psíquica* (1820); *Sistema de metafísica* (1824); *Manual de doctrina de la naturaleza* (1826); *Historia de la filosofía* (1837-40).

La idea directriz de Fries es que el hombre no posee otro órgano de investigación filosófica que la *autoobservación* (esto es, la introspección), y por eso no tiene otro camino para fundamentar una verdad cualquiera que el de reducirla a los elementos subjetivos revelados por la autoobservación. Mientras para Herbart la experiencia es sólo el punto de partida de la elaboración de los conceptos, para Fries la experiencia es el único camino de la investigación filosófica, la cual no puede hacer otra cosa que hacerla transparente a sí misma mediante la autoobservación. La experiencia de que nos habla Fries es, por tanto, el objeto de la observación interior, o sea, la experiencia puramente psicológica. La influencia del idealismo se revela en esta subjetivación de la experiencia, que hace que la experiencia sea accesible solamente por observación interior. Se comprende que, desde este punto de vista, la única y verdadera ciencia filosófica sea la *psicología,* es decir, precisamente la descripción de la experiencia interior; psicología que Fries llama *antropología psíquica,* para distinguirla, por un lado, de la antropología *pragmática* (de que se había ocupado Kant), que se refiere a la conducta y no a la naturaleza del hombre, y, por otro, de la antropología *somática* (o fisiológica), que trata de la naturaleza corpórea del hombre. Fries no está, sin embargo, de acuerdo con Herbart en lo que respecta a la posibilidad de aplicar el método matemático a la psicología. Resulta imposible aplicar el cálculo a la vida espiritual porque falta, en ese dominio, toda unidad de medida; se trata, en efecto, de magnitudes intensivas (no extensivas, como las espaciales), y de éstas no existe medida.

Frente a una filosofía concebida como psicología, las elucubraciones especulativas del idealismo romántico pierden todo su valor. Estas construcciones, para Fries, no son más que un retroceso respecto a Kant, quien, por primera vez, afirmó la necesidad de un autoconocimiento de la razón como condición previa a su aplicación a un objeto cualquiera. Sin embargo, Kant no llevó sus investigaciones hasta el fin, es decir, hasta un psicologismo radical. Su crítica adolece del error de querer buscar el fundamento *trascendental* de la verdad, o sea, la validez objetiva del conocimiento humano. Esta investigación le es imposible al hombre, afirma Fries (*Polem. Schriften,* II, p. 352; *Neue Kritik,* II, p. 179 sigs.). "La crítica de la razón es una ciencia empírica fundada en la autoobservación" (*Metaph.,* p. 110): no es más que psicología, antropología psíquica. Constituye 'la ciencia fundamental de toda filosofía. Su objeto es reducir los fenómenos internos del espíritu humano a las leyes fundamentales de la vida de la razón" (*Anthrop.,* I, p. 4).

La autoobservación revela inmediatamente al hombre sus tres actividades fundamentales: el conocimiento, el sentimiento y la voluntad. Pero también

le revela que él mismo, como espíritu, es la *causa* de esta actividad. En este testimonio de la experiencia interior se encuentra ya, según Fries, la refutación de Fichte: el yo no es un acto, sino un agente; no es actividad, sino causa de la actividad. En consecuencia, ni siquiera es posible negar, como hizo Herbart, las facultades del alma; esta negación es el resultado de una falsa doctrina metafísica (*Anthrop.*, § 5). En las tres actividades que la experiencia interna revela se fundan, efectivamente, las tres facultades fundamentales del espíritu humano: el conocimiento, el corazón y la capacidad de acción. (*Anthrop.*, § 14).

El conocimiento humano es enteramente representación, y la ley de la verdad que lo regula exige que se represente los objetos y su existencia tal como son. Pero el único fundamento de esta ley es un hecho inmediato de nuestra vida espiritual: la *autoconfianza* de la razón. La razón tiene la confianza de poseer en sí misma la verdad: en este testimonio psicológico funda Fries la validez objetiva de todo el conocimiento humano, al que reconoce los mismos límites que Kant; la visión humana de las cosas, formada por intuiciones sensibles y conceptos, no tiene nada que ver con la idea de la esencia eterna de las cosas. Esta esencia eterna es más bien el objeto de la fe. "Nosotros —dice Fries (*Anthrop.*, § 32)— *sabemos* tan sólo lo que concierne a las apariencias sensibles; *creemos* en la verdadera esencia de las cosas; y el sentimiento de la verdad nos hace *presentir* en nosotros mismos el significado de la fe en las apariencias. ' Por ello, todo el conocimiento del hombre es saber, fe y presentimiento (*Ahndung*). La espacialidad y la temporalidad del mundo corpóreo y la temporalidad de los fenómenos de la vida espiritual pertenecen solo a los límites subjetivos del espíritu humano y, por tanto, a la razón humana, cuyo conocimiento se limita a lo aparente. La verdad eterna consiste en las ideas de lo absoluto, de la libertad y de la eternidad, ideas que no nos son dadas en el saber, sino en la fe (*Ib.*, c. 11, § 96). Encaminan hacia la fe las ideas estéticas mismas de lo sublime y de lo bello: lo sublime es, en efecto, el símbolo de la verdad eterna y perfecta; lo bello es la apariencia, el símbolo o lo análogo de la virtud (*Ib.*, I, § 66). Fries unifica así el ideal estético y el ideal religioso, que, en su opinión, apelan igualmente a la fe.

En cuanto a la vida moral, su más alto ideal es la *dignidad* del hombre. La máxima fundamental de la vida moral es "el respeto a la dignidad personal del espíritu humano" (*Anthrop.*, I, § 58; *System der Phil.*, § 419). El valor absoluto de la dignidad personal es la raíz de todos los deberes, porque impone a la voluntad exigencias necesarias que no dejan opción. En el mismo principio debe inspirarse la doctrina del derecho, cuya máxima es: "Trata a los hombres de modo que no ofendas en ninguno la ley de la igualdad de la dignidad personal (*System der Phil.*, § 431). El fin del Estado es hacer valer el derecho fundado en esta máxima y garantizar asimismo la mayor uniformidad del bienestar, compatible con la mayor libertad posible. Fries sostiene el ideal liberal de participación del pueblo en la vida del Estado: "El Gobierno constriñe a los individuos con el poder de la ley; el pueblo constriñe a los gobernantes a cumplir la ley con el temor de sus opiniones claramente expresadas" (*System der phil.*, § 466). Su confianza en el poder del pueblo para inspirar la acción del gobierno y para participar directamente en los asuntos públicos fue objeto de la critica

despreciativa de Hegel, quien en el pròlogo de su *Filosofía del derecho* ve en ella el intento de disolver "la rica estructuración de ethos en sí, que es el Estado; la arquitectónica de su racionalidad" en la "amalgama del corazón, de la amistad y de la inspiración". Hegel definía simplemente la doctrina de su colega Fries como una "vanidad que se apropia el nombre de filosofía"; pero no hay duda de que esta doctrina ha valorizado, y no sin eficacia histórica, exigencias que la doctrina de Hegel dejaba insatisfechas. En realidad, la antítesis entre Fries y Hegel era radical; y así aparece, sobre todo, respecto al concepto que constituía la culminación de la filosofía hegeliana: el de la *historia.* Fríes niega en este terreno la posibilidad de toda consideración teológica y de todo progreso. "La historia de los hombres está sometida a las leyes de un desarrollo natural, en el cual la fuerza vence a la fuerza o la prudencia a la- prudencia." Un progreso real solamente es alcanzado en el dominio intelectual, al que debe, por tanto, ceñirse la filosofía de la historia.

592. PSICOLOGISMO: BENEKE

En la misma línea de reacción psicológica contra el idealismo especulativo se mueve el pensamiento de Federico Eduardo Beneke (17 de febrero de 1798, 1 de marzo de 1854). Docente libre en Berlín, Beneke se vio privado en 1822, cuando publicó su obra *Fundamentos de la física de las costumbres,* del permiso de dar lecciones en aquella Universidad. Acusó del hecho a Hegel, que era amigo del ministro prusiano Altenstein, y parece que no sin motivo. A Hegel no le agradaba que en la misma Universidad se enseñasen doctrinas opuestas a la suya. Beneke pasó a enseñar a Gotinga (1824-27); pero pudo volver más tarde a Berlín, donde, después de la muerte de Hegel, obtuvo una cátedra (1832). Sus obras principales son: *Teoría del conocimiento* (1820); *Teoría de la experiencia interna* (1820); *Nueva fundamentación de la metafísica* (1822); *Fundamentación de la física de las costumbres* (1822); *Esbozos psicológicos* (1825); *Kant y la misión filosófica de nuestro tiempo* (1832); *Manual de lógica* (1832); *Manual de psicología como ciencia natural* (1833); *La filosofía en sus relaciones con la experiencia, la especulación y la vida* (1833); *Teoría de la educación y de la enseñanza* (1835-36); *Líneas generales del sistema natural de la filosofía práctica* (1837-38); *Sistema de metafísica y de filosofía de la religión* (1840); *Sistema de la lógica* (1842) y *Psicología pragmática* (1850).

Como Fries, Beneke quiere partir de Kant, librando su doctrina de los errores que contiene y desenvolviéndola en sus principios fundamentales. El error de Kant fue, según Beneke, haber instaurado una investigación independiente de la experiencia para llegar al conocimiento de las formas *a priori* de la intuición y de las categorías. Toda investigación debe fundarse, por el contrario, exclusivamente en la experiencia, y precisamente en la experiencia psicológica. La psicología es la disciplina filosófica fundamental. Todos los conceptos filosóficos —lo que es lógicamente válido o no válido, lo que es moral o inmoral, y así sucesivamente— no son más que distintas formas estructurales de la vida psíquica. Por ello, la lógica, la moral, la metafísica, la filosofía de la religión, la filosofía del derecho y de la

pedagogía, no son otra cosa que "psicología" o "psicología aplicada". Mediante los conceptos de las disciplinas filosóficas no puede ser pensado nada más que lo que se ha formado en el alma humana y según las leyes de su desarrollo; si estas leyes son conocidas con seguridad y claridad, también se alcanza un seguro y claro conocimiento de aquellas disciplinas" *(Die Phil.*, p. XV). Ahora bien, la psicología no puede fundarse en la metafísica, porque la precede, y en esto Beneke se aparta de Herbart. Ella debe seguir el mismo método de las ciencias naturales, esto es, debe partir de la experiencia para aislar los últimos elementos psíquicos y para determinar, mediante la inducción, las leyes de la vida psíquica. La psicología podrá *reconstruir* así la vida psíquica, de la misma manera que la física reconstruye el mundo natural con los elementos y las leyes sacadas de la experiencia. Beneke es, por esto mismo, defensor de una psicología constructiva y genética que tenga por objeto todas las percepciones internas del alma y que, por tanto, prescinda de toda relación de estas percepciones con el mundo exterior. Las mismas impresiones de los sentidos externos pueden ser consideradas por la psicología, en cuanto son, al mismo tiempo, percepciones internas.

Como se ha dicho, todas las disciplinas filosóficas son partes o aplicaciones de la psicología. La lógica no es otra cosa que el estudio de los procesos psíquicos del pensamiento, cuyos elementos más simples son los conceptos. Estos nacen como representaciones comunes, en que vienen a unirse los elementos similares *de* las representaciones diversas que se encuentran simultáneamente en la conciencia. Los principios lógicos son "las fórmulas más universales de los juicios analíticos"; expresan, pues, la identidad de las representaciones conceptuales. La *metafísica* no es nada más que teoría del conocimiento y, como tal, su problema fundamental es el de la relación entre las representaciones y la realidad externa. Pero tampoco este problema puede ser planteado y resuelto si no es en el ámbito de la experiencia interna. Esta no nos ofrece otra cosa que representaciones: ¿como se puede, pues, hablar de una relación entre las representaciones mismas y una realidad independiente? Beneke recurre al testimonio de la conciencia. En la percepción de nosotros mismos, el ser nos es dado inmediatamente sin mezcla de una forma extraña. En las representaciones de los sentidos, en cambio, lo objetivo y lo subjetivo se unen tan estrechamente que es imposible separarlos con seguridad (*Metaph.*, p. 354); de modo que, aun cuando no se puede negar que en su base se halle algo real, no es posible determinar de que naturaleza es esta realidad (*Ib.*, p. 252). Él devenir, sin embargo, debe ser una forma esencial de esta realidad en sí (*Ib.*, p. 261).

La vida moral y la religión están fundadas en el *sentimiento*. La *religión* se origina del sentimiento de dependencia del hombre respecto a Dios, sentimiento que está justificado por lo fragmentario de la vida humana y por la exigencia de una plenitud que sólo le puede venir de Dios. La doctrina que puede satisfacer un sentimiento religioso de esta naturaleza es el teísmo, no el panteísmo.

El fundamento de la *ética* es un *sentimiento moral* de una naturaleza específica. Beneke rechaza la moral universalista de Kant, en virtud de la exigencia de que todo individuo actúe de conformidad con los principios de la propia individualidad. La moralidad exige de los hombres diversos

acciones diversas. Por esto no puede establecer una ley universal subjetiva de la conducta moral; pero puede y debe determinar el orden de los valores que deben ser preferidos en las elecciones individuales; y los valores están determinados por el sentimiento. En efecto, la apreciación de los valores es obra de confrontaciones y parangones que son efectuados por el alma de conformidad con las leyes de su desarrollo. Así es como es determinada la superioridad de ciertos valores respecto a otros; y los valores superiores son sentidos y, por consiguiente, pensados como obligatorios y tales que convierten en debida la acción realizada conforme a ellos. El sentimiento moral no es, por tanto, innato, sin una elaboración psíquica, el producto de un desarrollo debido a las leyes generales de la experiencia interior.

593. LA DERECHA HEGELIANA: ESCOLÁSTICA DEL HEGELIANISMO

A su muerte, dejó Hegel una numerosa pléyade de discípulos que, en los años siguientes, formó el clima filosófico y cultural de Alemania. Pero en este grupo se produjo muy pronto una escisión que determinó la formación de dos corrientes antagónicas; en 1837, David Strauss (en los *Streitschriften*, III, Tubinga, 1837) designó estas dos corrientes, con términos sacados de los usos del Parlamento francés, como *derecha* e *izquierda* hegelianas. La escisión fue debida a la diferente posición adoptada por los discípulos de Hegel frente a la religión. Hegel había afirmado con mucha energía que la religión y la filosofía tienen el mismo contenido; pero con igual energía había distinguido entre religión y filosofía, en cuanto la primera expresa dicho contenido en la forma de la *representación*, *y* la segunda en la forma del *concepto* (§ 576). No se había pronunciado, en verdad, acerca de problemas específicamente religiosos, como los de Dios, de la encarnación y de la inmortalidad del alma; pero es necesario reconocer Que el carácter mismo de su doctrina no sólo no exigía, sino que directamente excluía que se pronunciase a este respecto. En efecto, por una parte, reconocía a la religión histórica pleno valor en su propio ámbito, es decir, precisamente en el de la representación; por otra, consideraba que el contenido de la religión tenía que ser tomado por la filosofía y llevado ai plano del concepto, en el cual, evidentemente, aquellos problemas ya no tienen sentido. Sin embargo, el propio Hegel había presentado su filosofía como la justificación especulativa de las realizaciones históricas del espíritu del pueblo, es decir, de la Iglesia y del Estado; así se explica que muchos discípulos creyeran permanecer fieles al espíritu del maestro utilizando su filosofía para una justificación de las creencias religiosas tradicionales.

La derecha hegeliana es cabalmente la escolástica del hegelianismo. Utiliza la razón hegeliana, esto es, la sistemática de la especulación de Hegel, con el mismo propósito con que la escolástica medieval había utilizado la razón aristotélica, o la escolástica ocasionalista la razón cartesiana, a saber, para justificar la verdad religiosa. Numerosísimos profesores de las universidades alemanas (y especialmente prusianas, dado que el gobierno prusiano consideraba como filosofía propia y original la de Hegel), teólogos y pastores se dedicaron a demostrar la concordancia intrínseca del hegelianismo con las creencias fundamentales del cristianismo, y se

apoyaron en él para una pretendida *justificación especulativa* de tales creencias. De este modo, Carlos Fernando Gòschel (1781-1861), en un escrito alabado por e! mismo Hegel, *Aforismos sobre el no saber y sobre el saber absoluto* (1829), intento demostrar que la justificación de lo sobrenatural sólo es posible con una teología especulativa en sentido hegeliano. Seguidamente, en la obra *Sobre las pruebas de la inmortalidad del alma a la luz de la filosofía especulativa* (1835), desarrolló tres pruebas de la inmortalidad, correspondientes a las tres pruebas de la existencia de Dios y a los tres grados del individuo, del sujeto y del espíritu.

El tema de la inmortalidad reaparece frecuentemente en las polémicas de la escuela hegeliana, sobre todo en relación con la negación radical que de la inmortalidad había hecho Feuerbach en los *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad.* En la polémica intervinieron Federico Richter (nacido en 1802), con un escrito, *La nueva inmortalidad* (1833), en el que negaba que se pudiese tratar de la inmortalidad desde el punto de vista de Hegel, y Casimiro Conradi 1784-1849), que, por el contrario, defendió la inmortalidad *(Inmortalidad y vida eterna,* 1837), como defendió en toda ocasión la concordancia entre hegelianismo y cristianismo.

A la derecha hegeliana pertenece, en una primera fase, Bruno Bauer (1809-1882), que, después de la aparición de la *Vida de Jesús* (1835), de Strauss, fundó, con finalidad polémica, la *Revista de teología especulativa*, que se publicó durante tres años (de 1836 a 1838) y fue el órgano de la derecha hegeliana. En ella colaboraron Gòschel, Conradi, Erdmann y Jorge Andrés Gabler (1786-1853), defensores de la más íntima concordancia entre hegelianismo y cristianismo. En años sucesivos, Bruno Bauer, junto con su hermano Edgardo (1820-86), pasó a defender la exigencia de una crítica bíblica radical y se declaró ateo *(La doctrina hegeliana del arte y de la religión,* 1842; *La critica del evangelio de Juan,* 1840; *La crítica de los evangelios sinópticos,* 1841-42).

También pertenece a la derecha hegeliana el historiador de la filosofía Juan Eduardo Erdmann (1805-1892), autor de las *Lecciones sobre la fe y el saber* (1837), de un escrito sobre *Cuerpo y alma* (1837) y de otro sobre *¿Naturaleza o creación?* (1840), en el cual el concepto de creación es defendido y expuesto en los términos de la especulación hegeliana. Erdmann escribió también una obra de *Psicología* (1840), que declaró haber compuesto como simple "entretenimiento", así como las *Orientaciones de lógica y metafísica* (1841) y otros escritos teóricos, cuyas divergencias con la doctrina hegeliana son insignificantes. En el desarrollo histórico dé la filosofía, Erdmann admite una doble necesidad: una necesidad histórica, por la cual todo sistema de filosofía es la explicación del carácter de la época en que surge; otra filosofía, por la cual todo sistema debe asumir como premisas propias las conclusiones del sistema precedente.

En el centro de la escuela hegeliana, Strauss había puesto a Carlos Federico Rosenkranz (1805-1879), que replicó jocosamente a esta designación en una comedia titulada precisamente *El centro de la especulación* (1840). Rosenkranz fue el biógrafo entusiasta de Hegel (*Vida de Hegel,* 1844; *Apología de Hegel,* 1858, contra la monografía publicada por Haym en 1857). En numerosísimas de sus obras recorrió toda la trama de la especulación hegeliana, que casi no reformó más que en la distribución

de las partes del sistema. Así, en el *Sistema de la ciencia* (1850), divide toda la enciclopedia en tres partes: Dialéctica, Física y Etica; en la *Dialéctica,* la idea como razón pone al ser como pensamiento en la universalidad de los conceptos ideales; en la *Física,* la idea como naturaleza pone el pensamiento como ser en la particularidad de la realidad material; en la *Etica,* la idea como espíritu pone al ser como pensamiento y al pensamiento como existente por sí, en la subjetividad que libremente se conoce a sí misma. A su vez, la *Dialéctica* es dividida por Rosenkranz *(Ciencia de la idea lógica,* 1858-59) en tres partes: Metafísica, Lógica y Doctrina de la idea, la última de las cuales unifica el ser y el pensamiento que en las otras dos partes están contrapuestas. El resultado más importante de esta nueva distribución del contenido de la filosofía hegeliana es la limitación de la lógica a la doctrina del concepto, del juicio y del silogismo y, por tanto, la afirmación de su relativa independencia de la metafísica (que es Ontología, Etiología y Teleología). Rosekranz quiso realizar así un retorno parcial a la lógica y a la metafísica aristotélicas. La misma redistribución del contenido de la especulación hegeliana muestra su trabajo sobre la *Filosofía de la naturaleza de Hegel* (1868), que es un examen de la reelaboración de la filosofía de la naturaleza de Hegel, hecha por el italiano Augusto Vera en su traducción francesa de la *Enciclopedia* (París, 1863-66).

En la filosofía hegeliana se inspiró, para reducirla a lo que consideraba como los dos puntos capitales de toda filosofía, la lógica aristotélica y el criticismo kantiano, Kuno Fischer (Sandewalde, Silesia, 1824 - Heidelberg, 1907), profesor de filosofía en la Universidad de Jena. Su obra más considerable es, sin embargo, histórica. La *Historia de la filosofía moderna* (1854-77) es una serie de formidables monografías que van desde Descartes hasta Hegel y que tuvo grandísima influencia en la cultura filosófica del siglo XIX. En el *Sistema de lógica y metafísica o Teoría de la ciencia* (1852), Fischer, después de haber delineado en una propedéutica la historia de la lógica hasta Hegel, esclarece en sentido hegeliano el método de la lógica, entendido como desarrollo genético de las categorías. Este desarrollo está dominado por la contradicción, que continuamente plantea al pensamiento problemas de cuya solución nacen nuevos conceptos y nuevos problemas. Así, de la primera pregunta: ¿qué es el ser? , nacen siempre nuevos problemas hasta llegar al del *fundamento* del ser; y del desenvolvimiento de este último surge, en fin, el del término final, que es la autorrealización de la idea. La lógica, está, por ello, dividida en tres partes, que se refieren, respectivamente, al ser, al fundamento (o esencia) y al concepto (o fin).

La personalidad más notable de la llamada Escuela de Tubinga, de crítica teológica y bíblica, fue Fernando Cristian Baur (1792-1860), que en sus trabajos de crítica bíblica y sobre los orígenes del cristianismo *(Simbólica y Mitología o la religión natural de la antigüedad,* 1824-25; *La gnosis cristiana,* 1835; *La doctrina cristiana de la Trinidad,* 1841) utiliza el principio hegeliano del desarrollo histórico necesario, en el cual vienen a colocarse los grados de formación de la conciencia religiosa.

594. LA IZQUIERDA HEGELIANA. STRAUSS

Así como la derecha hegeliana es, por sus tendencias fundamentales, la elaboración de una escolastica del hegelianismo, la izquierda hegeliana tiende, en cambio, hacia una reforma radicai del propio hegelianismo, contraponiéndole aquellos puntos y caracteres del hombre que no habían encontrado en él un reconocimiento adecuado. En el plano religioso, esta tendencia motivó una crítica radical de los textos bíblicos e intentó reducir el significado de la religión a exigencias y necesidades humanas (Strauss, Feuerbach). En el plano histórico-político trató de interpretar la historia en función de las necesidades humanas y negó el valor directivo de la razón (Marx).

David Federico Strauss (27 enero 1808 - 8 febrero 1874) fue discípulo de Fernando Baur en Tubinga y estuvo en estrecha relación con la escuela hegeliana. En 1835 publicó su *Vida de Jesús*, obra que se hizo pronto famosa y suscitó las violentas polémicas que consumaron la división de la escuela hegeliana. Esta obra fue el primer intento radical, sistemático y completo, de aplicar el concepto hegeliano de la religión a la crítica de los textos bíblicos. El resultado de este intento fue considerar el contenido de la fe religiosa, en cuanto no se deja reducir a filosofía o a historia, como un simple *mito*. "Si —dice Strauss (*Leben Jesu*, § 14)— la religión trae a la conciencia el mismo fondo de verdad absoluta de la filosofía, aunque en forma de imagen y no de concepto, el mito puede faltar tan sólo por encima o por debajo del punto de vista de la religión, pero es necesario a su propia esencia.'

El mito es una idea metafísica expresada en forma de relato imaginario o fantástico. Tiene, por tanto, dos aspectos: uno negativo, en cuanto no es historia; otro positivo, en cuanto es una ficción producida por la orientación intelectual de una sociedad dada (*Ib.*, § 15). Es diferente de la leyenda, que es la transfiguración o la invención, realizada por la tradición, de un hecho histórico, sin significado metafísico. Los mitos se encuentran en todas las religiones, ya que constituyen la parte propia y esencial de la religión misma, y, en realidad, lo que en las religiones no es mito, o es historia o es filosofía.

Un *mito evangélico* es una narración que se refiere mediata o inmediatamente a Jesús y que se debe considerar, no como expresión de un hecho, sino de una idea de sus partidarios primitivos. Las dos fuentes de los mitos evangélicos son: 1.ª, la espera del Mesías en todas sus formas, esperanza que abrigaba el pueblo hebreo antes de Jesús e independientemente de él; 2.ª, la impresión particular producida por Jesús en virtud de su personalidad, de su actuación, de su destino, impresión que modificó la idea que sus compatriotas se habían formado del Mesías. Partiendo de estas ideas básicas, Strauss lleva adelante el análisis filosófico e histórico de los textos evangélicos, relegando al mito y a la leyenda todo elemento sobrenatural o, en general, no fundado sobre el testimonio comprobado y concordante de las fuentes. El cuerpo de la obra está así destinado a demostrar la *diferencia* entre la religión cristiana, caracterizada por sus mitos, y la filosofía. En la conclusión, Strauss se esfuerza, por el contrario, en demostrar la identidad de contenido entre cristianismo y

filosofía. Este contenido idèntico está constituido por la unidad de lo .nfinito y de lo finito, de Dios y del hombre. "La verdadera y real :xistencia del espíritu no es Dios en sí, sino el Dios-hombre; no es ni la infinitud sola, ni la sola naturaleza finita, sino el movimiento que va de uno al otro, movimiento que del lado divino es la revelación, y del lado humano la religión" (*Ib.*, § 147). La exigencia de que esta unidad salga del campo de las simples posibilidades y se realice como una certeza sensible es la que lleva al principio cristiano de la encarnación, al Dios-hombre. Pero la encarnación, entendida como un hecho particular, en la personal de un individuo histórico determinado, es ella misma un mito. Sólo "la humanidad es la reunión de las dos naturalezas, el Dios hecho hombre, es decir, el espíritu infinito que se ha alineado en la naturaleza finita y la naturaleza finita que vuelve hacia su infinitud" (*Ib.*, § 148). Por eso, Jesús no puede ser sino uno de aquellos *individuos cósmicos* en los cuales se realiza, según Hegel, la idea sustancial de la historia. El es "aquel en el cual la conciencia de la unidad de lo divino y de lo humano surge enérgicamente por vez primera, y en este sentido es único e inigualable en la historia del mundo, lo cual no obsta para que la conciencia religiosa, conquistada y promulgada por él por vez primera, pueda recibir ulteriores purificaciones y ampliaciones que fueron el resultado del desarrollo progresivo del espíritu humano" (*Ib.*, § 149).

En otra obra suya, *La fe cristiana en su desarrollo y en la lucha con la ciencia moderna* (1841-42), Strauss contrapone el panteísmo de la filosofía moderna al teísmo de la religión cristiana. La historia del dogma cristiano es la crítica del dogma mismo, ya que revela el progresivo triunfo del panteísmo sobre el teísmo y llega a reconocer, con Hegel, que Dios no es otra cosa que el pensamiento que piensa en todos, que los atributos de Dios no son otra cosa que las leyes de la naturaleza, que el todo es inmutable y que lo absoluto se refleja desde la eternidad en los espíritus finitos.

El carácter naturalista de este panteísmo se acentúa en el último escrito significativo de Strauss: *La antigua y la nueva fe* (1872). Aquí formula cuatro preguntas: ¿Somos aún cristianos? ¿Tenemos aún una religión? ¿Cómo concebimos el mundo? ¿Cómo ordenamos nuestra vida? A la primera pregunta responde negativamente, y a la segunda, afirmativamente. También el panteísmo es una religión. "Exigimos para nuestro Universo la misma veneración que las personas piadosas chapadas a la antigua exigen para su Dios. Nuestro sentimiento por el Todo, si es ofendido, reacciona de manera enteramente religiosa" *(Der alte und der neue Glaube,* § 44). Pero el Todo, el Universo, es, en esta obra de Strauss, el mismo de los materialistas o, por lo menos, puede ser sustituido por él. La disputa entre materialismo e idealismo —dice Strauss— es predominantemente verbal. Ambos se oponen al dualismo tradicional de alma y cuerpo, que es su enemigo común. Y, aunque uno invoca los términos de "átomos" y de "fuerzas mecánicas" y el otro emplea los términos de "representaciones" y de "fuerzas espirituales", subsiste el hecho de que el aspecto espiritual y el aspecto físico de la naturaleza humana son una sola e idéntica cosa diversamente considerada (*Ib.*, § 66). Strauss, influido por la teoría de la evolución de Darwin, se

inclina hacia una concepción materialista de aquel desarrollo còsmico, que en las primeras obras consideraba como el devenir de la razón. Y también su moral se hace naturalista. "Toda acción moral del hombre es la determinación de los individuos según la idea de la especie. Realizar esta idea en sí mismos, hacerse y conservarse conformes al concepto y al destino de la humanidad, es el deber de los hombres para consigo mismos. Reconocer y estimar prácticamente en todos los demás la especie humana es nuestro deber para con los demás" (*Ib.*, § 74). De acuerdo con este ideal, el hombre debe dominar la sensibilidad, pero no mortificarla. El dominio sobre la naturaleza externa sólo puede alcanzarse mediante la solidaridad entre los hombres; y esta solidaridad se realiza a través de la firme ordenación de la familia y del Estado. Strauss es favorable a una política conservadora y se declara contrario al movimiento socialista (*Ib.*, § 84).

595. FEUERBACH: HUMANISMO

Si la obra de Strauss está, en su parte más vigorosa, ligada aún al hegelianismo, la de Feuerbach se contrapone vivamente a éste y constituye su inversión total. Luis Feuerbach nació el 28 de julio de 1804 en Landshut, en Baviera, y murió en Rechenberg el 13 de septiembre de 1872. Discípulo de Hegel en Berlín, docente privado en Erlangen, vio su carrera universitaria truncada por la hostilidad que despertaron las ideas que expuso sobre la religión en uno de sus primeros escritos: *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad* (1830). Se retiró entonces a la soledad y al estudio y vivió casi siempre en Bruckberg. En el invierno de 1848-49, por invitación de una parte de los estudiantes de Heidelberg, dio en aquella ciudad las *Lecciones sobre la esencia de la religión.* La invitación había sido posible por los acontecimientos de 1848, y fue sólo un paréntesis en la vida de Feuerbach, que pasó sus últimos años en la miseria en Rechenberg. Hegeliano ferviente al principio, Feuerbach se separó en seguida del hegelianismo; este alejamiento se hizo patente en su escrito *Critica de la filosofía hegeliana* (1839), al cual siguieron, en el mismo sentido, las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1843) y *Principios de la filosofía del porvenir* (1844). Pero, mientras tanto, había publicado en 1841 su obra fundamental, *La esencia del cristianismo,* a la que siguió en 1845 otra igualmente importante: *La esencia de la religión.* Las obras siguientes no hacen más que reafirmar las tesis contenidas en las dos últimas: *Lecciones sobre la esencia de la religión* (pronunciadas, como se ha dicho, en 1848-49, pero publicadas en 1851); *Teogonia según las fuentes de la antigüedad clásica hebraico-cristiana* (1857); *Divinidad, libertad e inmortalidad desde el punto de vista de la antropología* (1866); *Espiritualismo y materialismo* (1866) y *El Eudemonismo* (postuma).

Feuerbach comienza por presentar su filosofía o la "filosofía del porvenir" como la inversión total de la de Hegel. "La tarea de la verdadera filosofía no es la de reconocer lo infinito como finito, sino considerar lo finito como no finito, como infinito; esto es, poner no lo

finito en lo infinito, sino lo infinito en lo finito." La filosofía de Hegel es siempre una teología porque considera el ser infinito; pero una teología es siempre, en verdad, una *antropología,* y la misión de la filosofia consiste en reconocerla como tal. En otros términos, Feuerbach admite, con Hegel, la unidad de lo infinito y de lo finito; pero esta unidad se realiza, para él, no en Dios o en la idea absoluta, sino en el hombre. Pero —y aquí hallamos la característica fundamental de Feuerbach- el hombre, aun definido por aquella unidad, no se reduce a ella; el hombre es un ser natural, real y sensible y como tal debe ser considerado por la filosofía, que no puede reducirlo a puro sentimiento, sino que debe considerarlo por entero, "de la cabeza a los pies" (*Nachlass*, ed. Grün, p. 93). Desde este punto *de* vista, las necesidades, el carácter natural, la materialidad del hombre, no caen fuera de la consideración filosófica, sino dentro; y, al mismo tiempo, el hombre debe ser considerado en su comunión con los demás hombres, pues sólo en ella recobra la libertad y la infinitud. "La verdadera dialéctica no es un monólogo del pensador solitario consigo mismo, sino un diálogo entre el yo y el tú" (*Fil. del porvenir,* § 62). Ahora bien, sólo la religión ha considerado siempre al hombre en su totalidad y concreción, y de ahí el interés de Feuerbach por la religión y su intento de dar lugar a una filosofía que suplantase a la religión precisamente en su carácter esencial.

A este objetivo se dirige la crítica religiosa contenida en la *Esencia del cristianismo* y en la *Esencia de la religión.* El fundamento y el objeto de la religión es el ser del hombre. "Pero la religión es la conciencia de lo infinito: por eso no es, ni puede ser, otra cosa que la conciencia que el hombre tiene no de la limitación, sino de la *infinitud* de su ser" *(Es. del crist.,* § 1). La conciencia, en sentido propio, es siempre conciencia de lo infinito; y es por ello la conciencia que el hombre tiene de la infinitud de su naturaleza. En esta tesis fundamental está ya implícita toda la filosofía de Feuerbach. "El ser absoluto, el Dios del hombre, es el ser mismo del hombre." Toda limitación de la razón o, en general, de la naturaleza humana es una ilusión. El hombre singular puede, ciertamente, sentirse limitado, y en esto se distingue del animal; pero esto sucede únicamente porque tiene el sentimiento o el pensamiento de la perfección y de la infinitud de su *especie.* Dice Feuerbach: "¿Piensas el infinito? Pues bien, es que piensas y afirmas la infinitud de la potencia de! pensamiento. ¿Sientes el infinito? Es que sientes y afirmas la infinitud de la potencia del sentimiento." En este sentido, la conciencia que el hombre tiene de Dios es la conciencia que él tiene de sí mismo; su conocimiento del ser supremo es el conocimiento que tiene de su propio ser. "La religión es la primera, aunque indirecta, conciencia que el hombre tiene de sí mismo; por eso la religión precede en todo a la filosofía, no sólo en la historia de la humanidad, sino también en la de los individuos. El análisis que Feuerbach hacc de la religión en general y del cristianismo en particular es, en consecuencia, la reducción de los atributos divinos a los atributos humanos: de la teología a la *antropología.* La razón como unidad, infinitud y necesidad del ser es el primer atributo de la divinidad, porque es, en realidad, el primer atributo del hombre del que, refiriéndolo a Dios, adquiere conciencia él mismo. Del mismo modo, la idea de la perfección

divina no es más que una idea directiva y constitutiva del hombre: le hace ver lo que él *debería* ser y no es, lo pone en un estado de tensión y de desacuerdo consigo mismo y lo impulsa hacia el amor, por el cual Dios se reconcilia con el hombre, esto es, el hombre con el hombre. "Dios es amor; ésta, que es la proposición más sublime del cristianismo, expresa sólo la certeza que el corazón tiene de sí mismo, de su potencia como única potencia legítima, es decir, divina... Dios es amor, significa que el corazón es el Dios del hombre, el ser absoluto. Dios es el *optativo* del corazón transformado en un *presente* feliz" (*Ib.*, § 13). Desde este punto de vista se ha de comprender el misterio de la Encarnación y de la Pasión. Que el propio Dios tome la carne del hombre y sufra por él, es algo que expresa la excelencia del hombre y del amor humano, no tan sólo la naturaleza divina del sufrimiento soportado por el bien de los hombres. De suerte que la fe en Dios no es más que el Dios del hombre, y la Trinidad cristiana, que es fe, amor y esperanza, tiene su fundamento en el deseo humano de ver realizados sus propios votos. El *milagro* es, cabalmente, un voto realizado sobrenaturalmente y es, por tanto, el fruto de la fantasía, que ve realizados sin obstáculos todos los deseos de los hombres. Cristo es Dios conocido personalmente, es decir. Dios en su revelación, en su manifestación sensible. El cristianismo, uniendo estrechamente a Dios y al hombre, es la religión perfecta. En cuanto a la fe en la vida futura, es tan sólo fe en la vida terrenal tal como debería ser; no se refiere a una vida desconocida y diferente, sino sólo a la verdad, a la infinitud y a la eternidad de la vida humana.

Toda religión, por tanto, incluso el cristianismo, contiene siempre, sin embargo, un elemento de ilusión y de error. Si es el conjunto de las relaciones del hombre con su propio ser —y en esto consiste su fuerza y su potencia moral—, considera este ser como si fuese *otro* diferente del hombre, y ésta es su debilidad, el origen del error y del fanatismo. Feuerbach dedica, por ello, la segunda parte de su obra sobre la *Esencia del cristianismo* a poner de relieve las 'contradicciones'' implícitas en la existencia de Dios y en los puntos fundamentales del cristianismo.

En su obra sobre la *Esencia de la religión* (1845), comienza a delinearse la orientación naturalista de la filosofía de Feuerbach. Dios es identificado con la naturaleza; y el sentimiento de dependencia, en el cual (con Schleiermacher) se reconoce la esencia de la religión, es entendido como dependencia del hombre respecto a la naturaleza. "El sentimiento de dependencia de los hombres es el fundamento de la religión; el objeto de este sentimiento de dependencia, aquello de que el hombre depende y se siente dependiente, originariamente no es otra cosa que la naturaleza. La naturaleza es el primer y originario objeto de la religión, como lo demuestra la historia de todos los pueblos y de todas las religiones" (*Es. de la relig.*, § 2). Ahora bien, la dependencia de la naturaleza se siente sobre todo en la necesidad. La necesidad es el sentimiento y la expresión del no ser del hombre sin la naturaleza; y la satisfacción de la necesidad es el sentimiento opuesto de independencia de la naturaleza y de dominio sobre ella. De la necesidad y de la dificultad para satisfacerla nace la religión, la cual tiene, por ello, como supuesto la oposición entre el querer y el poder, entre el deseo y la satisfacción, entre la intención y el efecto,

entre la representación y la realidad, entre el pensamiento y el ser. "En el querer, en el desear, en el representar, el nombre es ilimitado, libre, omnipotente: es Dios; pero en el poder, en la satisfacción, en la realidad, es condicionado, dependiente, limitado; es hombre, en el sentido de un ser finito" (*Ib.*, § 30). Pero Dios es el principio imaginado o fantástico de la realización total de todas las voluntades y los deseos humanos. Dios es el ser al que nada es imposible, y es por ello la representación imaginada de un dominio absoluto de las voluntades humanas sobre la naturaleza, de una completa realización de los deseos humanos (*Ib.*, § 42). A Dios se atribuye la creación del mundo natural precisamente para atribuirle el más absoluto dominio de la naturaleza y, por consiguiente, la capacidad de volcar este dominio al servicio de tos hombres. "Dios es la causa, el hombre es el objetivo del mundo; Dios es el ser primero en teoría, pero el hombre es el ser primero de la práctica" (*Ib.*, § 53). De aquí el principio: "como es tu corazón, así es tu Dios." Tal como son los deseos de los hombres, así son sus divinidades. Los griegos tenían divinidades limitadas porque sus deseos eran limitados. Los deseos de los cristianos no tienen límites; quieren ser más felices que. los dioses del Olimpo, quieren la satisfacción de todo posible deseo, !a eliminación de todo límite y de toda necesidad; por eso la divinidad cristiana es una divinidad infinita y omnipotente (*Ib.*, § 55). Pero para todas las religiones indistintamente es cierto el principio de que "la divinización de los hombres es el objetivo último de la religión" (*Ib.*, § 29).

Las *Lecciones sobre la esencia de la religión* (1848-49) vuelven a exponer y refunden los dos escritos precedentes; pero no contienen nada nuevo. Los escritos siguientes de Feuerbach insisten con expresiones violentamente polémicas y a veces paradójicas sobre una *antropología* para la cual el cuerpo y el alma, el espíritu y la carne están inseparable y necesariamente conexos. La importancia que las necesidades, y con ellas el aspecto material o físico del hombre, tienen en sus investigaciones antropológicas, lleva a Feuerbach a afirmaciones paradójicas, como la contenida ya en el título de una obra suya de 1862, *El misterio del sacrificio o el hombre es lo que come.* Pero Feuerbach no ha caído nunca en el materialismo, es decir, en la reducción del espíritu a la materia, del alma al cuerpo. Lo que le preocupa es reivindicar, en la forma más enérgica, la integridad del hombre, que no es nunca puro espíritu y pensamiento, como, por otra parte, no es nunca pura materia. El aspecto Fisiológico del pensamiento —dice Feuerbach— aparece en la conciencia sólo en los momentos patológicos, cuando el pensamiento está obstaculizado y turbado por la necesidad insatisfecha o por la enfermedad; pero "el alma está donde ama, más que donde vive" (*Espiritualismo y materialismo*, *Werke*, X, p. 163-64).

Los últimos escritos de Feuerbach, *Espiritualismo y materialismo* (1866) y *Eudemonismo* (postumo), contienen su doctrina moral. La voluntad no es libre, porque se identifica con el impulso total del ser individual humano hacia la propia felicidad. Pero la felicidad no está restringida a una sola persona, de la misma manera que el individuo humano no vive en el aislamiento; abraza al *yo* y al *tú* y tiende a repartirse entre una pluralidad de personas. El principio de la moral es,

por tanto, la felicidad bilateral o multilateral. Feuerbach no justifica la coincidencia entre la felicidad propia y la felicidad ajena, coincidencia en cuyo ámbito, como explícitamente advierte, únicamente la búsqueda de la felicidad llega a ser virtud. Se limita a afirmar, en sentido político además de filosófico, la estrecha conexión del hombre con los demás hombres; y dice de sí mismo que no es "ni materialista, ni idealista, ni filósofo de la identidad. Así pues, ¿qué es? Es en el pensamiento lo que es de hecho; en espíritu lo que es en la carne; en esencia lo que es en los sentidos, *hombre;* o mejor, ya que él reduce la esencia del nombre a la sociedad, hombre social, comunista" (*Werke*, VII, p. 310).

La filosofía de Fuerbach es el intento de transformar la teología de Hegel en una antropología fundada en el mismo principio: la unidad de lo infinito y de lo finito. Pero este principio no se presta a fundar una antropología auténtica, que no puede ser más que la búsqueda del fundamento y de la estructura de lo finito como tal. Por ello la obra de Feuerbach, aunque habiendo entrevisto, con fuerza y vivacidad polémica, la necesidad de una doctrina del hombre, no puede decirse que haya contribuido en gran escala a la estructuración de esta doctrina.

596. STIRNER: EL ANARQUISMO

Una oposición extrema al universalismo de Hegel, que pretendió negar y disolver el individuo, es representada por el individualismo anárquico de Stirner. Max Stirner, seudónimo de Juan Gaspar Schmidt, nació en Bayreuht el 25 de octubre de 1806 y murió el 25 de junio de 1856. Fue discípulo de Hegel en Berlín. Su obra *El único y su propiedad* fue publicada en 1845 y es su único escrito notable. Es también autor de una *Historia de la reacción* (1852) y de otros escritos polémicos y ocasionales, publicados y recopilados después de su muerte.

La tesis fundamental *de* Stirner es que el individuo es la única realidad y el único valor; la consecuencia que Stirner saca de esta tesis es el *egoísmo* absoluto. El individuo, precisamente en su individualidad, por la cual es único e irrepetible, es la medida de todo. Subordinarlo a Dios, a la humanidad, al espíritu, a un ideal cualquiera, aunque sea al del mismo hombre, es imposible, ya que todo lo que es diferente del yo personal, toda realidad que se distinga de él y se le contraponga, es un espectro, del que acaba siendo un esclavo. Stirner hace suya la tesis de Feuerbach de que Dios no es nada fuera del hombre y que es la misma esencia del hombre. Pero esta tesis es insuficiente y, simplemente, preparatoria respecto a la tesis radical que de ella surge. La esencia del hombre es ya algo diferente del hombre particular, es ya un ideal que pretende subordinarlo a sí. De este modo, el hombre se convierte a sí mismo en un fantasma, pues no vale ya en su singularidad, sino como idea, como espíritu, como especie, es decir, como algo superior a que debe subordinarse. Stirner se niega a reconocer nada superior al hombre mismo.

No hace ninguna distinción entre los ideales de la moral, de la religión y de la política y las ideas fijas de la locura. El sacrificio de sí mismo, el desinterés, son formas de "obsesión, que se encuentran tanto en los

aspectos morales como en los inmorales". "El desinterés brota lozano con la obsesión, tanto en los poseídos por el demonio como en los poseídos por el espíritu del bien; de una parte, en los vicios, en las locuras, etc.; de otra, en la humildad, en el sacrificio, etc." *(El único,* trad. ital., p. 46). Que el hombre deba vivir y actuar conforme a una idea es, según Stirner, el más pernicioso prejuicio que el hombre cultivó jamás, ya que es el prejuicio que lo convierte en esclavo de una jerarquía. La Iglesia, el Estado, la sociedad, los partidos, son jerarquías de este género que pretenden esclavizar al individuo, indicándole algo que está por encima de el. El propio socialismo, a pesar de que tiende a sustraer al hombre de la esclavitud de la propiedad privada, lo quiere esclavizar a la sociedad. La libertad que predica es, por tanto, ilusoria. La verdadera libertad no puede tener otro centro ni otro fin que el yo individual. "¿Por qué, si se aspira a la libertad por amor al yo, no hacer de este yo el principio, el centro, el fin de todas las cosas? ¿No valgo yo más que la libertad? ¿Acaso no soy yo quien me hago libre a mí mismo? ¿Acaso no soy yo lo primero? (*Ib.*, 121-122).

La libertad es, por otra parte, una condición puramente negativa del yo; la condición positiva es la *propiedad.* "¿Qué es mi propiedad? Lo que está en mi poder. Yo me confiero a mí mismo el derecho de apoderarme de mi propiedad y declararme, sin necesidad de nadie, propietario" (*Ib.*, p. 189). El fundamento de la propiedad no es otro que el poder del yo individual. Por eso la verdadera propiedad es la voluntad. "No ya el árbol, sino mi fuerza para disponer de él como me parezca, constituye mi propiedad." En este sentido, también los sentimientos constituyen la propiedad del yo individual; pero constituyen la propiedad no en cuanto son impuestos o idealizados, sino en cuanto están espontánea y estrechamente unidos con el egoísmo del yo. "También yo amo a los hombres —dice Stirner (*Ib.*, p. 215)—; pero los amo con la conciencia del egoísta, los amo porque su amor me hace feliz, porque el amor está encarnado en mi naturaleza, porque así me place. Yo no reconozco ninguna ley que me obligue a amar." Pero, desde este punto de vista, también el otro hombre por el que yo tenga interés o amor no es una persona, sino un objeto. "Nadie es para mí una persona que tenga derecho a mi respeto, sino que todo individuo es, como cualquier otro ser, un objeto por el cual siento o no siento simpatía, un objeto interesante o no interesante, un objeto del que puedo o no me puedo servir" (*Ib.*, p. 231). Así es que no resulta posible una sociedad jerárquicamente ordenada y organizada, sino solamente una *asociación* en la que todo individuo entra para multiplicar su fuerza y en la que, por tanto, no ve más que un medio. La asociación puede nacer tan sólo de la disolución de la sociedad, que representa para el hombre el estado natural; y puede ser sólo producto de una insurrección que sea la sublevación del individuo y tienda a abolir toda constitución política: cosa que, en cambio, no hacen las revoluciones, porque procuran sustituir una constitución por otra.

Las ideas de Stirner, no obstante la forma paradójica y a menudo chocante en que son formuladas, expresan una exigencia que se reafirma violentamente tantas veces como es negada o eludida: la de la unicidad,

insustituibilidad y singularidad del hombre. Y esta exigencia ha hecho célebre el libro de Stirner (que se ha traducido a todas las lenguas) en la cultura contemporánea. Pero el mismo Stirner, aclarando el presupuesto último de sus afirmaciones, ha puesto de relieve el carácter abstracto e imperfecto que ha dado a la reivindicación de esta exigencia. Para él, el hombre, el individuo es un *dado,* una realidad inexpresable, una pura *fuerza natural.* No puede ser más o menos hombre, no puede llegar a ser un verdadero hombre, como la oveja no puede llegar a ser una verdadera oveja. "¿Creéis, por ventura, que yo quiero aconsejar la imitación de los brutos? No, ciertamente; también esto sería una nueva tarea, un nuevo ideal" (*Ib.*, p. 245). No es posible ninguna distinción, ningún conflicto entre el hombre ideal y el hombre real. "Yo, el Único, soy el hombre." La pregunta: "¿Qué es el hombre? ", se transforma en la pregunta: "¿Quién es el hombre? " En el *qué* se busca el concepto; en el *quién,* la cuestión está resuelta, porque la respuesta es dada por el mismo que interroga" (*Ib.*, p. 270). El hombre es una fuerza, una fuerza natural que se expansiona: esto es todo. El problema no es cómo debe conquistar la vida, sino cómo debe gastarla y gozarla; no cómo debe formar su yo, sino cómo debe disolverlo y agotarlo (*Ib.*, p. 237). Por eso, Stirner acaba su libro con la frase: "Yo he situado mi causa en la nada." El único hace de sí mismo su propiedad y se consuma a sí mismo; ésta es la última palabra de Stirner.

BIBLIOGRAFÍA

§ 587. Herbart, *Sämtlige Werke*, ed. Hartenstein, 12 vols., Leipzig, 1850-52; ed. Kehrbach, 19 vols., Langensalz, 1887 sigs.; *Philosophische Hauptschriften*, ed. Flügel y Fritzsch, 3 vols., Leipzig, 1913-14.

§ 588. W. Kinkel, *H.*, Giessesn, 1903; O. Flügel, *H.s. Leben und Lehre*, Leipzig, 1907; R. Lehmann, *H.*, Leipzig, 1911; Th. Fritzsch, *H.s. Leben und Lehre*, Leipzig, 1921.

§ 591. Th. Henke, *Fries's Leben aus seinem handschriftlichen Nachlass dargestellt*, Leipzig, 1867. Sobre las relaciones de Fries con Fichte, Schelling y Hegel: K. Fischer, *Akadämische Reden*, Stuttgart, 1862. Sobre Fríes pueden verse también los artículos publicados en "Abhandlungen der Frieschen Schule", 1912, y también M. Hasseblatt, *J. F. Fries*, Munich, 1922; K. Heinrich, *Ueber die realistische Tendenz in der Erkenntnislehre von J. F. F.*, Würzburg, 1931; J. H. Asenfuss, *Die Religionsphilosophie bei J. F. F.*, Munich, 1934.

§ 592. Para la bibliografía de los escritos de Beneke: O. Gramzow, *F. E. Benekes Leben und Philosophie*, Berna, 1899; A. Wandschneider, *Die Metaphysik Benekes*, Berlín, 1903; A. Kempen, en "Archiv für Geschichte der Philosophie", 1914 (sobre la filosofía de la religión).

§ 593. Sobre la escuela hegeliana: "Der Gedanke", revista de la Soc. FU. de Berlín, dirigida por C. L. Michelet, Berlín, 1861, que en los primeros números contiene una bibliografía de la escuela bajo el cuidado de Rosenkranz.

J. E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, II, Berlín, 1894, p. 642 y sigs.; W. Moog, *Hegel und die Hegelsche Schule*, Munich, 1930; espec. M. Rossi, *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel*, I, Mesina, 1953.

Sobre F. C. Baur: Zeller, *Vorträge und Abbandlungen*, Leipzig, 1865, p. 354 y sigs.; C. Fraedrich, *F. C. B.*, Gotha, 1909.

§ 594. Sobre la izquierda hegeliana: v. la antología de K. Lowith, *La sinistra hegeliana*, Bari, 1960, que comprende escritos de Heine, Ruge, Hess, Stirner, Bauer, Feuerbach, Marx y Kierkegaard. Strauss, *Gesammelte Schriften*, 12 vols., Bonn, 1876-1881.

Sobre Strauss: A. Lévy, *S.*, París, 1910; K. Barth, D. *F. S.*, Zurich, 1948.

§ 595. Feuerbach, *Sämtliche Werke,* editadas por el propio Feuerbach, 10 vols., Leipzig, 1841-66; ed. W. Bolin y F. Jodl, 10 vols., Stuttgart, 1903-11; *Briefwechsel und Nachlass,* ed. K. Grün, Leipzig, 1874.

F. Jodl, *L. F.*, Stuttgart, 1904, 2.ª edición, 1921; A. Lévy, *La philosophie de* F. *et son influence sur ¡a littérature allemande*, París, 1904; A. Kohut, *L. F.*, Leipzig, 1909; S. Rawidowicz, *L. F.s. Philosophie, Ursprung und Schicksal*, Berlín, 1931; F. Lombardi, *L. F., seguito da una scelta di passi trad.*, Florencia, 1935; K. Lowith, *Da Hegel a Nietzsche*, trad. ital., Turín, 1949; G. Cesa, *// giovane F.*, Bari, 1963.

§ 596. Stirner, *El Unico* (hay traducción española); Marx, *Ideología alemana* (1845-1846); J. H. Mackay, *N. S.s Leben und sein Werk*, Berlín, 1898; V. Basch, *L'individualisme anarchiste de M. St.*, París, 1904; A. Ruest, *M. St.*, Berlín y Leipzig, 19O6; Schultheiss, *M. Stirner*, 2.ª edic., Leipzig, 1922.

CAPITULO VIH

KIERKEGAARD

597. VIDA Y ESCRITOS

La obra de Kierkegaard no puede quedar reducida a un momento de la polémica contra el idealismo romántico. Pero la verdad es que muchos temas de la misma constituyen una antítesis polémica frente a los temas del idealismo. La defensa de la individualidad del hombre contra la universalidad del espíritu; la de la existencia contra la razón; las alternativas inconciliables contra la síntesis conciliadora de la dialéctica; la libertad como posibilidad contra la libertad como necesidad y, en fin, la categoría misma de la posibilidad, son puntos fundamentales de la filosofía de Kierkegaard que, en su conjunto, constituyen una alternativa radicalmente distinta de aquella que había servido al idealismo para orientar toda la filosofía europea. Pero se trata de una alternativa que se mantuvo casi inoperante en la filosofía del siglo XIX y que sólo a fines del mismo comenzó a adquirir resonancia primero en el pensamiento religioso y luego en el filosófico.

Soeren Kierkegaard nació en Dinamarca, en Copenhague, el 5 de mayo de 1813. Educado por un padre anciano en el clima de una severa religiosidad, se inscribió en la facultad de teología de Copenhague, donde entre los jóvenes teólogos dominaba la inspiración hegeliana. En 1840, casi a los diez años de haber ingresado en la Universidad, se graduaba con una disertación *Sobre el concepto de la ironía con particular referencia a Sócrates,* que publicó al año siguiente. Pero no emprendió la carrera de pastor, para la cual le facultaba su titulo. En 1841-42 estuvo en Berlín y escuchó las lecciones de Schelling, que allí enseñaba su filosofía positiva, fundada (como hemos visto, § 565) en la distinción radical entre realidad y razón. Entusiasmado al principio con Schelling, pronto se desilusionó de él. Desde entonces vivió en Copenhague, con un pequeño capital que le dejó su padre, absorbido en la composición de sus libros. Los incidentes exteriores de su vida son escasos y aparentemente insignificantes: su noviazgo, que él mismo rompió, con Regina Olsen; el ataque de un periódico humorístico, "El Corsario", del cual se dolió y afligió como de una persecución; la polémica, que ocupó los últimos años de su vida, contra el ambiente teológico de Copenhague y especialmente contra el teólogo hegeliano Martensen. Kierkegaard murió el 11 de octubre de 1855.

Pero tales episodios tuvieron, en su vida interior (como lo atestigua su *Diario)* y en sus obras, una repercusión profunda y aparentemente

desproporcionada a su importancia real. Kierkegaard habla en el *Diario* (I, p. 120) de un "gran terremoto" que se produjo en un cierto momento de su vida y que lė obligó a cambiar de actitud frente al mundo (*Tagebücher*, II, A 805). Sólo vagamente alude a la causa de esta conmoción ("Una culpa debía gravitar sobre toda la familia, un castigo de Dios debía descender sobre ella; la familia debía desaparecer, borrada como un intento fallido por la poderosa mano de Dios"); y por más que los biógrafos se han afanado indiscreta e inútilmente en averiguarla, es evidente que a los ojos del mismo Kierkegaard debió ser una amenaza vaga y terrible al mismo tiempo. Kierkegaard habla después en el *Diario*, *y* habló de ello aún en el lecho de muerte, de una "desgarradura de la carne" que había sido destinado a soportar; y esto es lo que revela, dada la carencia de datos precisos, el carácter grave y obsesionante del asunto. Probablemente, esta desgarradura de la carne fue lo que le impidió llevar a buen fin su noviazgo con Regina Olsen, que él rompió, después de varios años de relaciones, por espontanea iniciativa. Tampoco conocemos de esto ningún motivo preciso, ninguna causa determinada; sólo el sentimiento de una amenaza oscura e impalpable, pero paralizante. Esto debió de apartarle de su carrera de pastor y de cualquier otra, y frente a su misma actividad de escritor declaró que se ponía en una "relación poética", esto ės, en una relación de separación y alejamiento: separación acentuada también por el hecho de que publicara sus libros con diferentes seudónimos, como para evitar cualquier atribución de su contenido a su persona. Estos elementos biográficos deben ser tenidos continuamente presentes para comprender la actitud filosófica de Kierkegaard.

He aquí sus principales obras: *El concepto de ironía* (1841); O *lo uno... o lo otro,* de la que forma parte el *Diario de un seductor* (1843); *Temor y temblor* (1843); *La repetición* (1843); *Migajas filosóficas* (1844); *El concepto de la angustia* (1844); *Prólogo* (1844); *Estadios en el camino de la vida* (1845); *Apostilla concluyente no científica* (1846); *El punto de vista sobre mi actividad de escritor* (postuma, pero compuesta en 1846-47); *La enfermedad mortal* (1849). Kierkegaard es también autor de numerosos *Discursos religiosos;* y publicó en los últimos años de su vida el periódico "El momento ', en que se publicaron sus ataques a la iglesia danesa.

598. LA EXISTENCIA COMO POSIBILIDAD

Lo que constituye el rasgo característico de la obra y de la personalidad de Kierkegaard es el haber intentado reducir la comprensión de toda la existencia humana a la categoría de *posibilidad y* haber puesto en claro el carácter *negativo y paralizante* de la posibilidad como tal. Ya Kant había admitido como fundamento de todo poder humano una posibilidad real o trascendental; pero, de tal posibilidad, él había puesto de relieve el aspecto positivo, que hace de ella una efectiva capacidad humana, aunque limitada, pero que encuentra en los mismos límites su validez y su empeño de realización. Kierkegaard descubre y aclara, con una energía nunca alcanzada antes de él, el aspecto negativo de toda posibilidad que entre a constituir la existencia humana. Toda posibilidad es, en efecto, además de

posibilidad-de-que-sí, siempre *posibilidad-de-que-sí*, implica la posible nulidad de lo que es posible y, por tanto, la amenaza de la nada. Kierkegaard vive y escribe bajo el signo de esta amenaza. Se ha visto como todos los rasgos salientes de su vida están revestidos, a sus mismos ojos, de una oscuridad problemática. Las relaciones con su familia, el compromiso de matrimonio, su misma actividad de escritor, le parecen cargados de terribles alternativas, que acaban por paralizarle. El mismo ha vivido de lleno la figura tan fuertemente descrita en las páginas finales del *Concepto de la angustia*: la del discípulo de la angustia, del que siente en sí las posibilidades aniquiladoras y terribles que toda alternativa de la existencia trae consigo. Por esto, frente a toda alternativa, Kierkegaard se siente paralizado. El mismo dice que es "una probeta de experimentación para la existencia" y que reúne en sí los puntos extremos de toda oposición. "Lo que yo soy es una nada; esto me da a mí y a mi carácter la satisfacción de conservar mi existencia en el *punto cero,* entre el frío y el calor, entre la sabiduría y la necedad, entre el algo y la nada, como un simple *quizás" (Stadien auf dem Lebensweg*, trad., Schrempf-Pfleiderer, p. 246-247). El punto cero es la indecisión permanente, el equilibrio inestable entre las alternativas opuestas que se abren frente a cualquier posibilidad. Y ésta fue, sin duda, la desgarradura de la carne a que Kierkegaard alude: la imposibilidad de dedicar su propia vida a una tarea precisa, de escoger entre las alternativas opuestas, de reconocerse y hacerse en una posibilidad única. Esta imposibilidad se traduce para él en el reconocimiento de que su propio objetivo, la unidad de su propia personalidad, está precisamente en esta condición excepcional de indecisión e inestabilidad y que el centro de su yo radica en no tener centro.

Su actividad literaria no podía, por tanto, tener otro fin que el de poner en claro las posibilidades fundamentales que se ofrecen al hombre, los estadios y los momentos de la vida que constituyen las alternativas de la existencia y entre las cuales el hombre, generalmente, es llevado a escoger, mientras él, Kierkegaard, no podía escoger. Su actividad fue la de un contemplativo; se llama y se cree poeta. Y multiplicó su personalidad con seudónimos, de manera que se acentuase la separación entre sí mismo y las formas de vida que iba describiendo, de modo que diese a entender claramente que él mismo no se comprometía a escoger entre ellas. Solamente en el cristianismo vio un áncora de salvación, en cuanto el cristianismo le parecía enseñar aquella misma doctrina de la existencia que creía la única verdadera y, al mismo tiempo, ofrecer, con la ayuda sobrenatural de la fe, una manera de sustraerse al peso de una elección demasiado gravosa.

Por otro lado, la filosofía hegeliana le parece a Kierkegaard la antítesis de sus puntos de vista sobre la existencia vividos por él y como una antítesis ilusoria. Las alternativas posibles de la existencia no se dejan reunir y conciliar en la continuidad de un único proceso dialéctico. En éste, la oposición de las alternativas mismas es sólo aparente, porque la verdadera y única realidad es la unidad de la razón consigo misma. Pero el hombre individual, el hombre que existe concretamente, queda absorbido y disuelto en la razón. Frente a ella, Kierkegaard presenta la instancia de lo *singular*, de lo *existente* como tal. "La verdad —dice *(Diario,* I, p. 28; *Tagebücher*, 1, A,

75)— es una verdad sólo cuando es una verdad *para mí."* La verdad no es el objeto del pensamiento, sino el proceso con el que el hombre se la apropia, la hace suya y la vive: "la apropiación de la verdad es la verdad" (*Werke*, VI, p. 164). A la reflexión objetiva propia de la filosofía de Hegel, Kierkegaard contrapone la reflexión subjetiva, vinculada a la existencia: la reflexión en la cual el mismo hombre individual queda directamente envuelto en cuanto a su destino y que no es objetiva y desinteresada, sino apasionada y paradójica. Hegel ha hecho del hombre un género animal, ya que sólo en los animales el genero es superior al individuo. El género humano tiene, en cambio, la característica de que el individuo es superior al género (*Ib.*, X^2, A, 426). Esta es, según Kierkegaard, la enseñanza fundamental del cristianismo y es el punto en que hay que entablar la batalla contra la filosofía hegeliana y, en general, contra toda filosofía que se valga de la reflexión objetiva. Kierkegaard considera, como aspecto esencial de la tarea que se ha propuesto, la inserción de la persona individual, con todas sus exigencias, en la investigación filosófica. Por algo él hubiera querido hacer inscribir sobre su tumba esta sola expresión: "Aquel individuo" *(Diario,* I, p. 328; *Ib.*, 18).

599. ESTADIOS DE LA EXISTENCIA

El primer libro de Kierkegaard se titula significativamente *O lo uno... o lo otro*. Es una colección de escritos seudónimos que presentan la alternativa de dos estadios fundamentales de la vida: la vida estética y la vida moral. El mismo título indica ya que estos estadios no son dos grados de un desarrollo único que pase del uno al otro y los concibe. Entre un estadio y otro hay un abismo y un salto. Cada uno de ellos forma una vida por sí, que, con sus oposiciones internas, se presenta al hombre como una alternativa que excluye la otra.

El *Estadio estético* es la forma de vida de quien existe en el *instante* huidizo e irrepetible. El esteta es el que vive poéticamente, es decir, el que vive a la vez de imaginación y de reflexión. Está dotado de un sentido finísimo para hallar en la vida lo que hay de interesante en ella y sabe tratar los casos vividos como si fuesen obra de la imaginación poética. Así, el esteta se forja un mundo luminoso, del cual está ausente todo lo que la vida presenta como banal, insignificante y mezquino; y vive en un estado de embriaguez intelectual continua. La vida estética excluye la *repetición*, que supone siempre monotonía y quita lo interesante a las coyunturas más prometedoras. La vida estética es representada concretamente por Kierkegaard en Juan, el protagonista del *Diario del seductor,* que sabe poner su dicha no en la búsqueda desenfrenada e indiscriminada del placer, sino en la limitación e intensidad de la satisfacción. Pero la vida estética revela su insuficiencia y su miseria en el aburrimiento. Cualquiera que viva estéticamente está desesperado, lo sepa o no lo sepa: la desesperación es el punto final de la concepción estética de la vida (*Werke*, II, p. 162; *Entweder-Oder.*, trad. Hirsch. II, p. 206); es el ansia de una vida distinta que se ofrece como otra alternativa posible. Pero para alcanzar esta otra alternativa es necesario agarrarse a la desesperación, escoger y darse a ella

con todo empeño, para romper la envoltura de la pura esteticidad y pasarse con un salto a la otra alternativa posible: la vida ética. "Elige, pues, la desesperación, dice Kierkegaard; la desesperación misma es una elección ya que se puede dudar sin elegir pero no se puede desesperar sin elegir. Desesperándose, se elige de nuevo y se elige a sí mismo, no en la propia inmediatez, como individuo accidental, sino que se elige a sí mismo en la propia validez eterna" (*Ib.*, *p.* 224). La vida ética nace precisamente con esta elección. Ella implica una estabilidad y una continuidad que la vida estética, como incesante búsqueda de la variedad, excluye de sí misma. Ella es el dominio de la reafirmación de sí, del deber y de la fidelidad a sí misma: el dominio de la libertad por la cual el hombre se forma o se afirma de por sí. "El elemento estético es aquel por el cual el hombre es inmediatamente lo que es; el elemento ético es aquel por el cual el hombre se convierte en aquello en que se convierte" (*Ib.*, II, p. 192; *Ib.*, p. 224). En la vida ética, el hombre individual se ha sometido a una forma, adecuándose a lo universal y renunciando a ser una excepción. Así como la vida estética está encarnada en el seductor, de la misma manera la vida ética está encarnada en el marido. El matrimonio es la expresión típica de la eticidad, según Kierkegaard: es un objetivo que puede ser propio de todos. Mientras la concepción estética del amor muestra cómo una pareja de personas excepcionales puede ser feliz por la fuerza de su excepcionalidad, la concepción ética del matrimonio muestra cómo puede ser feliz cualquier pareja de esposos. Además, la persona ética vive de su trabajo. "Su trabajo es también su oficio, por esto trabaja con placer. Su oficio le pone en relación con otras personas y, mientras ejecuta su trabajo, cumple todo lo que podría desear hacer en el mundo" (*Ib.*, *p.* 312). *

En este sentido, la característica de la vida ética es la *elección* que el hombre hace de sí mismo. La elección de sí mismo es una elección absoluta porque no es la elección de una determinación finita cualquiera (que nunca es ef "sí mismo") sino la elección de la libertad: o sea, la libertad misma (*Ib.*, p. 228). Una vez efectuada esta elección, el individuo descubre en sí una riqueza infinita, descubre que tiene en sí una historia en la que reconoce su identidad consigo mismo. Esta historia comprende sus relaciones con los demás, de modo que en el mpmento en que el individuo parece aislarse más, penetra más profundamente en la raíz con la que se agarra a toda la humanidad. Por su elección, no puede renunciar a nada de su historia ni siquiera a los aspectos más dolorosos y crueles de la misma y, al reconocerse en estos aspectos, se *arrepiente.* El arrepentimiento es la última palabra de la elección ética, aquella por la cual esta elección parece insuficiente y pasa al dominio religioso. "El arrepentimiento del individuo, dice Kierkegaard, implica a uno mismo, a la familia, al género humano, hasta que el individuo se encuentra a sí mismo en Dios. Sólo con esta condición puede elegirse a sí mismo y ésta es la única condición querida por él porque sólo así puede elegirse a sí mismo en sentido absoluto" (*Ib.*, p. 230). En consecuencia, la elección absoluta es arrepentimiento, reconocimiento de la propia culpabilidad, de la culpabilidad hasta de lo que se ha heredado. ' Su 'sí mismo' se encuentra en cierto modo fuera de el y debe ser conquistado; el arrepentimiento es su amor porque lo elige él absolutamente, por la mano de Dios" (*Ib.*, p. 230). Este es el jaque final de la vida ética, el jaque por el cual

ella, en virtud de la misma estructura que la constituye, tiende a alcanzar la vida religiosa.

Sin embargo, no hay continuidad entre la vida ética y la religiosa. Media entre ellas un abismo todavía más profundo, una oposición aún más radical que entre la estética y la ética. Kierkegaard aclara esta oposición en *Temor y temblor*, personificando la vida religiosa en la figura de Abraham. Habiendo vivido hasta los setenta años en el respeto de la ley moral, Abraham recibe de Dios la orden de matar a su hijo Isaac y quebrantar así la ley que había observado toda su vida. El significado de la figura de Abraham consiste en el hecho de que el sacrificio del hijo no le es sugerido por ninguna exigencia moral (como en el caso del cónsul Bruto), sino por un simple mandato de Dios, opuesto a la ley moral y al efecto natural y que no tiene la menor justificación ante los mismos familiares de Abraham. En otras palabras, la afirmación del principio religioso anula enteramente la acción del principio moral. Entre los dos principios no hay posibilidad de conciliación o síntesis. Su oposición es radical. Pero, de ser así, la elección entre los dos principios no puede ser facilitada por ninguna consideración general, ni decidida basándose en ninguna norma. Un nombre de fe, como Abraham, optará por el principio religioso y cumplirá la orden divina, aun a costa de una ruptura total con la generalidad de los hombres y con la norma moral. Pero la fe no es un principio general: es una relación privada entre el hombre y Dios, una relación absoluta con lo absoluto. Es el dominio de la soledad: no se entra en ella "en compañía", no se oyen voces humanas y no se descubren reglas. De ahí deriva el carácter incierto y arriesgado de la vida religiosa. ¿Como puede el hombre estar seguro de ser una *excepción justificada*? ¿Cómo puede saber que él es el elegido, aquel al cual Dios ha confiado una tarea excepcional, que exige y justifica la suspensión de la ética? Hay una única señal indirecta: la fuerza angustiosa con que precisamente se le formula esta pregunta al hombre que ha sido elegido verdaderamente por Dios. La a'ngustia de la incertidumbre es la única confirmación posible. La fe es propiamente la certeza angustiosa, la angustia que tiene la certeza de sí misma y de una oculta relación con Dios. El hombre puede pedirle a Dios que le conceda la fe; pero ¿la posibilidad de orar no es también un don divino? Por esto hay en la fe una contradicción que no se puede eliminar. La fe es paradoja y escándalo. Cristo es el signo de esta paradoja: es el que sufre y muere como hombre, mientras habla y procede como Dios; es el que es y debe ser reconocido como Dios, mientras sufre y muere como un hombre mísero. El hombre queda situado frente a la duda: creer o no creer. Por un lado, es él el que debe elegir; por otro, cualquier iniciativa suya queda excluida, porque Dios lo es todo y de él deriva también la fe. La vida religiosa se debate en las mallas de esta contradicción inexplicable.

Pero esta contradicción es la misma de la existencia numana. Por esto Kierkegaard ve revelada por el cristianismo la sustancia misma de la existencia. Paradoja, escándalo, contradicción, necesidad y, al mismo tiempo, imposibilidad de decidir, duda, angustia: éstas son las características de la existencia y, al mismo tiempo, los factores esenciales del cristianismo. De un cristianismo, empero, que Kierkegaard se dio cuenta (en los últimos años de su vida) que estaba muy lejos del cristianismo de las religiones oficiales. "Poseo un libro —escribió en cierta ocasión (*Werke*, XII, p. **11**)—

que en este país se puede decir que es desconocido y del cual quiero dar el título: "El Nuevo Testamento de Nuestro Señor y Salvador Jesucristo." La polémica contra el pacífico y acomodaticio cristianismo de la Iglesia danesa, polémica en la que declaró que salía a la palestra, más que por el cristianismo, por la sinceridad y la honradez, demuestra que, en realidad, él defendía en el cristianismo el significado de la existencia que había descubierto y hecho suyo. Pero si este significado se encuentra expresado y, por decirlo así, encarnado históricamente en el cristianismo, no está limitado al dominio religioso, sino que está en conexión con cualquier forma o estadio de la existencia. La religión tiene conciencia de él, pero no lo monopoliza: la vida estética y la vida ética lo incluyen igualmente, como hemos visto. Y las obras más significativas de Kierkegaard son las que lo afrontan directamente y lo fijan en su valor humano.

600. EL SENTIMIENTO DE LO POSIBLE: LA ANGUSTIA

Kierkegaard se dedicó primero a delinear los estadios fundamentales de la vida, presentándolos como alternativas que mutuamente se excluyen y como situaciones dominadas por contrastes internos e irremediables. La profundización de su investigación le conduce al punto central en el cual radican las mismas alternativas de la vida y sus contrastes: la existencia como posibilidad. Kierkegaard afronta directamente, en sus dos obras fundamentales, el *Concepto de la angustia y La enfermedad mortal,* la situación de radical incertidumbre, de inestabilidad y de duda en que el hombre se encuentra constitutivamente por la naturaleza problemática del modo de ser que le es propio. En el *Concepto de la angustia,* esta situación es explicada a propósito de la relación del hombre con el mundo; en la *Enfermedad mortal,* a propósito de la relación del hombre consigo mismo, relación constitutiva del yo.

La *angustia* es la condición engendrada en el hombre por lo posible que lo constituye. Está en estrecha conexión con el pecado y está en la base del mismo pecado original. La inocencia de Adán es ignorancia; pero es una ignorancia que contiene un elemento que determinaría la caída. Este elemento no es calma ni reposo; no es tampoco turbación o lucha, porque aún no existe nada contra qué luchar. No es más que una nada; pero precisamente esta nada engendra la angustia. A diferencia del temor y de otros estados análogos, que se refieren siempre a algo determinado, la angustia no se refiere a nada en concreto. Es el puro *sentimiento de la posibilidad.* "La prohibición divina —dice Kierkegaard— inquieta a Adán porque despierta en él la posibilidad de la libertad. Lo que se ofrecía a la inocencia como la nada de la angustia ha entrado ahora en él y queda todavía aquí una nada: la angustiosa posibilidad de *poder.* En cuanto a lo que puede, él no tiene ninguna idea, pues de lo contrario se presupondría lo que sigue de ahí, esto es, la diferencia entre el bien y el mal. No hay en Adán más que la posibilidad de poder, como una forma superior de ignorancia, como una expresión superior de angustia, ya que en este grado superior ella es y no es, el la ama y la rehúye.' En la ignorancia de lo que puede, posee Adán su poder en forma de pura posibilidad; y la experiencia

vivida de esta posibilidad es la angustia. La angustia no es necesidad ni libertad abstracta, esto es, libre albedrío; es libertad *finita*, esto es, limitada e impedida, y así se identifica con el sentimiento de posibilidad.

La conexión de la angustia con lo posible se revela en la conexión de lo posible con el futuro. Lo posible corresponde completamente al futuro. "Para la libertad, lo posible es el futuro; para el tiempo, el futuro es lo posible. Así, tanto a lo uno como a lo otro, en la vida individual, les corresponde la angustia." El pasado puede angustiar sólo en cuanto se representa como futuro, esto es, como una posibilidad de repetirse. Por eso, una culpa pasada engendra angustia sólo si no es verdaderamente pretérita, ya que, si fuera tal, podría engendrar arrepentimiento, pero no angustia. La angustia está ligada a lo que no es, pero puede ser; a la nada que es posible o a la posibilidad aniquiladora. Está vinculada estrechamente a la condición humana. Si el hombre fuese ángel o bestia, no conocería la angustia; y, de hecho, falta o disminuye en los estadios que degradan o inclinan hacia la bestialidad, en aquella *inespiritualidad* por la cual el hombre es demasiado feliz y está demasiado privado de espíritu. Pero incluso en estos estadios la angustia está siempre pronta a manifestarse: está disimulada o escondida; pero está allí, dispuesta a readquirir su dominio sobre el hombre. "Es posible que un deudor consiga libertarse de su acreedor y amansarlo con palabras; pero hay por lo menos un acreedor que no ha sido nunca engañado, y es el espíritu." En efecto, la espiritualidad es la reflexión del hombre sobre sí mismo, sobre su propia condición humana, sobre la imposibilidad de adecuarse a una vida puramente bestial. La conciencia de la muerte es una parte esencial de la espiritualidad. "Cuando la muerte se presenta con su verdadera faz descarnada y truculenta, no se la contempla sin temor. Pero cuando, para burlarse de los hombres que presumen reírse de ella, avanza a escondidas y sólo nuestra meditación, consigue descubrir que bajo los despojos de aquella desconocida, cuya dulzura nos encanta y cuyo gozo nos arrebata en el ímpetu salvaje del placer, está la muerte, entonces somos presa de un terror sin fondo."

Las páginas finales del *Concepto de la angustia* expresan de una manera vigorosamente autobiográfica la naturaleza de la angustia como sentimiento de lo posible. La palabra más terrible pronunciada por Cristo no es la que impresionaba a Lutero: " ¡Dios mío! , ¿por qué me has abandonado? ", sino las otras que El dirigió a Judas: "Lo que has de hacer, hazlo pronto." La primera frase expresa el sufrimiento por lo que *sucedía;* la segunda, la angustia por lo que *podía suceder;* y sólo en ésta se revela verdaderamente la humanidad de Cristo; porque la humanidad significa angustia. La pobreza espiritual sustrae al hombre de la angustia; pero el hombre libertado de la angustia es esclavo de todas las circunstancias, que lo llevan de un sitio a otro sin rumbo fijo. La angustia *forma* al hombre mediante lo posible; y lo posible es la más gravosa de todas las categorías.

Kierkegaard relaciona estrechamente la angustia con el principio de la *infinidad* o de la *omnipotencia* de lo posible: principio que él expresa más frecuentemente diciendo: "En lo posible, todo es posible." Por este principio, toda posibilidad favorable al hombre queda anulada por el número infinito de las posibilidades desfavorables. "De ordinario, dice Kierkegaard, se dice que la posibilidad es ligera porque se entiende como

posibilidad de felicidad, de fortuna, etc. Pero ésta no es precisamente la posibilidad; ésta es una invención falaz que los hombres, en su corrupción, embellecen artificiosamente para tener un pretexto de lamentarse de la vida y de la providencia y para tener una ocasión de darse importancia a sus propios ojos. No, *en la posibilidad todo es igualmente posible* y quien fue realmente educado mediante la posibilidad ha comprendido tanto su lado terrible como su lado agradable. Cuando se sale de la escuela y se sabe mejor que sabe un niño las letras, que no se puede exigir absolutamente nada a la vida y que el espanto, la perdición, la destrucción habitan a nuestra misma puerta, y cuando se ha aprendido a fondo que cada una de las angustias que tememos puede caer sobre nosotros en cualquier instante, nos vemos obligados a dar a la vida otra explicación; nos vemos obligados a alabar la realidad, aunque ésta gravite sobre nosotros con pesada mano, y a acordarnos de que ella es aún, y con mucho, mis fácil que lo posible" *(Der BegrifAngst.*, V). Es la infinitud o indeterminación de las posibilidades lo que hace insuperable la angustia convirtiéndola en la situación fundamental del hombre en el mundo. "Cuando la prudencia ha hecho todos sus innumerables cálculos, cuando ya está hecho el juego, aparece la angustia, aun antes de que el juego se haya decidido o perdido en la realidad; la angustia pone una cruz ante el diablo, de modo que no puede caminar más hacia adelante y la más astuta combinación de la prudencia desaparece como una diversión frente a aquel caso que la angustia forma mediante la omnipotencia de la posibilidad" (*Ib.*, V). De tal manera la omnipotencia de la posibilidad se desentiende de la prudencia que se mueve entre las cosas finitas y enseña al individuo a "descansar en la providencia". De la misma manera, da también el sentido infinito de la culpa que no puede ser visto a través de la finitud: "Si un hombre es culpable, es culpable infinitamente" (*Ib.*, V).

601. LO POSIBLE COMO ESTRUCTURA DEL YO: LA DESESPERACIÓN

La angustia es aquella situación en que el hombre es colocado por lo posible relativo al mundo; la *desesperación* es aquella situación en que el nombre es colocado por lo posible referente a su misma interioridad, a su yo. La posibilidad que provoca la angustia es inherente a la situación del nombre en el mundo: es la posibilidad de hechos, de circunstancias, de ataduras, que relacionan al hombre con el mundo. La desesperación es inherente a la personalidad misma del hombre, a la relación en que el yo está consigo mismo y a la posibilidad de esta relación. La desesperación y la angustia están, pues, estrechamente vinculadas, pero no son idénticas; con todo, ambas se fundan en la estructura problemática de la existencia.

"El yo —dice Kierkegaard— es una relación que se refiere a sí misma; es, en la relación, la orientación interna de esta misma relación. El yo no es relación, sino el retorno de la relación sobre sí misma." Supuesto esto, la desesperación está estrechamente ligada a la naturaleza del yo. En efecto, el yo puede querer y puede no querer ser sí mismo. Si quiere ser sí mismo, puesto que es finito y, por tanto, insuficiente para sí mismo, no alcanzará nunca el equilibrio y el reposo. Si no quiere ser sí mismo, procura romper su

propia relación consigo, que le es constitutiva y, por tanto, choca también aquí contra una imposibilidad fundamental. La desesperación es la característica, tanto de una como de otra alternativa. Por esto es la enfermedad mortal, no porque conduzca a la muerte del yo, sino porque es *vivir la muerte* del yo: es el intento imposible de negar la posibilidad del yo, haciéndolo autosuficiente o destruyéndolo en su naturaleza concreta. Las dos formas de desesperación se reclaman entre sí y se identifican: desesperar de sí en el sentido de quererse librar de sí significa querer ser el yo que no se es verdaderamente; querer ser uno mismo a toda costa significa, a su vez, querer ser el yo que no se es verdaderamente, un yo autosuficiente y pleno. En uno y otro caso la desesperación es la imposibilidad del intento.

Por otro lado, el yo es según Kierkegaard "la síntesis de necesidad y de libertad" y la desesperación nace en él o de la deficiencia de necesidad o de la deficiencia de libertad. La deficiencia de la necesidad es la fuga del yo hacia posibilidades que se multiplican indefinidamente sin solidificarse jamás. El individuo se convierte en un "espejismo". "Al final, dice Kierkegaard, es como si todo fuese posible y éste es precisamente el momento en que el abismo se traga al yo" *(Die Krankbeit zum Tode*, I, C, A, b). La desesperación es aquí la que llamamos hoy "evasión", es decir, el refugio en posibilidades fantásticas, ilimitadas, que no se apoyan ni fundamentan en nada. "En la posibilidad todo es posible. Por eso, en la posibilidad se puede uno extraviar de todos los modos posibles, pero esencialmente de dos maneras. Una de estas maneras es la del deseo, la de la aspiración, y la otra es la melancólico-fantástica (la esperanza, el temor o la angustia)" (*Ib.*, I, C, A, b). Luego está la desesperación debida a la deficiencia de lo posible. En este caso, "la posibilidad es lo único que salva. Cuando uno desfallece se manda en busca de agua, agua de colonia, gotas de Hoffmann; pero cuando uno quiere desesperarse, hay que decir: 'Buscad alguna posibilidad, halladle una posibilidad'. La posibilidad es el único remedio; dadle una posibilidad y el desesperado recupera el aliento, se reanima, porque si el nombre se queda sin posibilidad es como si le faltara el aire. A veces la inventiva de la fantasía humana puede bastar para hallar una posibilidad; pero al fin, esto es, cuando se trata de creer, solamente ayuda esto, que a Dios le es todo posible" (*Ib.*).

Precisamente porque a Dios todo le es posible, el creyente posee el contraveneno seguro contra la desesperación "el hecho de que la voluntad de Dios es posible, hace que yo pueda orar; si ella fuese sólo necesaria, el hombre sería esencialmente mudo como el animal" (*Ib.*).

La desesperación es el pecado, y el pecado es lo opuesto a la fe. Lo opuesto al pecado no es la virtud, sino la fe. Esta es la eliminación total de la desesperación, es la condición en la cual el hombre, aun orientándose hacia sí mismo y queriendo ser él mismo, no se engaña sobre su autosuficiencia, sino que reconoce su dependencia de Dios. En este caso, la voluntad de ser uno mismo no tropieza contra la imposibilidad de la autosuficiencia que determina la desesperación, porque es una voluntad que confía en la potencia que ha puesto al hombre, esto es, en Dios. La fe sustituye la desesperación por la esperanza y la confianza en Dios. Pero lleva también al hombre más allá de la razón y de toda posibilidad de comprensión: es una cosa absurda, paradójica y escandalosa. Que la realidad del nombre sea la de

un individuo aislado frènte a Dios; que todo individuo como tal, tanto si es un poderoso de la tierra como un esclavo, exista *delante de Dios,* éste es el escándalo fundamental del cristianismo, escándalo que ninguna especulación puede hacer desaparecer o disminuir. Todas las categorías del pensamiento religioso son impensables. Impensable resulta la trascendencia de Dios, que implica una distancia infinita entre Dios y el hombre, excluyendo así cualquier familiaridad entre ambos, incluso en el acto de su más íntima relación. Impensable es el pecado en su naturaleza concreta, como existencia del individuo que peca. La fe cree, no obstante, todas las cosas y acepta todos los riesgos. La fe es, para Kierkegaard, la inversión paradójica de la existencia; frente a la inestabilidad radical de la existencia constituida por lo posible, la fe se refugia en la estabilidad del principio de toda posibilidad, en Dios, para quien todo es posible. Sólo de este modo la fe se sustrae a la amenaza de la posibilidad y transforma la negación implícita en esta amenaza en una afirmación confiada.

602. LA NOCIÓN DE "POSIBLE"

Los rasgos que Kierkegaard ha reconocido como propios de la existencia humana en el mundo, la angustia y la desesperación, derivan a la existencia misma de las *estructuras de posibilidad* que la constituyen. En las obras en que Kierkegaard ha descrito dramáticamente estos rasgos y que son lo más famoso de su producción, no hay sin embargo un análisis de la noción de posible. Pero, en cambio, lo da en su escrito *Migajas de filosofía* de 1844, pues como veremos, las explicaciones que en ella se adoptan no siempre son coherentes con el uso que Kierkegaard hace de la noción de posible en el *Concepto de la angustia y* en la *Enfermedad mortal.* En el *Intermedio* de aquel escrito (§ 1), Kierkegaard observa correctamente que el error de Aristóteles en el tratado de lo posible *(De Interpretatione,* 13; cfr. § 85) ha sido considerar lo necesario como posible; y como lo posible puede no ser lo necesario y lo necesario no puede menos de ser, esto le ha llevado a admitir, además del posible "mudable", que puede no ser, un posible inmutable que significa simplemente "no imposible". Kierkegaard hace notar que simplemente tendría que haber negado que lo posible entre en lo necesario, o que lo necesario entre en lo posible. En consecuencia, la tesis de Hegel de que la necesidad es la síntesis de lo posible y de lo real, según Kierkegaard, es también fruto de una confusión. Si lo posible y lo real, dice, vinieran a ser en su síntesis lo necesario, pasarían a constituir una esencia absolutamente distinta y, al venir a serlo, al devenir, vendrían a ser lo que excluye el devenir (lo necesario). Si los conceptos de posible y de necesario se mantienen firmes hay que afirmar, según Kierkegaard, que "lo necesario no deviene" y que "el devenir nunca es necesario". En efecto, lo necesario no puede cambiar porque se refiere siempre a sí mismo, haciéndolo siempre del mismo modo. Lo necesario *es* por definición. Nada del mismo puede ser aniquilado mientras qué el devenir es siempre un aniquilamiento parcial, en el sentido de que lo posible que el mismo presenta (no sólo lo excluido sino también lo aceptado) es aniquilado por la realidad en que el mismo desemboca.

Estas notas las tiene presentes Kierkegaard en su análisis del concepto de historia (véase más adelante). Pero en los dos escritos que acabamos de examinar, el uso que Kierkegaard hace de la noción de posible no es perfectamente coherente con ellas. Por ejemplo, en la *Enfermedad mortal* aparece la definición de la realidad como "unidad de posibilidad y de necesidad": definición que combina dos categorías que, según las *Migajas,* van separadas. Además, en las dos obras se afirma la *infinidad* de lo posible en el sentido de admitir que las posibilidades son "infinitas" o, en otros términos, "la omnipotencia de la posibilidad". En efecto, la angustia nace del número infinito de las posibilidades y de su negatividad radical; por su parte, la desesperación nace del exceso o de la deficiencia de las posibilidades del yo. Esta infinidad de lo posible atribuida al hombre, esta "omnipotencia" de lo posible parecen, no obstante, estar en oposición con la finitud que Kierkegaard reconoce como propia del hombre. Es verdad que Kierkegaard supone que todas (o casi todas) las posibilidades humanas son destinadas al fracaso, al menos mientras no se apoyen en las posibilidades de Dios o no sean convalidadas por éstas. Pero, en primer lugar, una posibilidad "destinada al fracaso" no es una posibilidad, como tampoco lo es la "destinada al éxito". La forma de la posibilidad es la de la alternativa, la del *aut-aut*, la de esto o lo otro, sobre la que tanto insiste Kierkegaard. Si para el hombre las posibilidades no tienen esta forma, el hombre no vive en la posibilidad sino en la necesidad: en la necesidad del fracaso. Y si vive en la necesidad, ni siquiera Dios podrá salvarlo sino a condición de cambiar su naturaleza y hacerlo igual a él: ya que lo necesario es lo que no puede ser distinto de lo que es. Por otro lado, que "a Dios todo es posible" significa esto: por desastrosa o desesperada que sea la situación en que un hombre puede hallarse, Dios puede siempre hallar para él, para este hombre *individual,* una posibilidad que le dé respiro y lo salve. Pero Dios puede hacer esto porque tiene a su disposición *infinitas* posibilidades. Si el hombre se hallase en la misma situación, naturalmente no tendría necesidad de Dios.

La doctrina de la infinidad y de la omnipotencia de lo posible de que Kierkegaard se vale en el *Concepto de la angustia y* en la *Enfermedad mortal* no es muy coherente con la noción de posible establecida por él mismo en las *Migajas de filosofía,* pudiéndose considerarla como una especie de contaminación conceptual entre esta doctrina y la noción romántica de infinito.

603. EL INSTANTE Y LA HISTORIA

Como ya queda dicho, las *Migajas de filosofía* contienen también la noción que Kierkegaard tiene de la historia. Como dominio de la realidad que deviene, la historia es, en opinión de este filósofo, el dominio de lo posible.

El devenir puede incluir en sí una duplicación, esto es, una posibilidad de devenir en el interior del propio devenir: este segundo devenir es propiamente el lugar de la historia. Se efectúa en virtud de una libertad de acción relativa, que, a su vez, supone una causa dotada de libertad de acción absoluta. En la historia, lo pasado no tiene mayor necesidad que lo futuro.

Si el pasado, por el hecho de haberse realizado, se hubiera hecho necesario, lo futuro mismo sería necesario en cuanto a su futura realización. Querer predecir el futuro (profetizar) y querer entender la necesidad del pasado son una única y misma cosa, y es sólo cuestión de moda si una generación encuentra lo uno más plausible que lo otro. El pasado no es necesario en el momento en que se realiza; no se hace necesario al suceder (esto sería una contradicción), y aún menos se hace necesario en el acto de ser comprendido o interpretado. Si se hiciera necesario en el acto de ser entendido, ganaría lo que su intelección perdería, puesto que esta última entendería otra cosa distinta de lo que es el pasado y sería una mala intelección. Si el objeto entendido cambia en la intelección, esta última se transforma en error. La conclusión es que la posibilidad, de la cual ha resultado lo posible convertido en real, acompaña siempre a lo real mismo y permanece junto al pasado, aunque entretanto hayan transcurrido miles de años. La verdadera realidad del pasado no es, pues, otra cosa que su misma posibilidad.

De ahí viene que el órgano para el conocimiento de la historia sea la fe. La percepción inmediata no puede engañar y no está sujeta a la duda; pero tiene siempre por objeto lo sucedido, no el devenir, y, por tanto, lo presente, no la historia, que es el pasado. La historia exige un órgano que sea conforme a su naturaleza, la cual incluye una doble incertidumbre, en cuanto es la nada del no ser o la destrucción de la posibilidad que se ha realizado, y, al mismo tiempo, la destrucción de todas las otras posibilidades que han sido excluidas. Pero ésta es precisamente la naturaleza de la fe, ya que la certeza de la fe supone siempre la abolición de una incertidumbre análoga a la del devenir. La fe cree lo que no ve; no cree que la estrella exista, porque esto se ve, sino que cree que la estrella ha sido creada. Lo mismo sucede con cualquier acontecimiento. Lo que ha sucedido es inmediatamente cognoscible, pero no es cognoscible inmediatamente el acto de acaecer. La duplicidad de los hechos acaecidos consiste en haber sucedido y en ser lugar de paso desde la nada y desde una múltiple posibilidad. La percepción y el conocimiento inmediato ignoran la incertidumbre con la que la fe se dirige a su objetivo, pero ignoran también la certeza que nace de aquella incertidumbre. Kierkegaard deduce de ello que la fe es una decisión y que por esto excluye la duda. Fe y duda no son dos clases de conocimiento entre las cuales haya continuidad, sino más bien dos pasiones contrarias. La fe es el significado del devenir; la duda es la protesta contra una conclusión que quiera sobrepasar el conocimiento inmediato.

Desde este punto de vista, la historia no es, de ningún modo, una teofanía, la revelación y la autorrealización de Dios. Y esto implica también que la relación entre el hombre y Dios no se verifica en la historia, esto es, en la continuidad del devenir humano, sino más bien en el *instante*, entendido como una súbita inserción de la verdad divina en el hombre. En este sentido, el cristianismo es paradoja y escándalo. Si la relación entre el hombre y Dios se verifica en el instante, esto quiere decir que el hombre, por su cuenta, vive en la no-verdad; y el conocimiento de esta condición es el pecado. Kierkegaard contrapone el cristianismo así entendido al socratismo, según el cual el hombre, en cambio, vive en la verdad y se trata solamente para él de hacerla explícita, de sacarla fuera mayéuticamente. El

maestro es, en el socratismo, una simple ocasión para el proceso mayéutico, ya que la verdad reside desde el principio en el discípulo. Por esto, Sócrates rehusaba ser llamado maestro y declaraba que no enseñaba nada. Pero desde el punto de vista cristiano, puesto que el hombre es la no-verdad, se trata de volver a crear al hombre, de hacerlo renacer, para adaptarlo a la verdad que le viene del exterior. El maestro es, por esto, un salvador, un redentor, que determina el nacimiento de un hombre nuevo, capaz de acoger en el instante la verdad de Dios.

La relación instantánea entre el hombre y Dios, en la cual toda la iniciativa es divina, porque el hombre es no-verdad, excluye que el hombre pueda con sus fuerzas elevarse hasta Dios y que pueda demostrar su existencia. "Si Dios no existe —dice Kierkegaard—, es absolutamente imposible demostrarlo; pero si existe, hacerlo es, francamente, una locura. Desde el instante en que empieza la prueba, ya he presupuesto su existencia; y no como una cosa dudosa, ya que un presupuesto no puede ser tal, sino una cosa fuera de duda, porque de lo contrario no hubiera emprendido la prueba, dándome cuenta de su imposibilidad." Mientras permanecemos en el terreno de los hechos sensibles y palpables, o en el de las ideas, ninguna deducción puede llegar a la existencia, sino sólo partir de ella. No se prueba, por ejemplo, la existencia de una piedra, sino que se prueba solamente que esto que existe es una piedra; el tribunal no prueba la existencia de un criminal, sino que prueba que el acusado, que ciertamente existe, es un criminal. Si se quisiera ascender hasta Dios partiendo de sus actos concretos, esto es, de lo que inmediatamente se percibe en la naturaleza y en la historia, quedaríamos siempre en suspenso por el temor de que sucediera algo tan terrible que echara al aire todas las pruebas. Si no quedamos en suspenso, es debido a que no consideramos las cosas inmediatamente presentes, sino determinados conceptos de ellas. Y, en tal caso, la prueba no parte de actos concretos, sino que únicamente desarrolla un *idealismo,* que es presupuesto; fortalecidos con la confianza en él, nos atrevemos a desafiar hasta las objeciones futuras. Pero ésta no es una prueba, sino solamente el desarrollo de un presupuesto idealista.

Dios queda, por tanto, más allá de todo posible punto de llegada de la investigación humana. Su única definición posible, según Kierkegaard, es la que lo caracteriza como *diferencia absoluta*; pero es una definición aparente, porque una diferencia absoluta no puede ser pensada y, por tanto, esta diferencia absoluta no significa más que el hombre no es Dios, que el hombre es la no-verdad, el pecado. La investigación sobre Dios no ha dado ni un paso adelante.

El instante es, pues, la inserción paradójica e incomprensible de la eternidad en el tiempo, y realiza la paradoja del cristianismo, que es la venida de Dios al mundo. En este sentido únicamente, el cristianismo es un hecho histórico; y si todo hecho histórico apela a la fe, este hecho histórico particular implica una fe a la segunda potencia, porque exige una decisión que supere la contradicción implícita en la eternidad, que se hace tiempo, en la divinidad que se hace hombre. Pero este hecho histórico no tiene testimonios privilegiados, porque su historicidad se representa, en el instante, cada vez que el hombre individual recibe el don de la fe. Kierkegaard afirma, a este propósito, que no hay ninguna diferencia entre el

"discípulo de primera mano" y el "discípulo de segunda mano" de Cristo. El hombre que vive muchos siglos después de la venida de Cristo cree en la información del contemporáneo de Cristo sólo en virtud de una condición que le viene directamente de Dios. Para él, por tanto, se verifica originalmente la venida de Dios al mundo, y esto sucede en virtud de la fe. La divinidad de Cristo no era más evidente para el testigo inmediato, para el contemporáneo de Jesús, de lo que pueda serlo para cualquier cristiano que haya recibido la fe. En todo caso, aquella revelación no puede suceder más que en el instante, y presupone un instrumento adecuado, la fe, y un dato necesario, la conciencia del pecado. Presupone también un concepto del maestro diferente que el del socratismo: Dios en el tiempo.

604. BALANCE SOBRE LA FILOSOFÍA DE KIERKEGAARD

La filosofía de Kierkegaard, tomada en su conjunto, es una apologética religiosa, un intento de fundar la validez de la religión sobre la estructura de la existencia humana como tal. Pero se trata de una apologética bastante alejada de la racionalización de la vida religiosa efectuada por Hegel y que, después de Hegel, se convirtió en el objetivo de la derecha hegeliana. Para Kierkegaard, la religión no es una visión racional del mundo ni tampoco la transcripción fantastica o emotiva de dicha visión, sino únicamente el camino de salvación, es decir, el único modo de liberarse de la angustia de la desesperación y del fracaso de las posibilidades que constituyen el hombre, mediante la instauración de una relación inmediata con Dios. El retorno a Kierkegaard en la filosofía contemporánea ha sido iniciado por el denominado "renacimiento kierkegaardiano", precisamente en vista de este aspecto de la filosofía de Kierkegaard.

Por otro lado, Kierkegaard ha brindado a la investigación filosófica instrumentos que se han manifestado eficaces, tales como: los conceptos de posibilidad, de elección, de alternativa y de existencia como modo de ser propio del hombre, y ha insistido sobre aquel aspecto de la filosofía por el cual ella es no tanto un saber objetivo cuanto una expresión o proyección total de la existencia humana y, por ende, un compromiso en tal proyección. Esta dimensión se la han apropiado posteriormente todas las corrientes del existencialismo contemporáneo.

La categoría del individuo, del "singular" en la que tanto insiste a lo largo de toda su obra, constituye otra de sus contribuciones a la problemática del pensamiento moderno. En primer lugar, lo singular se contrapone a la universalidad impersonal del Yo de Fichte, del Absoluto de Schelling y de la Idea de Hegel, y expresa la irreducibilidad del hombre, de su naturaleza e intereses y de su libertad a cualquier entidad infinita, inmanente o trascendente, que pretenda absorberlo. En segundo lugar, lo singular se contrapone a la "masa", al "público", a la "multitud", en cuanto es entidad diferenciada e individualizada, que tiene un valor en sí, no reducible al de la unidad indiferenciada del número. En este sentido, Kierkegaard enfrenta la *comunidad*, en la que el individuo singular *es,* a la multitud en la que el singular es nada. "La multitud, dice Kierkegaard, es un absurdo, una suma de unidades negativas, de unidades que no son unidad, que se convierten en

unidad por medio de la suma cuando la suma debería ser y convertirse en suma por medio de la unidad" (*Tagebücher*, X^2 A 390). En estos dos contextos, là categoría de "singular" sirve a Kierkegaard para afrontar problemas que, a la distancia de un siglo, han pasado a ser todavía más urgentes: en especial, el de la salvaguardia del individuo contra el conformismo y el aplanamiento en la mentalidad de "masa". La misma categoría de singular la opone también Kierkegaard al "pueblo" y, en general, a los ideales igualitarios y democráticos que comenzaban a asomar en las revoluciones y movimientos de hace un siglo, empleándola para defender la fuerza y los privilegios del estado y una especie de gobierno de "sacerdotes cristianos" no muy bien identificados (*Das eine was not tut*, 1847-1848, trad. Ulrich, en *Zeitwende*, I, p. 1 y sigs.). En este aspecto, la categoría de singular sirve a Kierkegaard para la defensa de posiciones políticamente conservadoras. Por ultimo, dicha categoría tiene un significado preferentemente religioso. Verdad es que Kierkegaard no ignora que forman parte del "singular" las relaciones con los demás y con el mundo al que definen como la esfera de su "objetivo" o de su trabajo, pero en última instancia, lo que le interesa es la soledad del singular frente a Dios. Su misma definición del yo (o sea, de la personalidad humana) como "una relación que se refiere a sí mismo" dada en la *Enfermedad mortal,* parece encerrar al singular en su intimidad privada. Y parece también que las relaciones con los demás y las relaciones de trabajo, para Kierkegaard, quedan limitadas al *estadio* de la ética, que es siempre un estadio provisional de la existencia; mientras que, en el estadio religioso, que es el definitivo, el singular se encuentra aislado frente a Dios. "Como singular, como individuo, dice Kierkegaard, el hombre está solo: solo en todo el mundo, solo ante la presencia de Dios" (*Tagebücber,* VIII, A 482). En contraste con este último pensamiento de Kierkegaard, el marxismo y el existencialismo, puestos a defender al singular, tratarán de integrarlo en sus relaciones con el mundo y con los demás y de comprenderlo en su historicidad.

BIBLIOGRAFÍA

§ 597. De las obras de Kierkegaard existe la edic. danesa *Samlede Vaerker*, cuidada por A. B. Drachmann, J. L. Heilberg, H. O. Lange, Kiobenhaven, 1901-1906, 2.ª ed., 1920-31; y la trad. alemana *Gesammelte Werke*, al cuidado de H. Gottsched y Chr. Schrempf, Jena, 1909-22, y sucesivas ediciones y reimpresiones.

Bibliografía española: H. Hoffding, *Sòren Kierkegaard,* Revista de Occidente, Madrid, 1930; *El concepto de la angustia,* trad. de J. Gaos, Rev. de Occidente, 1930. juicios sobre la filosofía de K., en *De la Bellesa*, por F. Mirabent, Barcelona, 1936. Sobre las investigaciones realizadas en estos últimos años referentes a algunos aspectos de la biografía de Kierkegaard y, sobre todo, respecto a su modo de vivir y al uso pródigo de su dinero, v. Alf Nyman, *La vita di S. K. alla luce della moderna ricerca,* en "Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo", II, Bolonia, 1953.

§ 598. G. Brandes, S. *K.*, Leipzig, 1879; H. Höffding, S. *K. als philosoph*, Stuttgart, 1896; T. Bohlin, *S. K.*, Gütersolh, 1925; E. L. Alien, *S., His life and thought*, Londres, 1925; E. Geismar, S. *K.*, Gotinga, 1929; W. Ruttenbeck, S. *K.*, Berlín, 1929; Chr. Schrempf, *S. K.*, 2 vols., Jena, 1927-28; E. Przywara, *Das Geheimnis S. K.*, Munich, 1929; J. A. Bain, S. *K.*, *His life and religious teaching*, Londres, 1935; F. Lombardi, *K.*, con una selección de fragmentos traducidos, Florencia, 1936; J. Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, París, 1937; W. Lowrie, *A short life of K.*, Princeton, 1946; P. Mesnard, *Le vrai visage de K.*, París, 1948; R. Cantoni, *La coscienza inquieta* (S.K.), Milán, 1949; C. Fabro, *Tra K. e Marx,* Florencia, 1952; J. Collins, *The Mind of K.*, Chicago, 1954; J. Hohlenberg, S.

K., Nueva York, 1954; *Symposion Kierkegaardianum*, bajo el cuidado de S. Steffensen y H. Sörensen, Copenhague, 1955; *Kierkegaardiana*, volumen colectivo bajo el cuidado de N. Thulstrup, Copenhague, 1955; T. H. Croxall, *K. Commentary*, Nueva York, 1956; *Studi Kierkegaardiani*, volumen colectivo bajo el cuidado de C. Fabro, Brescia, 1957. Para la bibliografía, v. la nota de Fabro en este último volumen.

Bibliografía en las obras cit. de F. Lombardi y R. Cantoni.

Sobre la personalidad de Kierkegaard como "existencia en el punto cero", F. C. Fischer, *Die Nullpunkt-Existenz, dargestellt an der Lebensform S. K. s.*, Munich, 1933.

CAPITULO IX

MARX

605. FILOSOFIA Y REVOLUCIÓN

La filosofía de Marx es, a primera vista, la última y más lograda expresión del movimiento de la izquierda hegeliana, que fue la primera reacción al idealismo romántico, contraponiendo al mismo una revaloración del hombre y de su mundo. Pero, frente a la misma izquierda hegeliana, la filosofía de Marx se distingue por su carácter antiteorético y comprometido, encaminada como esta a promover y dirigir el esfuerzo de liberación de la clase obrera frente a la sociedad burguesa que se había ido formando a consecuencia de la revolución industrial del siglo XV111. Al idealismo de Hegel que, partiendo de la idea, pretendía justificar toda la realidad *post factum*, Marx contrapone una filosofía que, partiendo del hombre, tienda a transformar activamente la misma realidad. Por eso, la acción, la "praxis" revolucionaria forma parte integrante de esta filosofía, que no se agota en la elaboración de los conceptos, aunque naturalmente no pueda prescindir de ellos. La polémica de Marx contra la izquierda hegeliana obedece precisamente a esta exigencia, que Marx expreso en cierta ocasión en forma paradójica al afirmar: 'La filosofía y el estudio del mundo real guardan entre sí la misma relación que el onanismo y el amor sexual (*Ideología alemana*, III, trad. ital. *Ideologia tedesca*, III, p. 229). El "estudio del mundo real" no tiene nada que ver con el "mundo de las puras ideas", sino que ha de tomar en consideración la realidad efectiva o, como dice Marx, ' empírica y material" del hombre y del mundo en que éste vive. Marx prevé (o augura) el tiempo en que "la ciencia natural comprenderá la ciencia del hombre lo mismo que la ciencia del hombre comprenderá la ciencia natural", y en el que no habrá más que *una* ciencia" (*Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* III, trad. ital., *Manoscritti economico-filosoficidel 1844,* III, p. 266). Pero, mientras tanto, lo que pudiéramos llamar su "filosofía" está constituida sustancialmente por una antropología, por una teoría de la historia y por una teoría de la sociedad: esta ultima, partiendo de la reducción de la sociedad misma a su estructura económica, no es más que una teoría de la economía.

Después de la publicación de las obras juveniles de Marx (ocurrida hacia 1930) que hizo posible un mejor conocimiento de las dos primeras partes de su filosofía, la influencia de la misma ha ido siendo cada vez más extensa y profunda incluso fuera de los movimientos políticos inspirados en la misma y que la han considerado cada vez con mayor frecuencia como un

instrumento maravilloso de lucha más que como un camino abierto a ulteriores desarrollos.

606. VIDA Y OBRAS

Karl Marx, nació en Tréveris el 15 de mayo de 1818. Estudió en la Universidad de Bonn y luego en la de Berlín, donde se hizo un hegeliano entusiasta, graduándose finalmente en filosofía el año 1841 con una tesis sobre la *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro.* Abandonando la carrera universitaria, Marx se dedicó a la política y al periodismo. Colaboró en la "Gaceta Renana", órgano de los llamados jóvenes hegelianos o hegelianos de izquierda y del movimiento liberal alemán. Suprimida la revista, Marx, cuyas ideas habían ido evolucionando del liberalismo al socialismo, pasó a colaborar en una revista titulada "Anales francoalemanes", que también fue suspendida. Desde 1843 vivió en París, donde permaneció hasta 1845 colaborando en el órgano de los refugiados alemanes "Adelante". Obligado a salir de París, pasó a Bruselas donde vivió desde 1845 hasta 1848, y en éste mismo año de 1848, en colaboración con Engels con quien trabó gran amistad en París, publicaba el *Manifiesto del partido comunista* que marcó el comienzo del despertar político de la clase trabajadora y elevó el socialismo del terreno utópico al de la realización histórica, hallando en la clase obrera el instrumento que debía promover y apresurar la evolución de la sociedad capitalista hacia su propia negación. Los acontecimientos de 1848 volvieron a trasladar a Marx a Colonia y a París, hasta que por fin, en 1849, se estableció con su familia en Londres, desde donde continuó inspirando y dirigiendo el movimiento obrero internacional y donde murió el 14 de marzo de 1883.

Los escritos filosóficamente más importantes de Marx son los siguientes: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* escrita en 1843, cuya introducción fue publicada en París el año 1844 en los "Anales franco-alemanes"; *Economía y filosofía*, compuesta en 1844, pero publicada después de su muerte; *La sagrada familia o crítica de la crítica crítica* (1845), escrita en colaboración con Engels y dirigida contra Bruno Bauer y sus amigos los jóvenes hegelianos o hegelianos de izquierda que habían elevado la "potencia crítica de la razón" a guía de la historia; *Tesis sobre Feuerbach*, brevísimo, pero importante escrito, compuesto en 1845 y publicado postumo por Engels; *Ideología alemana,* compuesta en 1845-46, dirigida contra Feuerbach, Bruno Bauer y Stirner, de publicación igualmente postuma ; *La miseria de la filosofía* (1847), dirigida contra la obra de Proudhon titulada *La filosofía de la miseria*; *Crítica de la economía política* (1859); *El capital,* vol. I, 1867; volúmenes II y III publicados postumos por Engels (1885 y 1895).

607. ANTROPOLOGÍA

El punto de partida de Marx es la reivindicación del hombre, del hombre existente, en toaos sus aspectos, hecha ya por Feuerbach. Engels testimonia el

ter...

entusiasmo que la obra de Feuerbach había despertado en él y en Marx, como en otros muchos jóvenes hegelianos alemanes. "¿Quién ha descubierto el misterio del 'sistema'? Feuerbach. ¿Quién ha negado la dialéctica del concepto, la guerra de los dioses que sólo los filósofos conocían? Feuerbach. ¿Quién ha puesto no 'el significado de los hombres' —como si el hombre pudiese tener otro significado que el de hombre—, sino los 'hombres', en el lugar de los viejos andrajos, incluida la autoconciencia infinita? Feuerbach y solamente Feuerbach" (*Sacra fam. Gesamtausgabe*, III, p. 265). Pero Marx no se detiene en este aspecto negativo de la filosofía de Feuerbach y ni siquiera en su aspecto positivo, que es la revaloración de las necesidades, de la sensibilidad y de la materialidad del hombre. Feuerbach se mantuvo en una posición teórica y contemplativa, ignorando el aspecto activo y práctico de la naturaleza humana, que se constituye y realiza únicamente en las relaciones sociales. Únicamente estas relaciones, no ya contempladas, sino realizadas y comprendidas precisamente en su realización histórica, abren camino a lo que Marx llama el *nuevo* materialismo, en oposición al antiguo, de carácter especulativo o contemplativo. "Los filósofos, -dice Marx (*Tesis sobre Feuerbach*, 11º)—, hasta ahora sólo han *interpretado* el mundo diversamente: pero ahora se trata de *transformarlo."* El punto de vista del nuevo materialismo es el de una *praxis* revolucionaria (*Ib.*, 3º); el hombre llega a la solución de sus problemas, no mediante la especulación, sino a través de la acción críticamente iluminada y dirigida.

Lo que Marx ha tratado de realizar, no sólo en su obra de filósofo y economista, sino en su misma actividad política, es una *interpretación* del hombre y de su mundo, que al mismo tiempo sea *empeño de transformación* y, en este sentido, actividad revolucionaria. Ahora bien, esta interpretación sólo es posible si no se le reconoce al hombre una *esencia* determinable únicamente en abstracto, esencia que se le da en su relación privada consigo mismo, en su conciencia o interioridad; pero sólo si se ve el *ser* del hombre en sus relaciones externas con los demás hombres y con la naturaleza que le proporciona los medios de subsistencia. Pero estas relaciones no son determinables de una vez para siempre, sino que son determinadas históricamente por las formas del trabajo y de la producción. En otros términos, la personalidad real y prácticamente activa del hombre es sólo la que se resuelve en las *relaciones de trabajo* en que el hombre se encuentra. Según dice Marx, "se pueden distinguir los hombres de los animales, por la conciencia, por la religión, por todo lo que se quiera; pero ellos comenzaron a distinguirse de los animales cuando comenzaron a *producir* sus medios de subsistencia, progreso que está condicionado por su organización física. Al producir sus medios de subsistencia, los hombres producen indirectamente su propia vida material" (*Ideología alemana*, I, trad. ital., *Ideologia tedesca,* I, pág. 17). El hombre es, en cierto modo, el creador de sí mismo, merced a su trabajo, en cuanto relación activa con la naturaleza; y es creador no sólo de su "existencia material" sino también de su modo de ser o de su existencia específica, como capacidad de expresión o de realización de sí mismo. "Este modo de producción no debe juzgarse sólo en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos, sino más aún, en cuanto es ya un modo determinado de la actividad del individuo, un modo

determinado de extrinsecar su vida, un *modo de vida* determinado. Tal como exteriorizan su vida, así son los individuos" (*Ib.*).

Así, pues, el ser humano es tal en su exterioridad, en aquella relación activa con la naturaleza y con la sociedad constituida por el trabajo o la producción de los bienes materiales: no en su interioridad o conciencia. Según Marx, la producción y el trabajo no son un castigo para el hombre: son el hombre mismo, su modo específico de ser o de hacerse hombre. Para ellos la naturaleza viene a ser "el cuerpo inorgánico del hombre y por ellos también, el hombre puede referirse a sí mismo como naturaleza universal o genérica y elevarse a conciencia de sí, no sólo como individuo sino como "especie o naturaleza universal". En efecto, mientras el animal produce sólo inmediatamente y bajo el imperio de la necesidad "el hombre produce también libre de la necesidad física y lo hace verdaderamente sólo en la libertad de tal necesidad"; mientras el animal "produce cosas sólo en proporción a la medida y necesidad de la especie a que pertenece, el hombre sabe producir en proporción a la medida de cada especie y, ante todo, sabe conferir al objeto la medida inherente y dar forma según las leyes de la belleza" (*Manuscritos económico-políticos de 1844,* \, trad. ital., págs. 230-231).

Consecuentemente, el trabajo es para Marx una manifestación, más aún, la única manifestación de la libertad humana, esto es, de la capacidad humana de crear la propia forma de existencia específica. Verdad es que no se trata de una libertad infinita, pues la producción está siempre condicionada por las condiciones materiales y por las necesidades ya desarrolladas, y estas condiciones actúan como factores de limitación a toda fase de la historia. Pero, por otro lado, se trata de un condicionamiento que no es exterior sino interior a los mismos individuos humanos. "Las condiciones bajo las cuales los individuos tienen relaciones entre sí, son condiciones que pertenecen a su individualidad y no algo exterior a ellos: son condiciones bajo las cuales estos individuos determinados, existentes en situaciones determinadas, pueden producir su vida material y todo lo vinculado con la misma; por consiguiente son las condiciones de su manifestación personal, producidas por esta misma" (*Ideología alemana,* trad. ital., I, p. 70). En las relaciones productoras, que son relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza, la actividad humana es a un mismo tiempo condicionada y condicionante, y como le corresponde a ella la iniciativa de tales relaciones, en último análisis, es autocondicionante de sí misma. En efecto, cuando la forma asumida por las relaciones de producción, forma que hasta cierto punto ha condicionado la manifestación personal de los individuos, aparece como un obstáculo para tal manifestación, dicha forma es sustituida por otra que se presta mejor a condicionar estas manifestaciones y que, a su vez, puede convertirse en un estorbo y ser también sustituida. "Porque, dice Marx, en cada estadio, estas condiciones corresponden al desarrollo contemporáneo de las fuerzas productivas, su historia es también la historia de las fuerzas productivas que se desarrollan y que son recogidas por una nueva generación y, por tanto, *es la historia del desarrollo de las fuerzas de los mismos individuos"* (*Ib.*, p. 70-71). En las relaciones productoras, y por lo mismo, en la determinación de la existencia humana históricamente condicionada,

interviene *todo* el hombre, con sus necesidades y con su razón, con sus intereses y su ciencia, pero también interviene en su actitud práctica y activa, es decir, en cuanto se manifiesta y actúa en el trabajo —no en su actitud teorética contemplativa como hombre moral, religioso, filosófico, es decir, como "conciencia' : ya que la conciencia (como veremos en seguida) es el reflejo de su actividad productiva. Marx entiende de modo articulado, no rígido, la relación entre las fuerzas productivas de los individuos y las formas que las mismas determinan, de las relaciones sociales y de la conciencia que las refleja. El desarrollo de las fuerzas productivas se verifica de modo distinto entre los pueblos o grupos humanos distintos, y sólo lentamente y de modo asimismo desigual determina el desarrollo de las formas institucionales correspondientes. De ello se deduce que estas formas continúan a veces sobreviviendo aun cuando hayan aparecido nuevas fuerzas productivas que tienden a destruirlas y a suplantarlas con formas nuevas; o que, en el interior mismo de un grupo, "los individuos tienen desarrollos del todo distintos"; o que, en general, la conciencia pueda aparecer a veces más avanzada respecto a la situación empírica contemporánea, de manera que en las luchas de un período posterior se puede apoyar, como autoridad, en teóricos anteriores" (*Ib.*, *p.* 71). En otros casos, como en Norteamérica, el proceso de desarrollo comienza "con los individuos más evolucionados de las viejas naciones y, por tanto, con la forma de relaciones más desarrollada, correspondiente a estos individuos, incluso antes de que esta forma de relaciones pueda imponerse a otros países" (*Ib.*, p. 71). Esto quiere decir que la reducción, operada por Marx, del individuo (es decir, del ser humano) a las relaciones sociales, no implica para nada el aplastamiento del individuo mismo bajo las formas ya realizadas de tales relaciones ni el determinismo riguroso de tales formas bajo la estructura de cada uno de los individuos humanos.

Pero según Marx, todo ello no hace sino demostrar el *carácter social* del hombre. Como la sociedad produce al hombre en cuanto hombre, dice Marx, así también la sociedad es *producida* por él" *(Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. ital., III, p. 259). La naturaleza misma, con la que cada hombre, como ser viviente, se halla en relación, se humaniza únicamente en la sociabilidad convirtiéndose en un vínculo entre hombre y hombre y en el fundamento de la existencia común. "La sociedad, dice Marx, es la perfecta consustanciación del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el humanismo realizado de la naturaleza" (*Ib.*, p. 260). Las mismas actividades individuales (por ejemplo, la actividad científica) no son menos sociales que las actividades colectivas públicas: no sólo porque emplean instrumentos, por ejemplo, el lenguaje, que son productos sociales, sino porque su fin o su destino es la sociedad misma. ' El individuo es un *ente social.* Su manifestación de vida —aunque no aparece en la forma directa de una manifestación de vida común, vivida juntamente con otros— es una manifestación y una afirmación de vida social" (*Ib.*, p. 260). Lo que le distingue al individuo es simplemente su modo mas específico o más particular de vivir la vida del género humano. "La muerte, dice Marx, aparece como una dura victoria del género sobre el individuo y una contradicción de su unidad; pero el individuo determinado es solamente un ente genérico determinado y, en cuanto tal, mortal" (*Ib.*, p. 261).

Los fundamentos de la antropología de Marx pueden resumirse de la manera siguiente: 1) No existe una esencia o naturaleza humana en general. 2) El ser del hombre está siempre condicionado históricamente por las relaciones en que el hombre interviene con los demás hombres y con la naturaleza por las exigencias del trabajo productivo. 3) Estas relaciones condicionan al individuo, esto es, a la persona humana existente, pero a su vez, los individuos lo condicionan promoviendo su transformación o desarrollo. 4) El individuo humano es un ente social.

608. EL MATERIALISMO HISTÓRICO

La tercera tesis es el fundamento de la concepción marxista de la historia, es decir, del *materialismo histórico.* Marx insiste en el carácter "empírico" del supuesto de donde parte. Este supuesto es el reconocimiento de que la historia humana la hacen y está hecha por "individuos humanos vivientes" que se encuentran siempre en determinadas "condiciones materiales de vida" que ellos tienen o han encontrado ya existentes o producidas con su misma acción *(Ideologia alemana,* I, p. 17). Sobre la base de este supuesto, Marx anticipa la tesis fundamental de su doctrina de la historia: *el único sujeto de la historia es la sociedad en su estructura económica.* Marx formula esta tesis en oposición polémica con la doctrina de Hegel según la cual el sujeto de la historia es, por el contrario, la Idea, la conciencia o el espíritu absoluto. El mismo declara que, en la revisión crítica de la filosofía del derecho de Hegel, llegó a la conclusión de que "tanto las relaciones jurídicas como las formas del estado no pueden ser comprendidas ni por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, pero tienen sus raíces en las relaciones materiales de la existencia, cuyo complejo abarca Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el termino de 'sociedad civil' y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política" *(Para la crítica de la economía política,* prólogo, trad. ital., p. 10). Más concretamente, basándose en su antropología, la tesis se presenta de la siguiente manera: "En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad, en relaciones de producción que corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas positivas materiales. El conjunto de estas relaciones constituye la *estructura* económica de la sociedad, o sea, la base real sobre la cual se alza una *supraestructura* jurídica y política y a la cual corresponden formas determinadas de la conciencia social. En general, el modo de producción de la vida material condiciona el proceso social, político y espiritual de la vida. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino al contrario, su ser social es el que determina su conciencia" (*Ib.*, p. 10-11).

Desde este punto de vista, el único elemento determinante de la historia, pero también el único elemento que se autodetermina, es la *estructura* económica de la sociedad; en cambio, la *supraestructura*, con todo lo que forma parte de ella, es una especie de sombra o reflejo de la estructura que sólo participa indirectamente de su historicidad. Marx entiende por "supraestructura", además de las formas del derecho y del estado, la moral,

la religión, la metafísica y cualquier otra forma ideològica, así como también sus formas de conciencia correspondientes. "Todas estas cosas, dice, no tienen historia, no tienen desarrollo, pero los hombres que desarrollan su producción material y sus relaciones materiales, transforman juntamente con esta realidad suya, su pensamiento con los productos del mismo. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia" (*Ideología alemana*, trad. ital., I, p. 23). Marx insiste continuamente en el hecho de que "los mismos hombres que establecen las relaciones sociales de acuerdo con su productividad material, producen también los principios, las ideas, conforme a sus relaciones sociales. Por eso estas ideas, estas categorías son tan poco eternas como las relaciones que las mismas expresan. Son productos históricos y transitorios. Existe un continuo movimiento de acrecentamiento en las fuerzas productivas, de destrucción en las relaciones sociales, de formación de las ideas; pero de inmutable no hay más que la abstracción del movimiento, *mors immortalis* (*Miseria de la filosofía*, trad. ital., II, I, p. 89). Utilizar categorías, ideas o símiles "fantasmas" de la mente para explicar la historia equivale a invertir su proceso efectivo, hacer de la sombra la explicación de las cosas, en lugar de que las cosas sean la explicación de la sombra. Una verdadera teoría de la historia no explica la praxis partiendo de las ideas sino que, por el contrario, explica la formación de las ideas partiendo de la praxis material y por eso llega al resultado de que "todas las formas y productos de la conciencia pueden ser eliminados no mediante la crítica intelectual, resolviéndolos en la autoconciencia o transformándolos en espíritus, fantasmas o espectros, etc., sino sólo por medio de la demolición práctica de las relaciones sociales existentes, de las que derivan estas ficciones idealistas"; en consecuencia, "la fuerza motriz de la historia no es la crítica sino la revolución, y esto no sólo de la historia en general sino también de la historia de la religión, de la filosofía y de cualquier otra teoría" *(Ideología alemana,* trad. ital., I, p. 34).

Desde este punto de vista, las ideas que dominan en una época histórica son las ideas de la clase dominante: "La clase, que es la potencia material dominante de la sociedad, es al mismo tiempo su potencia espiritual dominante" (*Ib.*, p. 43). En efecto, tales ideas no son sino "la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las relaciones materiales dominantes tomadas como ideas". La dependencia de las ideas dominantes de la clase dominante queda obliterada o escondida, primeramente, por el hecho de que las mismas ideas se elaboran en el interior de la clase, por los "ideólogos activos" cuya tarea es promover la ilusión de la clase sobre sí misma y, en segundo lugar, por el hecho de que toda clase que asume el poder debe representar su interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad; es decir, debe "dar a las propias ideas la forma de la universalidad y representarlas como las únicas racionales y universalmente válidas" (*Ib.*, p. 44). Por ejemplo, Kant no ha hecho más que transformar "los intereses materiales y la *voluntad* condicionada y determinada por las relaciones materiales de producción" de la burguesía contemporánea en "autodeterminaciones puras de la libre voluntad, de la voluntad en sí y por sí", esto es, en "determinaciones ideológicas puramente conceptuales y en postulados morales" (*Ib.*, III, p. 189-190).

Como ya se ha dicho, sólo la estructura economica de la sociedad tiene, propiamente, historia. El meollo de la historia, pero de la historia en general, esta constituido por la relación entre las *fuerzas productivas y* las *relaciones de producción* (es decir, las relaciones de propiedad). Cuando las fuerzas productivas alcanzan cierto grado de desarrollo entran en contradicción con las relaciones de producción existentes que dejan de ser para pasar a ser condiciones de desarrollo y transformarse en cadenas. Entonces se produce una época de revolución social. Pero una formación social no muere hasta que no se han desarrollado todas las fuerzas productivas a que puede dar curso; las nuevas relaciones de producción sólo aparecen cuando, en el seno de la vieja sociedad, ya están maduras las condiciones materiales de su existencia. A este respecto, Marx admite el *progreso incesante* de la historia: "Los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno, pueden ser designados como épocas que marcan el progreso de la formación económica de la sociedad" *(Para la crítica de la economía política,* prólogo, trad. ital., p. 11). Asimismo admite que este progreso va dirigido al logro de una forma final y conclusiva: "Las relaciones de producción burguesa son la última forma antagonista del proceso de producción social... Pero las fuerzas productoras que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean al mismo tiempo las condiciones para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, pues, la prehistoria de la sociedad humana" (*Ib.*, p. 11-12). Pero realmente, desde este punto de vista, después de la "prehistoria" ya no habrá "historia", esto es, devenir o progreso, pues faltará la única razón del mismo, la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones económicas.

609. EL COMUNISMO

Si el hombre, como ente social, está constituido por las relaciones de producción, su naturaleza y su desarrollo dependen de las formas históricamente adoptadas por tales relaciones. Desde este punto de vista, es evidente que el progreso de la naturaleza humana no es un problema puramente individual o privado, resoluble por medio de un perfeccionamiento espiritual, a través de la moral, la religión y la filosofía, sino un problema social resoluble únicamente a través de la transformación de la estructura económica de la sociedad.

Marx se detiene con frecuencia a explicar lo que hoy es uno de los teoremas mejor establecidos de la psicología social, o sea, la estrecha conexión de la personalidad humana con el ambiente social. Un individuo a quien las circunstancias permiten desarrollar solamente una cualidad a costa de las demás, tendrá un desarrollo unilateral y defectuoso. Un individuo que viva en un ambiente estrecho e inmóvil sólo será capaz, si siente necesidad de pensar, de un pensamiento abstracto que le sirva de evasión a su miseria diaria. En cambio, un individuo que tenga relaciones múltiples y activas con el mundo, será capaz de un pensamiento universal y vivo. En todo caso, observa Marx, los 'sermones moralizadores" no sirven para nada *(Ideología alemana,* trad. ital., III, p. 225 y sigs.). El comunismo se presenta entonces como la única solución del problema del hombre por ser la única solución

que hace depender la realización de una personalidad humana unificada y libre de una transformación de la estructura social que condiciona a la persona misma. La sociedad capitalista, nacida *de* la división del trabajo, que na dividido claramente capital y trabajo, produce una laceración interna de la personalidad humana. En efecto, en la sociedad capitalista, las fuerzas productoras han sido arrancadas de los individuos y constituyen un mundo independiente, el mundo de la *propiedad privada.* A estas fuerzas se opone la mayoría de los individuos que, privados de todo contenido real de vida, se ven convertidos en individuos *abstractos*, aunque estén situados en la condición de entrar en vinculación entre sí. El trabajo, que es el único modo por el que los individuos todavía pueden entrar en relación con las fuerzas productoras, ha perdido para ellos toda apariencia de manifestación personal y sustenta su vida sólo a condición de pervertirla (*Ib.*, 1, p. 65). El comunismo, al suprimir la propiedad privada, esto es, el capital, elimina la escisión que la misma ha introducido *en* la estructura social y en la personalidad de los individuos. Entonces el trabajo vuelve a ser la actividad autónoma, personal del hombre, el instrumento de la solidaridad humana. Por eso es el comunismo "el retorno completo y consciente del hombre a sí mismo, como hombre social, es decir, como hombre humano" *(Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* trad. ital., III, p. 258). Por un lado, suprime la oposición entre la naturaleza y el hombre resolviendo a favor de este la relación respectiva con el poner a disposición del hombre todo el conjunto de las fuerzas naturales; por otro lado, suprime la oposición entre hombre y hombre instituyendo la solidaridad del trabajo común. En consecuencia, el comunismo realiza la naturalización del hombre y la humanización de la naturaleza (*Ib.*, p. 260). Sin duda alguna, esta realización se efectuará por grados. En una primera fase de la sociedad comunista, nacida de la sociedad capitalista tras prolongados trabajos de parto, será inevitable cierta desigualdad entre los hombres, particularmente una desigual retribución a base del trabajo prestado. Sólo en una fase más elevada de la sociedad comunista, con la desaparición de la división del trabajo y, por ende, del contraste entre el trabajo intelectual y el manual, cuando el trabajo se haya convertido no sólo en medio de vida, sino en necesidad de la vida y cuando las fuerzas productoras hayan conseguido su desarrollo, la sociedad, dice Marx, "podrá escribir sobre su propia tandera: Cada uno según su capacidad y cada uno según sus propias necesidades" *(Para la critica del programa de Gotha*, 1875).

De esto, que es el comunismo auténtico, Marx distingue el *comunismo rudo y primitivo* que no consiste en la abolición de la propiedad sino en la atribución de toda la propiedad a la comunidad, es decir, en la conversión de todos los hombres en proletarios. Según Marx, este comunismo es "una manifestación de la bajeza de la propiedad privada que pretende establecerse como comunidad positiva" *(Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* trad. ital., III, p. 257). Es una expresión de lo que hoy, después de Nietzsche y Scheler, llamamos *resentimiento.* Dice Marx: "Este comunismo, en cuanto que niega en todas partes la personalidad del hombre, es sólo la expresión consiguiente de la propiedad privada que es tal negación. La envidia general, que se convierte en una fuerza, es únicamente la forma oculta en que se establece la avaricia, satisfaciéndose de otra manera: el

pensamiento de toda propiedad privada como tal se revuelve, al menos contra la propiedad más rica, en envidia y ansia de nivelamiento" (*Ib.*, *p.* 257).

Pero, como ya queda dicho, el nacimiento, la afirmación y la victoria del comunismo están condicionados por el desarrollo económico. El comunismo no puede ser un ideal *deber ser,* una utopía que se contraponga a la realidad histórica y pretenda torcerla en su dirección. Marx afirma enérgicamente que la clase obrera "no tiene que realizar ningún ideal" *(La guerra civil en Francia,* trad. ital., Roma, 1907 p. 47). Y en el *Manifiesto del partido comunista* dice: "Los enunciados teóricos de los comunistas no reposan precisamente en ideas o principios que hayan inventado o descubierto este o aquel reformador del mundo. No son sino expresiones generales de las relaciones efectivas de una lucha de clases ya existente, de un movimiento histórico que se va desarrollando ante nuestros ojos." El fin de la sociedad capitalista y el advenimiento del comunismo serán debidos a un desarrollo inevitable de la misma economía capitalista, la cual, mientras por un lado es incapaz de asegurar la existencia de los trabajadores asalariados, de los cuales no puede prescindir, por otro lado, une a los mismos trabajadores en la gran industria y hace de ellos una fuerza destinada a destruirla. La misma burguesía produce sus propios sepultureros.

Esta eliminación total del elemento ético, este confiar la realización de la exigencia humana del comunismo únicamente al desarrollo de la estructura económica de la sociedad capitalista es la consecuencia inevitable del materialismo histórico, que sería negado en absoluto donde se admitiese que una ideología cualquiera (incluido el comunismo) pueda nacer o realizarse independientemente de la estructura económica de la sociedad o en contra de ella. Pero, en virtud de esta consecuencia, toda la validez del comunismo como ideología política depende de la demostración de la tesis de que éste es el desenlace inevitable del desarrollo de la sociedad capitalista; y se comprende que Marx se haya sentido siempre empeñado en la demostración de esta tesis, a la que dedicó su obra más importante: *El capital.* Esta obra, en la que Marx acumuló y llevó a término todas sus investigaciones en el campo de la economía, no puede comprenderse aisladamente; presupone la filosofía de la historia de Marx, pero sin depender de ella en cuanto a su estructura y a sus puntos fundamentales. El materialismo histórico y la doctrina económica de *El capital* se relacionan entre sí como las premisas mayor y menor de un silogismo. El materialismo histórico afirma que ningún cambio histórico se produce por la acción de una ideología o de un ideal utópico, pues la ideología no hace más que expresar relaciones sociales históricamente determinadas. *El capital* pretende demostrar qı el comunismo expresa las relaciones sociales que se van formando en la sociedad capitalista y que, por tanto, es el desenlace inevitable del desarrollo de dicha sociedad.

Como es sabido, Marx parte del principio de Adam Smith y de Ricardo, de que el *valor* de un bien cualquiera está determinado por la *cantidad de trabajo* necesario para producirlo. Si el capitalista entregara al asalariado todo el producto de su trabajo, no le quedaría ningún margen de ganancia. En cambio, *compra* al asalariado la fuerza de trabajo, pagándola como se paga cualquier otra mercancía, a base de la cantidad de trabajo que basta

para producirla, es decir, a base de todo lo que es necesario para el mantenimiento del obrero y de su familia (que representa la fuerza de trabajo futura). De esta manera es posible el fenómeno del *plusvalor*: que es la parte del valor producido por el trabajo asalariado de que se apropia el capitalista. El plusvalor hace posible la acumulación capitalista, la producción del dinero mediante el dinero, que es el fenómeno fundamental de la sociedad burguesa (*El capital*, I, 3). Marx defiende esta tesis con un análisis minucioso y detallado del nacimiento de la moderna sociedad capitalista, y orienta este análisis a demostrar las dos tesis fundamentales que deberían justificar el comunismo desde el punto de vista del materialismo histórico: la ley *de* la acumulación capitalista, por la cual la riqueza tender/a a concentrarse en pocas manos; y la ley del empobrecimiento progresivo del proletariado, por la cual, paralelamente a la acumulación del capital, se verificaría el nivelamiento en la miseria de todos los grupos productores; éstos, al llegar a cierto punto estarán dispuestos y preparados a la expropiación de la exigua minoría capitalista, para asumir así todas las funciones y poderes sociales. De este modo, la producción capitalista, negación de aquella propiedad privada que es el corolario del trabajo independiente, debe producir al llegar a cierto punto, su propia negación. La sociedad capitalista será destruida por su misma *contradicción* interna: por la contradicción de las fuerzas productoras que ella habrá procurado desarrollar con el fin de lograr el incremento máximo del capital, entrarán en conflicto con este fin y quebrarán la envoltura capitalista, permitiendo la expropiación de los expropiadores. "La producción capitalista, dice Marx (*El Capital*, \, 24, § 7), engendra ella misma la propia negación con la fatalidad que preside en todos los fenómenes de la naturaleza."

La discusión de estas tesis económicas, que han sido contradichas por el desarrollo ulterior de la economía política, cae fuera de los límites de esta obra. Baste aquí haber aludido a ellas únicamente para aclarar la relación entre la filosofía y la doctrina marxistas, relación que es fundamental para la comprensión de la personalidad histórica de Marx.

610. LA ALIENACIÓN

La condición del hombre en la sociedad capitalista ha sido a veces, pero especialmente en las obras juveniles, caracterizada por Marx como *alienación.* Marx tomó este concepto de Hegel, que lo había empleado en las últimas páginas de la *Fenomenología,* para explicar el procedimiento por el cual la Autoconciencia pone el objeto, es decir, *se pone a sí misma como objeto y* de esta manera *se aliena,* se enajena de si para volver luego a sí misma. "La alienación de la Autoconciencia, dice Hegel, pone ella misma la *cosalidad*: por lo que esta alienación tiene significado no sólo negativo sino también positivo, o sea que ella *sabe* la nulidad del objeto porque, por una parte, se aliena a sí misma: y en efecto, en esta alienación se pone a sí misma como objeto o, por la inescindible unidad del *ser-por-si*, pone al objeto como a sí mismo. Por otra parte, se da aquí también el otro momento por el que ella se ha quitado y recobrado en sí misma aquella

alienación y objetividad permaneciendo junto a sí en su ser-otro como tal. Este es el movimiento de la conciencia, la cual es la totalidad de sus momentos" *(Fenomenología del espíritu,* VIII, ed. Glockner, p. 602-603).

En las manos de Marx, esta noción se transforma por completo. En primer lugar, el sujeto de la alienación no es la autoconcienck que, según Marx, es un concepto abstracto o ficticio, sino el hombre, el hombre real o existente; y la alienación no es una figura especulativa sino la *condición histórica* en que el hombre viene a encontrarse ante la propiedad privada de los medios de producción. En efecto, la propiedad privada transforma los *medios* de producción de simples instrumentos y materiales de la actividad productiva humana, en *fines* a los que se subordina el mismo hombre. "No es el obrero el que emplea los medios de producción, dice Marx, sino que son los medios de producción los que emplean al obrero; en lugar de consumirlos como elementos materiales de su actividad productiva, son ellos los que lo consumen como fermento de su proceso vital; el proceso vital del capital consiste únicamente en su movimiento de *valor que se valora a sí mismo" (El Capital,* I, III, cap. IX). En otras palabras, la propiedad privada aliena al hombre de sí porque lo transforma de fin en medio, de persona en instrumento de un proceso impersonal que lo esclaviza sin consideración a sus necesidades ni a sus exigencias. "La producción produce al hombre no sólo como una mercancía, la mercancía humana, el hombre con el carácter de mercancía; sino que lo produce con arreglo a este carácter, como un ente deshumanado tanto espiritual como físicamente" *(Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* trad. ital., III, p. 242). La característica más grave de esta alienación, en la que Marx insiste, sobre todo, en sus obras juveniles, es la escisión o laceración que ella produce en el propio ser del hombre. Como ya se ha visto, el hombre está constituido por relaciones con la naturaleza y con los demás hombres; estas relaciones, en la forma que adoptan por efecto de la propiedad privada, tienden a escindirse y a separar al hombre de la naturaleza y de los demás hombres, a separarlo de sus relaciones con ellos y, por ende, de sí mismo. "La propiedad privada, dice Marx, es sólo la expresión sensible del hecho que el hombre se hace objetivo a sí mismo o, mejor aún, objeto extraño o inhumano, que su manifestación de vida es su expropiación de vida y su realización es su privación, una realidad extraña" (*Ib.*, trad. ital., III, p. 261). Según Marx, este es el error de toda la civilización moderna, la cual "separa del hombre su ser *objetivo* como si fuese un ser meramente exterior o material y, de esta manera, no asume el contenido del hombre como la verdadera realidad del mismo" (*Crítica de la filosofía hegeliana del derecho,* trad. ital., p. 114). En cambio, el comunismo en cuanto es "la efectiva supresión de la propiedad privada como autoalienación del hombre", es "la apropiación real de la esencia humana por parte del hombre y para el hombre" y, por lo mismo es también "la verdadera solución del contraste del hombre con la naturaleza y con el hombre; la verdadera solución del conflicto entre existencia y esencia, objetivación y afirmación objetiva, libertad y necesidad, inviduo y género" (*Ib.*, p. 258).

La alienación así entendida, esto es, como condición histórica del hombre en la sociedad capitalista, debilitando u obstruyendo el sentido concreto de la relación del hombre con el objeto (naturaleza y sociedad), determina la

noción de una "esencia humana" universal y abstracta, es decir, carente de toda relación con el objeto mismo: o sea, la noción de autoconciencia, espíritu y conciencia, que Hegel pone como sujeto único de la historia y que, según Marx, la crítica antihegeliana ha mantenido intacta continuando en hablar de la esencia del hombre y negándose a reconocer el ser del hombre en las relaciones objetivas que lo constituyen. Esta consecuencia de la alienación, Marx la llama algunas veces "alienación religiosa" (*Ib.*, p. 259); en la *Introducción* a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* Marx considera, bajo este aspecto, a la religión como la imagen de un "mundo trastornado": es decir, de un mundo en el cual, en lugar del hombre real se ha colocado la esencia abstracta del hombre. "La religión, dice Marx, es la teoría general de este mundo trastornado, su compendio enciclopédico, su lógica en forma popular, su *point-d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su completamiento solemne, el fundamento universal de la consolación y de la justificación del mismo." En este último aspecto "la religión es el opio del pueblo", "la felicidad ilusoria del pueblo'. Pero la alienación religiosa es propia, en opinión de Marx, de todas las filosofías idealistas porque en éstas, como en la religión, se hace del "mundo empírico un mundo simplemente pensado o representado, que se contrapone a los hombres como cosa extraña" (*Ideología alemana*, trad. ital., III, p. 151). También es propia del llamado "estado político" en el cual la esencia del hombre como ciudadano se contrapone a su vida material. El hombre, en el estado político, dice Marx, "lleva una doble vida, una vida en el cielo y otra en la tierra, la vida en la comunidad política en la cual él se considera naturaleza social y la vida en la sociedad civil en la cual actúa él como hombre particular, considera a los demás hombres como medios, y se degrada a sí mismo hasta convertirse en instrumento, viniendo a ser juguete de fuerzas extrañas a él". De este modo, el hombre "se sustrae a la vida real e individual y se hincha con una universalidad irreal": lo cual es propio de la alienación (*La cuestión judía*, I).

Por lo tanto, en todo caso, la alienación consiste para el hombre en la obstrucción de sus relaciones objetivas y su automistificación como una esencia universal y espiritual. Desde este punto de vista, la alienación de que habla Hegel puede decirse que es *una alienación en la alienación.* Marx reconoce a Hegel el mérito de haber captado la esencia del trabajo como proceso de objetivación y de haber concebido al hombre como "resultado del propio trabajo" (*Manuscritos económico-políticos de 1844*, trad. ital., IH, p. 298). Pero él concibe al hombre como autoconciencia, la alienación del hombre como alienación de la autoconciencia y la recuperación del ente alienado como una incorporación a la autoconciencia (*Ib.*, p. 299-300). Esto no es sino una fórmula mistificada para expresar la alienación: mistificada precisamente por el hecho de que la misma presupone la alienación, es decir, presupone el alejamiento del hombre de su naturaleza objetiva. "Es perfectamente obvio, dice Marx, que un ente viviente, natural, provisto y dotado de fuerzas esenciales objetivas, esto es, materiales, tenga objetos naturales y reales de su ser, como también que su autoalienación sea plantearse un mundo real pero que tenga la forma de la exterioridad y, por lo tanto, no perteneciente a su ser, predominante y objetivo. No hay nada de inconcebible y misterioso en ello; lo contrario sería, más bien, un

misterio. Pero es igualmente claro que una autoconciencia, o sea, su alienación, puede poner solamente la realidad o *cosalidad*, es decir, solamente una cosa abstracta, una cosa de la abstracción y ninguna cosa real" (*Ib.*, p. 301). Como la alienación auténtica no es una figura del pensamiento, sino una situación histórica, así también la supresión de la alienación es el retorno del ente hombre a su objetividad natural o, mejor aún, a una objetividad que es al mismo tiempo natural y humana (*Ib.*, *p.* 303).

611. LA DIALECTICA

La necesidad del paso de la sociedad capitalista a la sociedad comunista es, según Marx, de naturaleza dialéctica: más aún, es la misma *dialéctica.* La noción de dialéctica es, juntamente con la de alienación, la mejor herencia que Marx ha aceptado de Hegel. Pero, en uno y otro caso, ha invertido el sentido de las nociones hegelianas.

Por lo que respecta a la dialéctica, el prólogo a la segunda edición (1873) de *El Capital*, contiene el reconocimiento explícito de lo que Marx debía y no debía a Hegel. "Para Hegel, el proceso del pensamiento que él transforma incluso en sujeto independiente con el nombre de Idea, es el demiurgo de lo real, que constituye a su vez solamente el fenómeno externo de la Idea o proceso del pensamiento. Por el contrario, para mí el elemento ideal no es más que el elemento material transferido y traducido en el cerebro de los hombres... La mistificación a que se somete la dialéctica en las manos de Hegel no quita en modo alguno que él haya sido el primero en exponer amplia y conscientemente las formas generales del movimiento de la misma dialéctica. En él ésta se halla invertida. Hay que darle la vuelta para descubrir el núcleo racional dentro de la cascara mística." En su forma racional, la dialéctica incluye "en la comprensión positiva del estado de cosas existentes, la comprensión de la negación del mismo, la comprensión de su ocaso necesario porque concibe toda forma devenida en el fluir del movimiento y, por tanto, desde su lado transeúnte, porque nada la puede intimidar, siendo ella crítica y revolucionaria por esencia". De este fragmento se deduce que, para Marx: 1) la dialéctica es un método para comprender el movimiento real de las cosas, no las abstracciones conceptuales; 2) este método consiste en comprender no sólo el estado de cosas 'existente'' sino también la "negación" del mismo; 3) la conclusión a que este método conduce o su resultado es la "necesidad", es decir, la inevitabilidad, de la negación y, por tanto, de la destrucción del estado de cosas existente.

En otros textos, Marx reconoce a Hegel el mérito de "comenzar por donde quiera con la oposición de las determinaciones" *(Crítica de la filosofia hegeliana del derecho*, trad. ital., p. 77), mientras reivindica para *El Capital* el mérito de ser el primer intento de aplicar el método dialéctico a la economía política" *(Correspondencia,* V, p. 95); y señala a este método como el que muestra la "íntima correlación ' de las relaciones sociales (*Ib.*, p. 45-46). De todos modos, Marx afirma que el método dialéctico constituye la ley de desarrollo de la realidad histórica, esto es, de la sociedad

en su estructura econòmica y que esta ley expresa la inevitabilidad del paso de la sociedad capitalista a la sociedad comunista y, por tanto, de la alienación humana que es propia de la primera a la supresión de la alienación que es propia de la segunda. En cambio, a Marx le resulta extraño un fundamento esencial de la dialéctica de Hegel: aquel por el cual *sus fases*, al no ser solamente realidades empíricas o históricas, sino *momentos* de un proceso eterno que es el de la Autoconciencia, son eternas como esta misma conciencia. Su "superamiento", para Hegel, no es su destrucción empírica e histórica o especulativa sino, más bien, su mantenimiento en la unidad armonizada del conjunto. Decía Hegel: "Lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene al comienzo el propio fin como fin propio y que sólo mediante la actuación y el propio fin es efectual" (*Fenomenología*, pról., ed. Glokner, p. 23); y en este sentido, afirmaba que "lo verdadero es lo entero" y que "del Absoluto se debe decir que el mismo es esencialmente *resultado* y que sólo en el fin es lo que es en verdad" (*Ib.*, p. 24). En el fin, en el resultado, no sólo se "superan", sino que se *conservan* los momentos precedentes: que constituyen "el entero" con el mismo título, es decir, con la misma necesidad, que los finales.

Naturalmente, en la doctrina de Marx no hay nada parecido: como tampoco hay nada que se parezca a la "unidad" o 'síntesis' de los opuestos en que Hegel descubre el momento tercero y decisivo de la dialéctica. Lo que verdaderamente se conserva de la dialéctica hegeliana en la interpretación de Marx es únicamente la *necesidad del paso* de una fase determinada a su negación: así como la exigencia genérica de *comprender* toda fase o determinación en su correlación con fases o determinaciones diversas y eventualmente negativas de la misma.

Esta ultima es legítima exigencia metodológica, pero a la que difícilmente puede aplicarse el término de "dialéctica" que abunda, en toda su larga historia, en determinaciones muy distintas. Así, pues, la herencia más específica que Marx ha recibido de Hegel puede reconocerse en el concepto de la *necesidad* de la historia, es decir, en la *inevitabilidad* de su resultado negador de la sociedad capitalista y desalienante. Se trata de una herencia pesada porque su peso no ha menguado por la "inversión" que Marx ha impuesto a la dialéctica hegeliana. Esta herencia ha sido aceptada graciosamente por los movimientos inspirados en el marxismo por haber resultado dotada de gran fuerza pragmática como mito de la inevitabilidad del comunismo. Desde el punto de vista conceptual, puede decirse, no obstante, en cierto modo ajena al planteamiento fundamental de Marx: éste, como ya se ha visto, ha mantenido siempre que el hombre y la historia son el producto de la libertad por cuyo medio el hombre se construye a sí mismo y ha visto en el desenlace de la historia la afirmación definitiva de la libertad humana.

612. ENGELS

Marx llamó a su filosofía "materialismo" para oponerla al idealismo de Hegel, pero el término no se refería a las corrientes positivistas que comenzaban a predominar en la filosofía contemporánea.

En cambio, trató de reducir el marxismo al positivismo Friedrich Engels, nacido el 28 de noviembre de 1820 en Barmen (Alemania), y muerto en Londres el 5 de agosto de 1895. Durante cuarenta y cinco años fue amigo y colaborador de Marx. Su obra principal es el *Anti-Dühring* (1878), dirigida contra el filósofo positivista Dühring. Pero, aparte de otros muchos escritos histórico-políticos, fue también autor de un libro sobre *Feuerbach y el fin de la filosofía alemana* (1888) y de una *Dialéctica de la naturaleza*, publicada después de su muerte (1925).

Para Marx la dialéctica es un método para interpretar la sociedad y la historia; en cambio, para Engels es, ante todo, un método para interpretar la naturaleza. La principal preocupación de Engels es la de encuadrar el marxismo en las concepciones de la ciencia positivista de su tiempo. "La dialéctica es para la moderna ciencia natural la forma más importante del pensamiento porque sólo ella ofrece las analogías y los métodos para comprender los procesos de desarrollo que ocurren en la naturaleza, las conexiones generales y los cambios de un campo de investigación a otro diferente" *(Dialéctica de la naturaleza*, trad. ital., p. 39). Por consiguiente, l?s leyes de la naturaleza han de ser deducidas "por abstracción" tanto de la historia de ·la naturaleza como de la historia de la sociedad humana. Fundamentalmente, estas leyes son tres: 1) la ley de la conversión de la cantidad en calidad, y viceversa; 2) la ley de la compenetración de los opuestos; 3) la ley de la negación de la negación. "Estas tres leyes, dice Engels, han sido desarrolladas por Hegel a su manera idealista, como leyes del pensamiento: la primera en la primera parte de la lógica, en la teoría del ser; la segunda ocupa toda la segunda y con mucho la parte más importante de su lógica, la teoría de la esencia; por último, la tercera aparece como ley fundamental para la construcción de todo el sistema" (*Ib.*, p. 56). Estas leyes las explica Engels con ejemplos tomados de las ciencias elementales; ejemplos fundados en analogías o imágenes superficiales (por ejemplo, la semilla se niega transformándose en planta que, a su vez, produce la semilla, negación de la negación). Por lo que se refiere a la compenetración de los opuestos, podría servir de ejemplo la relación entre la atracción y la repulsión, mediante las cuales la dialéctica científica habría demostrado "que todas las oposiciones polares vienen condicionadas por el juego alterno de dos polos opuestos uno frente a otro, que la separación y la oposición de los polos subsiste sólo en su mutua pertenencia, en su unión, y que por el contrario, su unión puede existir sólo en su separación, su relación en la oposición" (*Ib.*, p. 66). Y así sucesivamente.

Engels comparte las previsiones de algunos científicos sobre el fin del universo; pero declara su certeza de que 'la materia en todos sus cambios" se mantiene eternamente la misma, que ninguno de sus atributos puede perderse y que, por lo tanto, ella debe crear de nuevo, en otro tiempo y en otro lugar, 'su fruto más elevado, el espíritu pensante, por aquella misma necesidad férrea que terminará en la desaparición del mismo sobre la tierra" (*Ib.*, p. 35) —una certeza consoladora, es verdad: pero más bien "mística" que "materialista".

Desde el punto de vista del materialismo de Engels, incluso el materialismo histórico cambia de fisonomía. La formación de las relaciones de producción y, por lo mismo, de las estructuras sociales y de las

supraestructuras ideológicas, que para Marx eran el producto de la actividad humana autocondicionante, se convierten para Engels en productos naturales, determinados por una dialéctica materialista. Entonces la inserción del hombre en tales relaciones y su capacidad de transformarlas activamente, viene a ser una *alteración de la "praxis"* histórica, es decir, una reacción de la conciencia humana frente a las condiciones materiales, inversa a la acción de éstas sobre aquélla. Es evidente que esta transformación de la *praxis* se ha hecho necesaria por concebir las relaciones económicas como naturalmente determinadas y, por lo tanto, independientes del hombre: la actividad del hombre sería la corrección o la transformación de tales relaciones. Para Marx, las relaciones de producción constituyen al hombre con su personalidad concreta y expresan por ello (como ya se ha visto) la actividad autocondicionante del mismo hombre. Su transformación y su desarrollo no dependen de una alteración de la *praxis* sino de la misma *praxis;* es inherente a su intrínseco condicionarse.

La doctrina del materialismo histórico, por el escaso conocimiento de los escritos filosóficos de Marx (en buena parte inéditos) de ordinario ha sido presentada como obra colectiva de Marx y Engels, pero se distingue en la Formulación que Marx ha hecho de la misma y en la interpretación positivista que Engels ha intentado hacer de ella *y* que le quita su significado y su fuerza originarias.

BIBLIOGRAFIA

§ 605. La edición principe de las obras de Marx es la *Historisch-Kritische Gesamtausgabe* del Instituto Marx-Engels de Moscú, 1927 y sigs. Hay una traducción española de Manuel Pedroso, ed. Aguilar, Madrid, 1931. De *El Capital* existen también otras traducciones fragmentarias.

K. Vorlinder, *K. M.*, Leipzig, 1929 (trad. ital., Roma, 1946); A. Cornu, *K. M.*, París, 1934; *K. M. et Friedrich Engels*, París, 1955; B. Nicolajevski y O. Maenchen-Helfen, *K. M.*, trad. franc., París, 1937; G. Pischel, *M. giovane*, Milán, 1948; R. Schlesinger, *M., His Time and Ours*, Londres, 1950 (trad. ital., Milán, 1961); Della Volpe, *M. e lo stato moderno rappresentativo*, Bolonia, 1947; Id., *Rousseau e M.*, Roma, 1957; J. Y. Calvez, *La pensée de K. M.*, París, 1956.

Para la bibliografía v. las indicaciones contenidas en esta última obra.

§ 6O6. Sobre los diversos aspectos del pensamiento de Marx: H. Marcuse, *Reason and Revolution*, Nueva York, 1941, 1960 (Sobre Hegel y Marx); *Marxismusstudien*, I, 3, Tubinga, 1954, 1957.

§ 608. H. Lefèvre, *A la lumière du matérialisme dialectique*, París, 1947; Id., *Le matérialisme dialectique*, París, 1949.

§ 609. J. Robinson, *An Essay in Marxian Economics*, Londres, 1942; Guiheneuf, *La théorie marxiste de la valeur*, París, 1951.

§ 610. H. Battoli, *La doctrine économique et sociale de K. M.*, París, 1950; M. Rossi en "Società", 1957, p. 639-685; 841-894; y en "Opinioni", 1957, p. 17-42.

§ 611. N. Bobbio, en "Studi sulla dialettica", Turín, 1958, p. 218-238.

§ 612. Los escritos de Engels se publicaron juntamente con los de Marx en la cit. *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, del Instituto de Marx-Engels de Moscú.

M. Adler, *E. als Denker*, Berlín, 1921 ; G. Mayer, *F. E.*, 2 vols., La Haya, 1934.

CAPITULO X

EL RETORNO ROMANTICO A LA TRADICIÓN

613. LA SEGUNDA FASE DEL ROMANTICISMO: REVELACIÓN Y TRADICIÓN

La palabra de orden del romanticismo es la identidad de lo finito y de lo infinito. Esta identidad se expresa en las filosofías románticas de varias maneras: como identidad del Yo y del no yo, del Espíritu y de la naturaleza, de lo racional y de lo real, de lo ideal y de lo real, de Dios y del mundo: todos estos pares de términos tienen poco más o menos el mismo significado. Por esta identidad, lo finito (el no-yo, la naturaleza, lo real, el mundo) aparece como la realidad o la existencia de lo Infinito (del Yo, del Espíritu, de lo Racional, de lo Ideal, de Dios): de modo que, si por un lado lo finito no tiene realidad fuera de lo infinito y es nada sin éste, por otro lado el Infinito mismo (a no ser que sea concebido como "falso" o "mal" infinito) no tiene realidad fuera de lo finito. Desde el punto de vista filosófico, esta concepción es un riguroso *inmanentismo*; desde el punto de vista religioso es un *panteísmo*. Dicha concepción se encuentra en el primer Fichte, en los *Fragmentos* de Schlegel, en el primer Schelling y en Hegel, además de en Novalis, Schleiermacher, etc.

Pero las filosofías románticas presentan también otra concepción entre lo infinito y lo finito: una concepción por la cual el Infinito se distingue en cierto modo de lo finito, manifestándose o revelándose en él. En este caso, lo finito (el mundo, la naturaleza, la historia) no es la realidad de lo infinito sino su *revelación* más o menos adecuada. Hegel se negó constantemente a distinguir la Idea de su manifestación, por lo que se mantuvo ajeno a esta concepción de la relación entre lo infinito y lo finito. Pero ésta fue propia del segundo Fichte, del segundo Schelling, y del segundo Schlegel, e inspiró las corrientes románticas de la filosofía europea del siglo XIX.

Si el primer romanticismo era inmanentismo y panteísmo, el segundo romanticismo, en el que predomina la distinción entre lo infinito y su manifestación, es *trascendentismo* y *teísmo*: es decir, admite la trascendencia de lo Infinito con respecto a lo finito y considera al Infinito mismo como un Absoluto o Dios que está más allá de sus manifestaciones mundanas. En algunos autores, como en Federico Schlegel, esta segunda fase del romanticismo va acompañada de la aceptación del catolicismo; en efecto, en esta forma el romanticismo está en acuerdo fundamental con el pensamiento religioso y se presta a ser empleado para fines de apologética religiosa.

Como ya queda dicho, uno de los aspectos fundamentales del romanticismo es la defensa de la *tradición*. Mientras el iluminismo oponía tradición e

historicidad y veía en la historicidad la crítica de la tradición, esto es, el reconocimiento y la eliminación de los errores y de los prejuicios que la tradición transmite y obliga a aceptar sin discusión, el romanticismo tiende a considerar la historicidad como tradición, es decir, como un proceso en *el* cual no hay errores ni prejuicios ni males y, en virtud del cual, todo valor o conquista humana se conserva y transmite en el curso del tiempo. Este aspecto del romanticismo se acentúa en la que hemos dado en llamar su segunda concepción o fase del mismo. En efecto, en esta fase, la historia se concibe como la manifestación progresiva del Infinito, o sea, de Dios: de tal manera que no puede haber en ella decadencia, imperfección o error que no encuentre redención o corrección en la totalidad del proceso.

614. EL TRADICIONALISMO FRANCÉS

Con la irrupción del romanticismo en la cultura francesa, dominada en el siglo XVIII por el antitradicionalismo iluminista, se perfila un retorno a la tradición, que, en su manifestación más obvia y batalladora, es una defensa explícita de la tradición *(tradicionalismo).* Heraldos de la tradición son, en Francia, los primeros románticos: Madame de Staël (1766-1817), que, en su obra *Alemania* (1813), ve en la historia humana una progresiva revelación religiosa, al modo de Schiller y Fichte; y Renato de Chateaubriand (1769-1848), que en el *Genio del cristianismo* (1802) puso la defensa de la tradición al servicio del catolicismo, considerado como el único depositario de la tradición auténtica de la humanidad.

En el campo filosófico-político, la defensa de la tradición fue obra de los llamados pensadores *teocráticos* o *ultramontanos*: De Bonald, De Maistre y Lamennais. Luis de Bonald (1754-1840), autor de una *Teoría del poder político y religioso en la sociedad civilizada* (1796) y de una *Legislación primitiva* (1802), es igualmente contrario al sensismo y al espiritualismo. Si la naturaleza del hombre no puede ser comprendida a partir de sus órganos de los sentidos, tampoco puede ser comprendida a partir de la conciencia. El trabajo del pensamiento sobre sí mismo le parece a De Bonald "un trabajo ingrato" e improductivo, y se lamenta de que haya escapado a la atención de Tissot (autor de una obra famosa sobre el *Onanismo,* 1760). El punto de partida debe ser el *lenguaje primitivo* que Dios ha dado al hombre en el momento de la creación. Este lenguaje, que la tradición conserva de una generación a otra, y que es el medio de la revelación divina, despierta en la mente de cada hombre las verdades innatas que Dios ha puesto en ella. Como el lenguaje es el intermediario entre la verdad y el hombre, así también el Estado es el intermediario entre el pueblo y Dios; y su origen es también divino. De Dios deriva la soberanía, que es el atributo del Estado; y la teoría iluminista de los derechos del hombre es sustituida por De Bonald con la de los deberes del hombre para con Dios y la autoridad que la representa. La función mediadora del lenguaje sugiere a De Bonald una especie de fórmula trinitaria, que aplica de un modo general: *causa, medio y efecto.* En cosmología, la causa es Dios, el movimiento es el medio, y los cuerpos el efecto. En política, los términos correspondientes son: rey, ministros, subditos; en la familia padre, madre, hijo. La aplicación de esta

fórmula a la teología muestra la necesidad de un mediador y, por tanto, de la encarnación: Dios se relaciona con el Verbo encarnado como el Verbo encarnado con el hombre.

Igual defensa de la tradición y de lo que en ella se funda, la autoridad de la Iglesia y del Estado, hállase en la obra de José de Maistre (1753-1821). La obra más significativa de Maistre son las *Veladas de S. Petersburgo o el gobierno temporal de la providencia* (publicada en 1821 postumamente); es también autor de otros escritos históricos y filosóficos, casi todos postumos (*Consideraciones sobre la historia de Francia,* 1797; *La Iglesia galicana,* 1821; *Ensayo sobre la filosofía de Bacon,* 1826; *El Papa,* 1829; *Estudio sobre la soberanía,* 1870). De Maistre niega al hombre, irremediablemente vulnerado por el pecado original, toda capacidad de abrirse por sí mismo camino hacia la verdad y hacia una vida social justa y ordenada. Todos los males que recaen sobre el hombre son merecidos y justos, porque son debidos al pecado original. El dogma de la *reversibilidad* exige y justifica que, a veces, el justo sufra por el pecador, del mismo modo que el rico debe pagar por el pobre. La reversibilidad del pecado y la oración son los únicos medios a través de los cuales el hombre puede librarse de su esclavitud del mal. En otras palabras, el hombre no puede hacer otra cosa que inclinarse ante los misteriosos designios de la providencia divina y, por tanto, ante aquellas instituciones que, como la Iglesia y el Estado, son el instrumento de tales designios. Cualquier intento por parte del hombre de tomar un camino diferente que el que le ha sido impuesto por la autoridad le lleva a la ruina. De Maistre considera toda la filosofía del siglo XVIII como una aberración culpable y emplea para ella el mismo lenguaje que los iluministas empleaban para la tradición religiosa y política.

Las doctrinas de tales escritores sólo tienen valor como signo de una reafirmación de aquel principio de la tradición que el iluminismo había tan efectivamente impugnado. Al concepto de tradición que había sido elaborado por el romanticismo alemán, como revelación y realización progresiva de la verdad divina en el hombre, se adhiere, en cambio, Roberto Lamennais (1782-1854). En un *Ensayo sobre la indiferencia en materia religiosa* (1817-23), Lamennais ve en la indiferencia religiosa "el mal del siglo" y reconoce el origen del mismo en la confianza puesta en la infalibilidad de la razón individual. A la razón individual (que sería la de Descartes y la de la filosofía iluminista), Lamennais opone la *razón común*, una especie de intuición de las verdades fundamentales, común a todos los hombres, que sería el fundamento de la misma fe católica. En otros términos, para Lamennais la razón común es una *tradición universal,* cuyo origen es una revelación primitiva, de la cual la misma Iglesia no es más que depositaria. Con esto creía haber fundado sólidamente la tradición eclesiástica, cuando, en realidad, había quitado a la Iglesia la prerrogativa de ser la única depositaria de la tradición auténtica y, por otra parte, había arrebatado a la tradición misma todo apoyo en la razón humana. Y de hecho, cuando la Iglesia en 1834 condeno su doctrina, él, en las *Palabras de un creyente* (1843), apeló, contra la Iglesia, a la tradición auténtica, descubriendo así el carácter revolucionario de sus principios. Y se erigió en promotor del advenimiento de una sociedad religiosa libre, que debería nacer del abatimiento de las tiranías políticas y de los privilegios sociales.

Entonces buscó la manera de profundizar los principios filosóficos de su doctrina en el *Ensayo de una filosofía* (1841-46), en el cual recuerda, en cierto modo, el ontologismo de Rosmini. La idea suprema del entendimiento humano es la *idea del ser* infinito e indeterminado, anterior a cualquier especificación. Esta idea, que es la misma de Dios, entra a formar parte de toda realidad. En efecto, toda realidad tiene su raíz en la triple naturaleza, por la cual ella es una *potencia* que realiza, una *forma* que se imprime en la realidad creada y, finalmente, una *vida* por la cual todo es devuelto a la unidad originaria. Fuerza, forma, vida, esto es, potencia, inteligencia y amor, son los tres elementos de la esencia divina que aparecen en todas las cosas creadas, aunque sea en forma imperfecta y limitada, y constituyen su fundamento real. En este sentido, la verdad, la belleza y el bien son la revelación, en las cosas sensibles y en grados y formas diversas, de las potencias inteligibles que constituyen la misma naturaleza del Ser.

615. LA IDEOLOGÍA

El tradicionalismo constituye la primera reacción violenta contra la filosofía del iluminismo francés, la cual, empero, continuó, en los primeros decenios del siglo XIX, manifestando una cierta vitalidad, y tomó el nombre de ideología, con el cual se indicaba "el análisis de las sensaciones y de las ideas", según el modelo de Condillac. En el seno mismo de la ideología debía, no obstante, manifestarse el retorno a la tradición espiritualista.

Fundador de la ideología es Destut de Tracy (1754-1836), autor de los *Elementos de ideología*, de los que aparecieron sucesivamente diversas partes: *Ideología* (1801), *Gramática general* (1803), *Lógica* (1805), *Tratado sobre la voluntad* (1815), *Comentario al espíritu de las leyes* (1819). Tracy parte del mismo principio de Condillac: la reducción de todo poder espiritual a la sensibilidad. La diversidad de las facultades espirituales depende de la diversidad de las impresiones sensibles; y Tracy enumera cuatro clases de impresiones: 1.ª, las que son resultado de la acción presente de los objetos sobre los órganos de los sentidos; 2.ª, las que resultan de la acción pasada de los objetos y que consisten en una disposición particular que ha dejado en los órganos; 3.ª, las de los objetos que están en relación entre sí y pueden ser comparados; 4.ª, las que nacen de las necesidades y que nos llevan a satisfacerlas. Cuando la sensibilidad recibe impresiones del primer género se dice que *siente* simplemente; cuando recibe las impresiones del segundo género se dice que *vuelve a sentir* o que *recuerda*; cuando recibe impresiones del tercer género se dice que *juzga*; cuando recibe impresiones del cuarto se dice que *desea* o *quiere*. De este modo, percepción, memoria, juicio y voluntad (esto es, todas las facultades humanas) se reducen a la pura v simple sensibilidad. Tracy se separa de Condillac solamente al suponer que la idea del mundo externo nace no de las sensaciones táctiles, sino de las de movimiento. El movimiento es el que, haciéndonos tropezar con un obstáculo externo, nos manifiesta la existencia de objetos externos; y un ser que estuviera privado de movimiento o de las sensaciones correspondientes podría, ciertamente, conocerse a sí mismo, pero no la materia. Como Condillac, Tracy sostiene que los signos son indispensables para cualquier

procedimiento de análisis, y por esto incluye la gramática, como estudio de los signos verbales, en su enciclopedia ideológica. La ética y la política son, para Tracy, *ideología aplicada*; ambas no hacen más que demostrar la derivación de los sentimientos morales y sociales (odio o simpatía) de las impresiones sensibles y, por consiguiente, de las condiciones del sistema nervioso.

De la relación entre las actividades psíquicas y el organismo corpóreo trató, sobre todo, Pedro Cabanis (1757-1808) en una obra titulada precisamente *Relaciones entre lo físico y lo moral del hombre*, que apareció primeramente en las Memorias del Instituto de Francia (1798-99) y que fue fuego reeditada aparte (1802). Admitido el supuesto de Condillac de la reducción de cualquier poder psíquico a la sensibilidad, Cabanis pasa a considerar la dependencia de la sensibilidad respecto del sistema nervioso. En el hombre, como en los animales superiores, la sensibilidad está estrechamente unida al aparato nervioso; y no consiste sólo en la impresión producida por los objetos externos, sino también en la reacción del órgano a dicha impresión. Cabanis reconoce en la sensibilidad dos momentos distintos, de los cuales el primero es pasivo, y el segundo, reactivo; el primero es una corriente que va de la periferia al centro del órgano y el segundo vuelve del centro a la periferia. Cabanis recoge también una serie de observaciones sobre las influencias que las condiciones físicas (edad, sexo, temperamento, enfermedades, clima) ejercen sobre la vida intelectual y moral del hombre. Estas observaciones le confirman la estrecha dependencia de la vida psíquica respecto de la física, pero no le conducen a admitir la reducción de aquélla a ésta. No es un materialista. Su postuma *Carta sobre las causas primeras* (1824) nos lo presenta, asimismo, como defensor de una metafísica espiritualista. El alma es concebida en esta obra como una sustancia que imprime a los órganos los movimientos de los que resultan sus funciones, y une las partes del cuerpo, que se descomponen cuando ella se separa de éste. Y repite las razones que hablan en favor de una causa primera inteligente del mundo y de una interpretación finalista del mismo.

616. RETORNO AL ESPIRITUALISMO TRADICIONAL (ECLECTICISMO)

El caso de la *Carta* postuma de Cabanis demuestra que la ideología no hace imposible un retorno a las posiciones del espiritualismo tradicional. Con todo, este retorno solamente podía encontrar justificación separándose del rígido sensismo de Condillac y volviendo a aquella *conciencia* que ya Locke había admitido (con el nombre de reflexión o experiencia interna) como fuente del conocimiento humano al lado de la sensación, y que después se convirtió en el texto fundamental de la llamada filosofía del sentido común, de Reid, y de la escuela escocesa (§ 482). La reaparición gradual del principio de la conciencia puede verse claramente en aquel grupo de pensadores franceses que constituyen el clima filosófico del *eclecticismo* y prepararon el gran florecimiento del espiritualismo contemporáneo.

Pedro Laromiguière (1756-1837) consideraba la *reflexión* o conciencia como una de las formas fundamentales de la sensibilidad (junto a la sensación, al juicio sobre las relaciones y a los sentimientos morales) y ponía

el principio originario del alma no ya en la sensación, sino más bien en la *atención,* que es la reacción activa de la conciencia a la sensibilidad *(Proyecto de elementos de metafísica,* 1793; Las *paradojas de Condillac,* 1805; *Lecciones de filosofía,* 1815-18).

Profesor, como Laromiguière, en la Universidad de París, Pedro Pablo Royer Collard (1763-1843) inspiró su enseñanza en la filosofía escocesa del sentido común; y así lo hizo también Teodoro Jouffroy (1796-1842), que tradujo al francés las obras de Dugald Stewart (1826) y de Reid (1835). En Jouffroy es ya evidente la influencia de la metafísica espiritualista de Maine de Biran. En su *Ensayo sobre la legitimidad de la distinción entre psicología y fisiología* (1838), define la conciencia como "el sentimiento que el yo tiene de sí mismo", definición que se enlaza igualmente con Biran y con la escuela escocesa, mientras sobrepasa el significado de la reflexión lockiana, que es la simple advertencia que la conciencia tiene de sus propias operaciones. Jouffroy advierte explícitamente, siguiendo las huellas de Biran, que el hombre no tiene sólo conciencia de sus manifestaciones, sino también de la *causa* de las mismas, de su íntima espiritualidad. Amigo personal de Biran fue el gran físico Andrés María Ampere (1775-1836). En su correspondencia con Biran (Saint-Hilaire, *Philosophie des deux Ampère,* 1886), Ampère insiste en el carácter activo del conocimiento: las mismas impresiones sensibles se unen al recuerdo de impresiones precedentes, constituyendo complejos que Ampère llama *concreciones.* El sujeto es activo y tiene conciencia de sí mismo en la sensación del *esfuerzo,* que, sin embargo, no es necesariamente (como sostenía Biran) sensación muscular. Ampère acepta la doctrina escocesa de que la sensación es una intuición inmediata del objeto externo; pero más allá de la realidad fenoménica de estos objetos admite una realidad nouménica, que identifica con la que la física descubre tras los fenómenos y expresa en fórmulas matemáticas. En el *Ensayo sobre la filosofía de las ciencias* (1834-43), Ampère distingue dos clases fundamentales de ciencias: las *cosmológicas* y las *noológicas,* que se dividen en subclases y familias. El carácter espiritualista de la orientación seguida por este científico se revela en su reconocimiento de que la religión tiene el mismo grado de certeza que la ciencia. La existencia de la materia, del alma y de Dios son hipótesis tan legítimas como las de la ciencia.

Pero la principal figura de este tradicionalismo espiritualista es Víctor Cousin (1792-1867), que fue alumno de Laromiguière y profesor de la Escuela Normal y de la Sorbona, de París. Cousin representa en Francia un fenómeno análogo al que contemporáneamente representaba Hegel en el Estado prusiano. Par de Francia, consejero de Estado, director de la Escuela Normal, rector de la Universidad y ministro de Instrucción Pública (por poco tiempo) durante la Monarquía de julio, Cousin fue el representante filosófico oficial de la monarquía de Luis Felipe y ejerció una profunda influencia en la filosofía francesa del siglo XIX. Su llamado eclecticismo es, en realidad, un espiritualismo tradicional al servicio de las "buenas causas", o sea, que tiene por finalidad justificar filosóficamente la autoridad religiosa y política. Con todo, Cousin reunía méritos notables como historiador de la filosofía. En sus tres viajes a Alemania (1807, 1818, 1824-25) tuvo ocasión de conocer personalmente a Jacobi, Schelling, Goethe y Hegel; y su *Curso de historia de la filosofía moderna* (1815-20) está totalmente penetrado de

espíritu hegeliano. Además, publicó estudios sobre la metafísica de Aristóteles (1835), sobre -Pascal y sobre la filosofía antigua y medieval *(Fragmentos de filosofía,* 1826; *Nuevos fragmentos filosóficos,* 1829); tradujo al francés las obras de Platón y Proclo y cuidó de una edición de las obras de Descartes y de algunos escritos inéditos de Maine de Biran.

La mejor exposición de las ideas de Cousin es el escrito *De lo verdadero, de lo bello y del bien,* que, publicado primeramente como segunda parte del *Curso de historia de la filosofía moderna,* fue depués reelaborado y publicado aparte en numerosas ediciones. He aquí cómo Cousin perfila el alcance de su filosofía en el prólogo de la edición de 1853: 'Nuestra verdadera doctrina, nuestra verdadera bandera es el espiritualismo, esta filosofía sólida y generosa, que empieza con Sócrates y Platón y que el Evangelio ha difundido por el mundo, que Descartes ha expuesto en las formas severas del genio moderno, que ha sido en el siglo XVII una de las glorias y de las fuerzas de la patria, que ha perecido junto con la grandeza nacional en el siglo XVIII y que al principio de este siglo Royer Collard rehabilitó en la enseñanza pública, mientras Chateaubriand y Madame Staël la llevaban a la literatura y al arte... Esta filosofía enseña la espiritualidad del alma, la libertad y la responsabilidad de las acciones humanas, las obligaciones morales, la virtud desinteresada, la dignidad de la justicia, la belleza de la caridad; y, más allá de los confines de este mundo, nos muestra un Dios, autor y tipo de la humanidad, que, después de haberla creado evidentemente con una finalidad excelente, no la abandonará en el desarrollo misterioso de su destino. Esta filosofía es aliada natural de todas las buenas causas. Sostiene el sentimiento religioso, favorece el verdadero arte, la poesía digna de este nombre, la gran literatura; es el apoyo del derecho; rechaza tanto la demagogia como la tiranía; enseña a todos los hombres a respetarse y a amarse y conduce poco a poco a las sociedades humanas a la verdadera república, este sueño de todas las almas generosas que en nuestros días, en Europa, sólo la monarquía constitucional puede realizar." El método de esta filosofía es, según Cousin, el de la conciencia, esto es, de la observación interior; y por esto se identifica con la psicología. Cousin acepta como verdades y principios inmutables los testimonios de la conciencia, como había hecho la escuela escocesa del sentido común, a la cual él mismo se refiere. Y para justificar los testimonios de la conciencia recurre a Dios, identificado con lo verdadero, con lo bello, con el bien y, por tanto, con el principio que funda en la conciencia humana las verdades eternas, los principios inmutables y los valores absolutos. "Yo no puedo concebir a Dios sino en sus manifestaciones y mediante las señales que El me da sobre su existencia, de la misma manera que no puedo concebir un ser si no es por sus atributos, una causa si no es por sus efectos, y del mismo modo que no me reconozco a mí mismo si no es mediante el ejercicio de mis facultades. Quitadme mis facultades y la conciencia que me las atestigua, y yo no existo en realidad para mí. Lo mismo sucede respecto a Dios: quitad la naturaleza y el alma, y toda señal de Dios desaparece. Por tanto, sólo en la naturaleza y en el alma es necesario buscarle y se le puede encontrar *(Du mai, du beau et du bien,* 1958, 6.ª, ed., p. 458-459).

617. MAINE DE BIRAN: EL SENTIDO INTIMO

El fruto más maduro del retorno al espiritualismo tradicional efectuado por el eclecticismo francés del siglo XIX es la filosofía de Maine de Biran (1766-1824). En ella, los temas de dicho espiritualismo son elevados a una mayor conciencia teorética y justificados en su fecundidad especulativa. A través de Maine de Biran, la filosofía francesa enlaza otra vez directamente con la tradición que va de Montaigne y Descartes a Pascal, a Malebranche, cerrando el paréntesis del pensamiento ilustrado. En Maine de Biran tiene su origen, por tanto, esa corriente espiritualista que tanta importancia tiene en la filosofía francesa contemporánea y que constituye el clima dominante en la misma.

Maine de Biran no publicó por su cuenta más que una obra sobre el hábito *(Influencia del hábito sobre la facultad de pensar*, 1803) y dos escritos menores *(Examen de las lecciones de filosofia de Laromiguière*, 1817; *Exposición de la doctrina filosófica de Leibniz,* 1819); pero dejó un montón de manuscritos, con los que Cousin, Naville y otros editores han formado numerosos volúmenes. Las obras fundamentales, además de la que trata del hábito, son las siguientes: *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología y sobre sus relaciones con el estudio de la naturaleza* (1812); *Fundamentos de la moral y de la religión* (1818); *Examen crítico de la filosofía de De Bonald* (1818); *Nuevos ensayos de antropología o de la ciencia del hombre interior* (1823-24). A estos escritos es necesario añadir un conjunto de fragmentos, cartas y discursos hasta formar los 14 volúmenes de la edición nacional; y, además, el *Diario íntimo*, que expresa típicamente la personalidad filosófica de Biran, caracterizada por la reflexión espiritual sobre su propia interioridad. "Desde hace largo tiempo —dice Biran en su última obra *(Antropologie,* en *Qeuvres*, edic. Naville, III, 1859, p. 334-335)— me ocupo de los estudios sobre el hombre, o, más bien, del estudio de mí mismo; y al fin de una vida ya avanzada puedo decir con verdad que ningún otro hombre se ha visto u observado como yo, incluso cuando he estado más ocupado en asuntos que conducen ordinariamente a los hombres fuera de sí mismos. Desde la infancia, recuerdo que me admiraba de sentirme existir; ya estaba inclinado, como por instinto, a mirarme por dentro para saber cómo podía vivir y ser yo mismo."

La actitud fundamental en que consiste el filosofar de Biran ha sido así descrita por él con toda la claridad apetecible. No menos evidente, aunque no siempre reconocido por la crítica, es el fin que persigue con ella. Su propósito es siempre, como el de sus amigos espiritualistas o eclécticos, justificar la tradición religiosa y política. A veces se ha restringido a la última fase de la filosofía de Biran, que empezaría hacia 1818, el interés religioso de este pensador (Naville, en *Oeuvres de Biran*, I, 1859, CXXVII sigs.). En realidad, el *Diario íntimo* demuestra que la preocupación religiosa fue siempre el resorte del filosofar de Biran y que interpretó siempre el sentido intimo (esto es, la reflexión interior) como instrumento adecuado para justificar la tradición religiosa. Ya en 1793 escribió Biran: "Dejemos de vagar en la incertidumbre, a merced de todas las opiniones fútiles; dejemos

todos los libros y escuchemos sólo al sentido íntimo; él nos dirá que existe un Ser ordenador de todas las cosas... El sentido íntimo nos hace ver a Dios en el orden del universo. Dejémonos llevar por su impulso" (*Journ. Int.*, ed. De la Valette Monbrun, I, p. 13-14; *Oeuvres*, ed. Tisserand, I, p. 15), Más tarde, en su crítica a las doctrinas de De Bonald y de Lamennais, Biran debía entender el sentido íntimo como una "revelación interior", que no contradice a la exterior, fundada en la autoridad, sino que es la base y el criterio de la misma. La conciencia era para él una forma de la revelación; más aún, la revelación original de Dios. La conciencia se le manifestaba así como tradición religiosa auténtica.

Pero la conciencia es también fundamento de la tradición política y, por tanto, de las instituciones históricas verdaderamente vitales. No sólo en las obras filosóficas, sino también en los discursos y en las actuaciones políticas, Biran, que participó activamente en la política desde la restauración de la monarquía borbónica en Francia, expresa la convicción de que la autoridad política, encarnada en las instituciones históricas, no se justifica más que en el fundamento de la consideración del hombre, es decir, del sentido íntimo. Las instituciones políticas, como la religión, se fundan en el sentimiento del infinito, que es "idéntico al sentimiento religioso, o que está en su base". Todo lo que el hombre hace es necesariamente finito. "Por tanto, el hombre no tiene el poder de hacer una religión o de crear una institución cualquiera, a la cual pueda acoplarse el más mínimo sentimiento religioso. En un siglo en que se razona sobre todo, o se exige que todo sea demostrado, no puede existir religión ni institución alguna propiamente dicha; el análisis hace evaporar el sentimiento" (*Journ.*, I, p. 228).

Sin embargo, la filosofía de Biran se distingue ventajosamente del resto del tradicionalismo espiritualista francés por la riqueza y fecundidad de los análisis que hace en el ámbito de la apercepción interior. El ensayo sobre el *Hábito* y los *Fundamentos de la psicología* ofrecen el desarrollo de este análisis en lo que se refiere a las relaciones del hombre con el mundo; los *Nuevos ensayos de antropología,* que recogen y resumen los resultados de las dos obras anteriores, ofrecen el análisis de la relación del hombre con Dios.

Las dos primeras obras constituyen un intento simétrico y opuesto al de Condillac y al de los ideólogos de hacer derivar toda la vida psíquica del hombre del hecho primitivo de la sensación; Biran pretende derivarla de la conciencia. "Sin el sentimiento de existencia individual, que llamamos en psicología *conciencia (conscius sui, compos sui),* no hay hecho que pueda llamarse conocido, ni conocimiento de ninguna clase, ya que un hecho no es nada si no es conocido, es decir, si no hay un sujeto individual y permanente que conoce" (*Fondements*, en *Oeuvres,* ed. Naville, O, p. 36). De este principio se deduce ya que un ser puramente sensible no tendría conocimiento y que, en consecuencia, el intento del sensismo es imposible. Pero el hecho primitivo de la conciencia no revela, según Biran, una sustancia pensante, como quería Descartes, sino la existencia del yo como *causa* o *fuerza* productora de ciertos efectos. No podemos conocernos como personas individuales sin sentirnos causas relativas a ciertos efectos o movimientos, producidos en el cuerpo orgánico. "La causa o fuerza aplicada actualmente a mover el cuerpo es una fuerza agente que llamamos *voluntad.*

El yo se identifica completamente con esta fuerza agente" (*Ib.*, p. 47). Por otra parte, la fuerza no se actualiza más que en relación con su término de aplicación, del mismo modo que éste no se determina como resistente o inerte, sino en relación con la fuerza que lo mueve o que tiende a imprimirle el movimiento. El hecho de esta tendencia es el *esfuerzo* o volición, y este esfuerzo es "el verdadero hecho primitivo del sentido íntimo". Biran hace suya a este propósito la doctrina de Destut de Tracy, quien veía en el movimiento la condición del conocer. "Si el individuo no quisiera efectivamente o no fuese determinado a empezar a moverse, no conocería nada. Si nada se le resistiera, tampoco conocería nada, no sospecharía ninguna existencia, ni siquiera tendría la *idea* de su propia existencia" (*De l'Habitude* en *Oeuvres*, ed. Tisserand, II, p. 26). El esfuerzo primitivo, como hecho del sentido íntimo, se experimenta por sí mismo inmediatamente, y es el fundamento de ese principio de causalidad, del que Maine de Biran repite que es "el padre de la metafísica" (*Fondements, Ib.*, p. 53). Biran quiere sustituir el principio cartesiano: "Pienso, luego yo soy una sustancia pensante", por el principio que mejor expresa la evidencia del sentido intimo: "Yo actúo, yo quiero, o pienso la acción, luego yo soy causa, luego yo existo, existo realmente a titulo de causa o fuerza." La apercepción primitiva muestra de modo inmediato que el yo actual es por sí mismo causa libre, fuerza que se distingue de sus efectos transitorios y de todos sus modos pasivos. El hecho primitivo del sentido íntimo se identifica por esto con el principio mismo de causalidad y es la justificación absoluta del mismo (*Antbr.*, en *Oeuvres*, ed. Naville, III, p. 409-410).

Aquí está verdaderamente el punto central de la investigación de Maine de Biran, el paso de la psicología a la metafísica. Maine de Biran identifica inmediatamente un dato de la experiencia interna, el *esfuerzo,* con un principio metafísico, la *causalidad,* y toma esta identificación como una justificación absoluta del principio metafísico. Su psicología es, por tal motivo, una metafísica; pero es una metafísica que se mueve en el ámbito del testimonio interior, y por eso no tiene otro fundamento que este último. Mas la identificación del dato inmediato del esfuerzo con el principio metafísico de causalidad le permite presentar la originación de las demás ideas a partir del esfuerzo como una justificación metafísica de las mismas. Así, las ideas de fuerza y de sustancia las hace derivar del esfuerzo, que, considerado fuera de la conciencia, se convierte en *fuerza*; y considerado como aquello que permanece idéntico a través de los cambios de la conciencia, se convierte en *sustancia" (Fondements, Ib.*, p. 249 sigs.).

El esfuerzo, como sentimiento del yo, es la *libertad* misma, la cual, en el horizonte del yo, no es nunca un problema. "La libertad o la idea de libertad, considerada en su fuente real, no es más que el sentimiento mismo de nuestra actividad o de este poder de obrar, de crear el esfuerzo constitutivo del yo. La necesidad es el sentimiento de nuestra pasividad; y no es un sentimiento primitivo o inmediato, ya que para sentirse o reconocerse pasivo es necesario primeramente haber tenido conciencia del propio poder (*Ib.*, p. 284).

Biran funda sobre estas bases el análisis de todas las facultades humanas (sistemas afectivo, sensitivo, perceptivo y reflexivo) y, por tanto, también del razonamiento. Este análisis es la reducción total de la lógica a la

psicología. "Toda teoría lógica —dice Biran (*Fond. de la psych., Oeuvres*, ed. Naville, II, p. 273)— se reduce al análisis riguroso de nuestras facultades intelectuales o de nuestros verdaderos medios de conocer." Es necesario, en cada caso, partir del hecho primitivo, que nos hace *intuir* los principios que son la base de toda ciencia, y emplear la memoria intelectual para *deducir* de estos principios lo que no ha sido intuido inmediatamente. Así, de la idea del esfuerzo y de la resistencia que supone, se deduce necesariamente la idea de *extensión* como "continuidad de resistencia", que tiene, como tal, un enlace necesario con un primer término inextenso. La idea de extensión se añade sintéticamente a este primer término, y del mismo modo se añaden las de impenetrabilidad, inmovilidad, etc. La necesidad del razonamiento consiste en percibir que todos los atributos sucesivos sintéticamente añadidos al término originario (el *yo* como esfuerzo o el *no-yo* como resistencia) dependen del primer término o son funciones suyas particulares. La relación de las ideas con el hecho primitivo o su dependencia de este hecho es, pues, la primera condición del razonamiento; el cual, por tanto, no puede reducirse (como sostenían Condillac y los ideólogos) a una simple traducción o sustitución de signos (*Ib.*, p. 272). Biran define el razonamiento como "una serie de juicios sintéticos que tienen todos un sujeto común, simple, uno, universal y real, y que están vinculados de manera que el espíritu percibe su dependencia necesariamente recíproca, sin recurrir a ninguna idea o noción extraña a la esencia del sujeto o a los atributos que pueden derivar del mismo" (*Ib.*, 263). Pero, puesto que el "sujeto común, simple, uno, universal, real" no puede ser más que el *yo* (como esfuerzo), o la *resistencia* (como lo que se opone al esfuerzo), el razonamiento se funda directamente en el sentido íntimo, que revela a la vez el yo y la resistencia.

618. BIRAN: EL SENTIDO INTIMO COMO REVELACIÓN

Por vez primera en su última obra, los *Nuevos ensayos de antropología* (1823-24), Biran se propone el problema del hombre total, esto es, del hombre que no es solamente organismo y conciencia (y, por tanto, sensibilidad y razonamiento), sino también relación con Dios. En las dos primeras partes de la obra (dejada, como las otras, sin terminar), Biran recoge y capitula los resultados alcanzados en los escritos anteriores sobre la vida orgánica y la vida consciente del hombre. En la tercera parte, que es la más importante, hace el análisis de la *tercera vida* del hombre: la *religiosa* o mística. Indudablemente, esta tercera vida siempre había estado en el fondo de los análisis de Biran, los cuales, por su mismo planteamiento, tienden a la justificación de aquélla como a su objetivo final. "La segunda vida del hombre —dice Biran (*Anthr.*, en *Oeuvres,* ed. Naville, III, p. 519)— parece haberle sido dada solamente para elevarse a la tercera, en la cual está libre del yugo de los afectos y de las pasiones, y el genio o demonio que dirige el alma y la ilumina con un reflejo de la divinidad se hace oír en el silencio de la naturaleza sensible, en la cual nada acontece en el sentido o en la imaginación que no sea querido por el *yo* o sugerido o inspirado por la fuerza suprema en la cual el yo queda absorbido y

confundido. Tal es, quizá, el estado primitivo, del que el alma humana ha caído y al que aspira elevarse de nuevo."

La vida del espíritu comienza a brillar con el primer esfuerzo voluntario: el yo se manifiesta interiormente, el hombre se conoce; apercibe lo que le es propio y le distingue de lo que pertenece al cuerpo. Pero el hombre exterior prevalece y acaba por reinar exclusivamente: el hábito de obrar oscurece y anula casi el sentimiento de actividad. Pero el hombre interior toma venganza sobre el hombre exterior por medio de una renovación que no es nunca espontánea, sino que deriva de una acción enteramente libre, absolutamente extraña a las disposiciones sensibles y a cualquier impulso externo; renovación que se obtiene, sobre todo, por medio de una meditación sostenida que emplea toda la energía de la actividad intelectual y, en fin, por medio de la oración, con la cual el alma humana se eleva hasta la fuente de la vida, se une íntimamente a ella y con ella se identifica por el amor. La meditación y la plegaria son los dos caminos por los cuales la espiritualidad íntima del hombre se eleva hasta su absoluta libertad, hasta la vida religiosa. "Me parece —dice Biran (*Ib.*, p. 541)— que, tomando como punto de partida el hecho psicológico, sin cuya mediación el espíritu humano se pierde en divagaciones ontológicas hacia lo absoluto, se puede decir que el alma, fuerza absoluta que *es* sin *manifestarse,* tiene dos modos de manifestación esenciales: la razón *(logos)* y el amor. La actividad por la cual el alma se manifiesta a sí misma como persona o yo es la base de la razón; es la vida propia del alma, ya que toda vida es manifestación de una fuerza. El amor, origen de todas las facultades afectivas, es la vida comunicada al alma como una condición de su propia vida, la vida que le viene del exterior y desde lo alto, es decir, del espíritu de amor, que sopla donde quiere." En tal sentido, Dios es al alma lo que el alma es al cuerpo. El cuerpo, además de tener funciones y movimientos propios, es dirigido por el alma, que quiere, piensa o sabe lo que hace; del mismo modo, el alma, aun teniendo facultades propias, tiene intuiciones, inspiraciones, movimientos sobrenaturales, por los cuales está enteramente bajo la acción de Dios y como absorta en El. La gracia de Dios es para el alma lo que la voluntad del alma es para el cuerpo (*Fond. de la morale et de la religión,* ed. Naville, III, p. 53).

De esta manera, el sentido íntimo, la conciencia, aparece a Biran como la misma revelación de Dios. En polémica con De Bonald, que había reducido toda revelación a la revelación externa y que había hecho del lenguaje mismo una inmediata creación de Dios, Biran afirma la superioridad de la revelación interior, la única que vale como criterio. "La conciencia —dice Biran *(Opinions de M. De Bonald*, en *Oeuvres*, ed. Naville, III, p. 93)— puede ser considerada como una especie de manifestación interna de revelación divina; y la revelación o la palabra de Dios puede expresarse en la voz misma de la conciencia." No existe únicamente la revelación externa de la tradición oral o escrita, sino que existe, además, la interna o de la conciencia. Una y otra vienen de Dios, una y otra tienen su fundamento fuera de la razón y excluyen de su esfera el escepticismo religioso y filosófico (*Ib.*, p. 96). Se relacionan entre sí como la letra y el espíritu; pero su acuerdo esta garantizado por su única fuente, que es Dios (*Ib.*, p. 217). "Sin una revelación inmediata hecha a cada pueblo, o, mejor, sin el influjo

de la gracia, que actúa sobre los corazones de otro modo que con palabras, ¿cuál podría ser el *criterium* público y social para distinguir la verdad del error si cada nación pretendiera poseer exclusivamente, con lenguaje inspirado, el tesoro de las verdades intelectuales y morales? '' (*Ib.*, p. 241).

En su punto culminante, el análisis de Maine de Biran revela su preocupación dominante: la justificación de la tradición. "Las instituciones morales y religiosas —dice (*Fond. de la Mor. et de la Rei, Ib.*, p. 63-64)— podrán ser desnaturalizadas, pervertidas o separadas de su fuente, por no ser más que instituciones políticas y convenciones humanas relativas a la civilización de la sociedad, a la naturaleza del gobierno, al sol, al clima, etc.: variables bajo estos aspectos en la forma como en el fundamento. En cambio, en la tendencia opuesta, las instituciones políticas de todos los lugares, de todos los tiempos, se irán acercando cada vez más a lo absoluto, a una moral y a una religión enteramente divina; y el destino de las sociedades, como el de los individuos, sólo se cumplirá perfectamente cuando estas leyes de lo absoluto, difundiéndose por todo el mundo político, le impriman todas las direcciones, regulen todos sus movimientos y determinen la forma constante y, en adelante, invariable de su órbita." Estas palabras revelan el núcleo de la personalidad de Maine de Biran y la naturaleza de sus centros de interés no solamente filosóficos, sino políticos y religiosos. Maine de Biran ha entendido el sentido íntimo como instrumento de justificación de la tradición. Esto lo vincula íntimamente al espiritualismo ecléctico de sus contemporáneos, de quienes se distingue sólo por la perfección que ha sabido dar a este instrumento. Y este su interés fundamental hace de él el maestro ejemplar del espiritualismo contemporáneo.

619. RETORNO A LA TRADICIÓN EN ITALIA: GALLUPPI

El espiritualismo italiano de la primera mitad del siglo XIX es un movimiento de pensamiento análogo y paralelo a la filosofía francesa del período contemporáneo. De las cuatro figuras de este movimiento —Galluppi, Rosmini, Gioberti, Mazzini—, Galluppi reanuda el intento iniciado por Laromiguière, por Royer Collard y por Cousin de hacer servir la ideología para la defensa del espiritualismo tradicional; Rosmini y Gioberti están más próximos al tradicionalismo de De Bonald y Lamennais; Mazzini se inspira en el humanitarismo de Lamennais en su segunda forma y en el socialismo utópico de Saint-Simon.

Pascual Gallupi, nacido en Tropea, Calabria, el 2 de abril de 1770, muerto en Nápoles (de cuya Universidad fue profesor) el 13 de diciembre de 1846, fue un benemérito de la cultura filosófica italiana por haber dado a conocer, con exposiciones precisas y claras, la filosofía europea del XVIII, tanto en los escritos dedicados a este fin (*Cartas filosóficas*, 1827; *Consideraciones filosóficas sobre el idealismo trascendental y sobre el racionalismo absoluto,* 1841) como en los de carácter especulativo (*Sobre el análisis y la síntesis,* 1807; *Ensayo filosófico sobre la crítica del conocimiento,* 1819-1832; *Lecciones de lógica y metafísica*, 1832-1836; *Filosofía de la voluntad,* 1832-1840). De Condillac y de los ideólogos adopta el principio de que el

análisis es la actividad fundamental del espíritu y, por tanto, el único método posible en filosofía. El punto de partida de este análisis es, para él, aquella *conciencia* que el grupo de los eclécticos franceses había revalorizado ya contra el sensismo iluminista y que, a su vez, está vinculada a la filosofía escocesa del sentido común. El hecho primitivo de la conciencia es, según Galluppi, la existencia del yo cognoscente, que está inmediatamente presente a la conciencia en todos sus actos y que es, por ello mismo, "una verdad primitiva experimental". Esta verdad primitiva es una *intuición inmediata* en el sentido de que es la aprehensión inmediata de su objeto: el yo existente *(Saggio,* I, 1, § 16). Intuiciones en este sentido son también las sensaciones en cuanto se refieren directamente a los objetos externos. Galluppi distingue el *sentimiento* de la sensación, como conciencia de la sensación; el sentimiento (que en la terminología de Locke sería un acto de reflexión) tiene por objeto la sensación; la sensación, no pudiendo estar privada de objeto, no puede tener como objeto inmediato suyo más que la cosa misma (*Ib.*, II, 1, § 9). El testimonio de la conciencia puede expresarse diciendo: "Yo siento un yo que siente algo"; por consiguiente, implica la distinción entre el yo y el *fuera de mí* y la realidad de ambos. "Los objetos de nuestras apercepciones son el yo y el fuera de mí. El yo es aquello que se percibe a sí mismo y que percibe también el fuera de sí: es, pues, propio de la esencia del yo el percibir lo que acontece en él. El sentimiento de la conciencia es la misma conciencia, o sea, la misma percepción del yo" (*Ib.*, II, 7, § 119).

Por tanto, la existencia del yo y la realidad del mundo exterior están, según Galluppi, directamente atestiguadas por la conciencia, y, por ello mismo, quedan fuera de toda duda. El testimonio de la conciencia lo entiende, al igual que la filosofía del sentido común, como "verdad primitiva", que la filosofía debe simplemente aceptar, sin someterla a dudas o a análisis ulteriores. Del mismo modo procede para justificar la verdad de los conocimientos universales, que había sido puesta en duda por Berkeley y Hume. Las ideas existen en el espíritu; son atestiguadas por la "conciencia íntima". Las verdades universales se obtienen de su comparación y es la conciencia la que efectúa esta confrontación: también ellas son, pues, verdades experimentales en el sentido de que son reveladas por la experiencia interna (*Ib.*, I, 2, § 51), Y la experiencia interna es el fundamento que nos proporciona la certeza de la existencia de Dios, a cuyo propósito Galluppi repite sustancialmente la demostración de Locke. "Yo soy un ser mudable: esta verdad es un dato de la experiencia. Un ser mudable no puede existir por sí mismo: esta verdad es resultado del raciocinio, el cual muestra la identidad entre la idea del ser que existe por sí mismo y la idea del ser inmutable. De estas dos verdades se deriva esta consecuencia: yo no existo por mí mismo, soy un efecto. Llevado a esta consecuencia por un análisis indiscutible, yo inquiero, además, si la causa que me ha producido es inteligente o ciega; y encuentro que mi razón puede llegar incluso a mostrarme la inteligencia de la causa primera de mi ser (*Ib.*, I, 4, § 121). Esta demostración, manifestando en acto la eficiencia del principio de causalidad, sirve también, según Galluppi, para justificar la validez de este principio contra las dudas que Hume había anticipado sobre él. En virtud de dicha demostración, en efecto, el principio de causalidad es

directamente testimoniado por la conciencia y vale, por tanto, como "verdad primitiva". "El yo no puede existir independientemente de cualquier existencia externa: por tanto, es un efecto que supone su causa eficiente. En el sentimiento, pues, del yo variable me es dada la objetividad del principio de causalidad y de lo absoluto" (*Ib.*, II, 4, § 75).

Sobre estos principios Galluppi establece su sistema de las facultades del espíritu. La experiencia suministra al hombre el material de sus conocimientos; y la experiencia es de dos clases: experiencia del *yo* y experiencia de lo *fuera de mí.* El material así obtenido, conservado por la *imaginación* e iluminado por la *atención,* es descompuesto por el *análisis*: la *voluntad,* guiada por el *deseo,* lo vuelve a componer por medio de la *síntesis.* A la síntesis se le ofrecen dos caminos: o recomponer el material sensible libremente, esto es, prescindiendo de la unidad que este material tenía en la experiencia anterior al análisis, o recomponer el mismo material precisamente en conformidad con la unidad que tenía antes del análisis. En el primer caso se tendrán *síntesis imaginativas,* desprovistas de valor real: la síntesis imaginativa *civil,* de que se sirve el hombre para modificar la naturaleza según sus ideales y sus necesidades, y la síntesis imaginativa *poética,* de que se vale para crear obras de poesía. Es evidente que el conocimiento consiste solamente en la *síntesis real.* Para conocer, el espíritu debe reunir el material resultante de su análisis precisa y solamente en conformidad con la unidad que aquél tenía ya en la experiencia primitiva. La verdad de cualquier síntesis procede únicamente de la correspondencia de la síntesis misma con la *unidad objetiva,* que, en lo que se refiere a los cuerpos, Galluppi llama unidad *física,* y que en lo que se refiere al sujeto, llama unidad *metafísica* (*Ib.*, III, 9, § § 51-52). Desde este punto de vista la doctrina kantiana debía parecerle a Galluppi simplemente una especie de "escepticismo", y así fue en realidad. Galluppi pretendió sustituir los juicios sintéticos *a priori,* por las "verdades primitivas" sacadas de la experiencia interna mediante el análisis. A pesar de que este procedimiento le lleva a restaurar todas le entidades (o *cosidades*) de la metafísica tradicional, Galluppi se mantiene firme en un cierto agnosticismo iluminista. Nosotros ignoramos —dice— la naturaleza de las sustancias particulares; ignoramos cómo obran las causas eficientes; ignoramos, en fin, cómo obra nuestro propio espíritu (*Ib.*, IV, 10, § § 98-100). Y se vale de este agnosticismo para admitir la *creación,* que es, ciertamente, incomprensible, pero no absurda.

Las doctrinas morales de Galluppi, expuestas en su obra *Filosofía de la voluntad,* tienen el mismo punto de partida que sus doctrinas gnoseológicas: el sentido íntimo o la conciencia. Galluppi reconoce explícitamente en esta obra su parentesco con los eclécticos franceses, y de un modo especial con Royer Collard y Cousin *(FU. vol.*, I, 6, § 60); pero, como estos mismos eclécticos, reproduce sustancialmente los puntos de vista de la escuela escocesa. La actividad de) yo en la voluntad es atestiguada por la conciencia y, por lo tanto, es una verdad primitiva (*Ib.*, I, 6, § 60); también lo es la libertad humana. "El testimonio de la conciencia ha de considerarse como infalible: es menester, pues, admitir en nuestro espíritu el poder de no querer algunas cosas que se quieren y de querer otras que no se quieren. En este poder consiste precisamente la libertad frente a la necesidad de la naturaleza" (*Ib.*, I, 9, § 108). Testimonios de la conciencia y, por tanto,

verdades primitivas son también el bien y el mal. "La existencia del bien y del mal moral y, en consecuencia, de una ley moral natural es una verdad primitiva atestiguada por nuestra conciencia, del mismo modo que la existencia y la realidad de nuestro conocimiento es una verdad primitiva e indemostrable" (*Ib.*, II, 1, § 1). La misma noción del deber, que está implícita en tales verdades, es, pues, simple e inderivable. Galluppi nabla de razón práctica; pero el vocablo no tiene, en su filosofía, ningún significado kantiano. La razón práctica no es más que la noción inmediata del deber, tal como se manifiesta al sentido íntimo (*Ib.*, II, 1, § 6). Con todo, la moral es, para Galluppi, independiente de la religión. Para fundamentarla basta solamente la consideración de la naturaleza humana, consideración que permite también establecer su independencia del principio de lo útil y de la felicidad, a que quería reducirla el empirismo. La ley moral es, sin embargo, también mandato de Dios. "Siendo nuestra naturaleza un efecto de la voluntad divina, y siendo nosotros tales cuales somos porque Dios ha querido que nosotros fuéramos así, Dios ha querido que nuestra razón nos mostrara los deberes que nos muestra y ha querido manifestarnos sus divinos preceptos por medio de nuestra razón. Esta es la ley escrita por Dios en nuestros corazones" (*Ib.*, II, 2, § 28). Las verdades morales son necesarias; pero su necesidad es indemostrable porque se trata de verdades primitivas. La diferencia entre las verdades teoréticas y las prácticas reside en el hecho de que la necesidad de las primeras se funda en su naturaleza idéntica, y la necesidad de las segundas en su naturaleza sintética (*Ib.*, II, 2, § 29).

620. ROSMINI: EL SER IDEAL COMO REVELACIÓN

La obra de Antonio Rosmini Serbati está consagrada a la defensa de la tradición católica y, por tanto, a la construcción de un sistema de filosofía que "pueda ser recibido por la ciencia teológica como su auxiliar". Nacido en Rovereto el 24 de marzo de 1797, sacerdote católico y fundador de una congregación religiosa que llamó Instituto de la Caridad, Rosmini vivió casi siempre absorto en sus estudios (excepto una breve participación en la vida política por una misión del gobierno piamontés cerca del papa Pío IX en 1848) y murió en Stresa el 1 de julio de 1855. Entre sus numerosas obras, las principales son las siguientes: *Opúsculos filosóficos* (1827-28); *Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas* (1830), que es su obra fundamental; *Principios de la ciencia moral* (1831); *La renovación de la filosofía en Italia* (1836), que es una respuesta a las críticas de Terencio Mamiani; *Historia comparativa y crítica de los sistemas sobre la moral* (1837); *Antropología* (1838); *Tratado de la ciencia moral* (1839); *Filosofía de la política* (1839); *Filosofía del derecho* (1841-45); *Teodicea* (1845); *Psicología* (1850); *Introducción a la filosofía* (1850); *Lógica* (1854). A este cúmulo de obras se debe añadir el no menos considerable de sus obras postumas: *Sobre el principio supremo de la metódica* (1857); *Aristóteles, expuesto y examinado* (1857); *Teosofía* (1859-74); *Ensayo histórico-crítico sobre las categorías y la dialéctica* (1882); *Antropología sobrenatural* (1884); además de gran número de escritos menores y de cartas.

La preocupación fundamental de Rosmini es la defensa de la objetividad del conocimiento y, en general, de la vida espiritual del hombre contra el subjetivismo empirista de los iluministas y de los ideólogos y contra el subjetivismo absoluto de Kant y de los idealistas postkantianos. Esta preocupación coincide con otra, propiamente escolástica: la de restablecer el acuerdo intrínseco y sustancial entre la especulación filosófica y la tradición religiosa cristiana, fundamentando la primera en el mismo principio que rige a la segunda: Dios y la revelación divina. Respondiendo a estas preocupaciones fundamentales, la actitud filosófica de Rosmini es la propia de todo espiritualismo: la reflexión sobre la conciencia, es decir, sobre los datos del sentido íntimo. Rosmini reduce explícitamente toda certeza extrínseca, fundada en un *signo* de la verdad (por ejemplo, en la autoridad), a la *certeza intrínseca,* que es el conocimiento intuitivo de la verdad misma. "El principio último de la certeza se reduce a uno solo, esto es, a la verdad creída por la mente con una intuición inmediata, de por sí evidente, sin signos, sin argumentos intermedios" *(Nuovo saggio,* § 1055). Sin embargo, la intuición inmediata no es pura subjetividad. Es la intuición de la *idea de ser*, o sea, de un principio objetivo que constituye la forma misma de la subjetividad racional, y que le permite a Rosmini reconocer como fundamento de toda objetividad aquella misma razón que desde Descartes había sido considerada como principio de la subjetividad. Rosmini enlaza de esta manera explícitamente a la tradición agustiniana medieval, y especialmente a San Buenaventura (*Ib.*, § 473).

Como forma originaria de la mente humana, la idea del ser es innata e inderivable. No se deriva de las sensaciones, que son modificaciones subjetivas del hombre; y es presupuesta por todo juicio que el hombre formula sobre las cosas reales que son causas de estas sensaciones. De nada se puede decir que *es (o existe)* si no se posee previamente la idea del ser o de la existencia en general. Por otra parte, esta idea universalísima está implícita en toda otra idea, ya que, por ejemplo, la idea de un hombre o de un libro es la idea de un *ser,* que es determinado de esta o de la otra manera, es decir, que posee, además del ser, un cierto número de otras determinaciones. La idea del ser precede, por tanto, no sólo a las sensaciones, sino también a todas las demás ideas. Y no puede ser fruto de una operación del espíritu humano, por ejemplo, de la abstracción, ya que la abstracción no hace otra cosa que quitar a una idea algunas determinaciones particulares, pero no la idea del ser, que, por tanto, es presupuesta. Es menester, pues, que la idea de ser sea innata y puesta en el hombre directamente por Dios. No es la idea de Dios, sino sólo del ser *posible* e *indeterminado*; es la forma de la razón, el principio que la guía, la luz misma de la inteligencia humana (*Ib.*, § 396).

De la idea de ser así entendida, Rosmini pretende hacer derivar todo el sistema del conocimiento, y no solamente las facultades humanas, que son su fundamento. En la idea de ser, en efecto, se funda todo el conocimiento humano, cuyo acto es considerado por Rosmini como una *percepción intelectiva.* Conocer significa, en todos los casos, *determinar el ser posible* mediante la síntesis del mismo con una idea particular; o, lo que es igual, *unlversalizar una idea particular* mediante la síntesis de la misma con la idea del ser posible *(Nuovo saggio,* §§ 537, 492). Este acto de determinación o

universalización es la *percepción intelectiva,* la cual supone, en consecuencia, tres elementos: 1.°, la idea del ser; 2.°, una idea empírica que deriva de la *sensación* (de las cosas externas) o del *sentimiento* (que el yo tiene de sí); 3.°, la síntesis o la relación, expresada por un juicio, entre la idea del ser, por un lado, y la sensación o el sentimiento, por otro. De esta doctrina fundamental se deducen varias consecuencias importantes. La primera es que el conocimiento que el yo tiene.de sí no es mas originario ni más cierto que el conocimiento que tiene de una realidad cualquiera. En efecto, para afirmarse como existente, el yo tiene necesidad no sólo del sentimiento de su propia existencia, sino también de la idea del ser, exactamente como sucede en la afirmación de las demás cosas (*Ib.*, § 440). La segunda consecuencia es que la realidad de los cuerpos externos pierde el carácter problemático, que había adoptado desde Descartes, y es declarada indudable y cierta. De hecho, de la idea del ser nacen necesariamente no sólo los principios lógicos de identidad y de contradicción, sino también el principio de causalidad, ya que, tomándola como base, no se puede admitir que se opere un cambio sin que haya un *ente* que lo produzca; de manera que, cuando se producen en el hombre esas modificaciones que son las sensaciones, es necesario admitir una *causa* de estas sensaciones, es decir, los cuerpos. Tales cuerpos deberán ser concebidos como *sustancias,* porque solamente la sustancia es una energía operante (*Ib.*, § 677). Por el mismo motivo, el *sentimiento fundamental,* o sea, la sensación de la propia vida orgánica, implica la existencia de un cuerpo con el cual estemos unidos y del cual en el acto mismo nos distingamos (*Ib.*, § 669). La tercera consecuencia es que el error sólo es posible por ausencia de alguno de los elementos de la percepción intelectiva, es decir, del elemento ideal (idea del ser) o del elemento real (sentimiento o sensación) (*Ib.*, § 1359) y, por lo tanto, es siempre producto de la voluntad (*Ib.*, § 1356). Con esto, Rosmini parece atribuir a la voluntad el poder de disociar la razón de la idea del ser, o sea, de su misma forma.

La idea del ser permite, además, según Rosmini, la formación de las ideas (esto es, de las nociones universales) de los objetos mediante un proceso de universalización. Este consiste, como se ha visto, en adjuntar a la sensación la idea de un ente que sea causa de la misma (percepción intelectiva), lo cual permite considerar a este ente como posible y, por tanto, como universal. La universalización se obtiene prescindiendo, en la percepción intelectiva, del ente particular que en ella es dado, y es, por tanto, una forma de abstracción, pero una abstracción *sui generis,* por la cual el ente no pierde ninguna de sus determinaciones, y sólo se distingue del juicio de subsistencia pronunciado sobre él (*Ib.*, § 498). La universalización forma así *especies* que son ideas en sentido platónico, esto es, tipos perfectos. En cambio, la verdadera y propia abstracción altera la forma y el modo de ser de las ideas y origina *géneros* que empobrecen las ideas, quitándoles algunas de las determinaciones que poseen (*Ib.*, § 493).

Estos fundamentos doctrinales son empleados por Rosmini para elaborar una enciclopedia filosófica que comprende las ciencias ideológicas, las ciencias metafísicas y las ciencias deontológicas. Así como las *ciencias ideológicas* tienen como objeto el ser ideal, las *ciencias metafísicas* tienen como objeto el ser real; pero si, en este último, se prescinde de la parte que

pertenece a la física, esto es, al estudio empírico de la naturaleza, la metafísica sólo podrá tener como objeto el *espíritu finito* o el *espíritu infinito y* será, por tanto, *psicología* o *teosofía* (*Psic.*, § *26; Teos.*, § 2). Por último, las ciencias deontológicas tienen como objeto la moral, el derecho y la política.

La psicología y la teosofía de Rosmini son, en sustancia, una reexposición y una defensa de la metafísica aristotelicoescolástica. La psicología va dirigida a demostrar la naturaleza sustancial, espiritual, simple y, por tanto, inmortal del alma humana. La teosofía queda dividida en tres partes: ontología, cosmología y teología racional, que son tres especificaciones de un todo. "¿Cómo hablar del ser en su esencia universal y en toda su posibilidad —lo cual compete a la ontología—, sin tener en cuenta la infinitud y la absolutividad del ser, objeto de la teología? ¿O cómo dar una doctrina filosófica del mundo —lo cual corresponde a la cosmología—, sin considerar la causa que le ha dado la existencia y el modo de obrar de esta causa, con lo que el razonamiento vuelve al terreno teológico? De donde el centro y la sustancia de todo el tratado es siempre la doctrina de Dios, sin el cual ni se conoce plenamente la doctrina del ser ni se explica el mundo" (*Teos.*, § 30). En el desarrollo de las doctrinas metafísicas, Rosmini se sirve continuamente del principio del ser ideal: principio que, si no es enriquecido y modificado por aquel desarrollo, al menos es aclarado en su significado y revela mejor la postura fundamental del filósofo, quien, desde sus primeras tentativas juveniles (véase, por ejemplo, *Epist.*, I, p. 96) hasta las más tardías y maduras especulaciones, tuvo siempre el propósito de fundar la objetividad del conocimiento y, en general, la validez de todas las actitudes espirituales del hombre en la directa o indirecta revelación de Dios. La primera y originaria revelación de Dios es el ser ideal o posible, que constituye la luz del entendimiento humano y le permite alcanzar la objetividad en sus juicios y la validez en sus valoraciones prácticas. El ser ideal quita a la subjetividad humana la autonomía y la capacidad de iniciativa que la filosofía moderna, desde Descartes, le venía reconociendo, y permite a Rosmini instalarse de nuevo en la tradición objetivista predominante en la escolástica medieval y que reaparece cada vez que se renueva el intento (propio de la escolástica) de llevar la fe religiosa al plano filosófico. De ello nace también la afinidad y la declarada simpatía de Rosmini por la doctrina de Malebranche, que es una verdadera y propia escolástica cartesiana. Para Malebranche, todo conocimiento es "una visión en Dios". Rosmini acentúa la separación entre el hombre y Dios: el hombre no ve en Dios todas las cosas, pero lleva impresa en sí, como luz de su razón, la idea del ser, que es una visión indeterminada y abstracta del atributo fundamental de Dios. El hombre sólo intuye de Dios ese poco que le basta para guiar la actuación de su razón; de aquí que Rosmini atribuya, con respecto a Malebranche, mayor papel al hombre, considerándolo capaz de construir, con aquel auxilio, su vida espiritual.

621. ROSMINI: LA PERSONA HUMANA, EL DERECHO Y EL ESTADO

La idea del ser es también fundamento de la moral, del derecho y de la política. La fórmula más general de la moral es: "Sigue en tu obrar la luz de la

razón." La luz de la razón no es la razón, la cual es solamente la facultad del espíritu humano de aplicar la idea del ser, sino que es la misma idea del ser la que hace al hombre inteligente, pero no está sujeta a su limitación, porque es la verdad misma en su propia eternidad y necesidad (*Prin. d, Scienza morale*, ed. nac., p. 28). Hacen imposible la ley moral, por un lado, los sistemas (como el de Kant) que identifican la razón humana con su luz, y así hacen autónomo al hombre y lo divinizan; por otro lado, los sistemas (empiristas) que identifican la luz de la razón con el hombre, y así hacen variable y contingente la misma ley moral. El hombre -afirma Rosmini— es "meramente pasivo hacia la ley moral; recibe en sí esta ley, pero no la forma; es un subdito al que se impone la ley, no es un legislador que la impone" (*Ib.*, p. 35). La idea del ser le revela al hombre el bien, porque el bien (como quería la antigua metafísica) es el ser mismo. Como objeto de la voluntad, el ser revela un orden intrínseco que es guía objetiva de la acción moral. La máxima de esta acción se puede, pues, formular así: "Querer o amar el ser, dondequiera que se lo conozca, según el orden que presenta a la inteligencia" (*Ib.*, p. 78). Ahora bien, en el orden del ser, algunos entes tienen razón de fin y son *personas*; otros tienen razón de medio y son *cosas*. Las cosas mismas son, pues, bienes que, como tales, entran en un orden objetivo, cuyo fin es la satisfacción de las tendencias humanas, esto es, la felicidad. Pero los bienes superiores son las personas, que tienen siempre valor de fin; a ellas, pues, debe dirigirse el acto moral, que debe ser acto de amor, en cuanto el entendimiento no puede reconocer ningún ser superior al que está dotado de inteligencia. Pero, puesto que la dignidad de las naturalezas inteligentes procede por medio de la idea del ser, de Dios, es a Dios, finalmente, al que se dirige el acto moral del hombre como a su fin último y absoluto.

La doctrina rosminiana del libre albedrío se funda, como la del error, enteramente en la distinción entre conocer y reconocer. "El hombre, cuando percibe un objeto, inmediatamente lo *conoce* tal cual es: éste es un acto de simple conocimiento. Pero cuando él dirige una mirada a este objeto ya percibido y se dice a sí mismo: "Sí, es tal, tiene tal valor", entonces lo *reconoce*, entonces se lo ratifica y reafirma con un acto voluntario y activo lo que primeramente conocía con un acto necesario y pasivo; éste es el acto de la conciencia refleja" (*FU. del diritto*, ed. 1865, I, p. 64). En el acto de la conciencia refleja se funda la valoración, la elección, la libertad; pero por esto también la posibilidad de error. "Es la simple facultad del conocer directo y primitivo la que conserva, aun en el hombre extraviado entre mil errores, la profunda ciencia de lo verdadero, puesto que tal cual son y actúan en el espíritu, así ella acoge en sí los objetos; por el contrario, es la facultad del conocer reflejo y sucesivo la que desvia al hombre por los caminos del sofisma, del error, de la ilusión, y la que le induce a negar obstinadamente que vea, oiga y toque lo que, a pesar de lo que afirma, ve, oye y toca" (*Ib.*, p. 64),

Una característica de la ética rosminiana es el relieve que confiere a la personalidad moral: y en este punto se relaciona con la ética de Kant. Pero la personalidad moral no es para Rosmini pura subjetividad: es el nudo en que la objetividad y la subjetividad se unen y forman un todo. El bien de la persona humana, que es un sujeto inteligente, consiste en adherirse a la

entidad objetiva tomada en su plenitud y, por tanto, en su orden. Por esto "no es la persona humana la que produce el objeto; es mas bien el objeto el que produce a la persona humana y el que impone a dicha persona sus leyes en el acto que la informa". La obligación moral, de donde procede la dignidad de la persona, es impuesta a la persona por la misma naturaleza del ser; por esto, solamente de la naturaleza del ser objetivo le viene a la persona la necesidad moral de reconocerlo y, por tanto, la propia voluntad o el propio demérito morales (*Ib.*, p. 81).

Sobre el concepto de persona descansa enteramente la *filosofía del derecho,* que es una de las partes más vigorosas e interesantes del pensamiento de Rosmini. Definido el derecho como una "potestad moral", y precisamente como la facultad de hacer lo que a uno le plazca, protegida por la ley moral "que impone el respeto a los demás" (*Ib.*, p. 130), Rosmini lo considera ligado indisolublemente a la persona moral. Aunque el derecho se refiere a bienes eudemónicos, esto es, al disfrute y al uso de lo material (aunque no a la manera de los animales, sino a la humana), es un atributo inseparable de la persona moral y tiene su origen remoto en el deber moral. Derecho significa, en efecto, limitación, y es el deber el que limita, por una parte, la actividad personal de cada individuo dentro de la zona que constituye precisamente la *esfera* del derecho, y hace, por otra parte, obligatorio para los demás el respeto de esta esfera (*Ib.*, p. 153). Rosmini admite que al derecho le es necesaria, para su puesta en práctica, una cierta fuerza, que es la misma fuerza de la persona moral que tiene el derecho; pero niega que la fuerza entre de algún modo en el concepto de derecho (*Ib.*, p. 136). Identifica derecho y persona: la persona es "el derecho subsistente, la esencia del derecho" (*Ib.*, p. 225). La libertad de la persona es el principio formal de todos los derechos que luego se especifican y determinan mediante el concepto de *propiedad.* La propiedad, como "dominio que una persona tiene de una cosa", constituye la esfera de los derechos de los cuales la persona es el centro, y, como tal, es el fundamento de todos los derechos que Rosmini llama con-naturales, esto es, que están vinculados a la propiedad del hombre sobre sí mismo.

Frente al origen puramente moral del derecho, la sociedad civil y el Estado (que es la sociedad civil existente de hecho) no tienen otro objetivo que el de regular la *modalidad* de los derechos, con objeto de proteger su ejercicio armónico, evitando colisiones y garantizando a todo individuo la máxima libertad posible (*Ib.*, II, p. 257). Rosmini entiende que sólo la sociedad *teocrática* (esto es, la Iglesia) existe por derecho propio independientemente de la voluntad humana. La sociedad doméstica (la familia) y la sociedad civil no existen de derecho, sino en virtud de un acto de la voluntad humana, que libremente las promueve. En particular, la sociedad civil, que resulta de una unión de familias o de padres de familia, tiene su principio no en el conocimiento espontáneo y natural, sino en la libre reflexión; y su fin esencial es el de regular la modalidad de los derechos de que gozan naturalmente las personas que la constituyen. Para este fin, la sociedad civil debe, indudablemente, tener una fuerza prevalente, sin la cual la regulación de la modalidad de los derechos sería ineficaz. Debe tender a la igualdad; pero no a la igualdad absoluta. Esta supondría que cada individuo hubiera puesto en la sociedad el mismo capital, lo cual es contra naturaleza;

la desigualdad cae, pues, dentro de la esfera del derecho. La sociedad debe, en cambio, igualar la parte alícuota de utilidad que por su institución y gestión puede alcanzar a los individuos. Esta forma de igualdad es el bien común, al que debe tender toda sociedad jurídicamente ordenada (*Ib.*, II, p. 549).

En la misma *Filosofía del derecho*, como en la obra precedente, *Filosofía de la política,* Rosmini subordina la estructura política de la sociedad a su estructura social, que debe tender al bien común (*Ib.*, II, p. 934). Aunque no se puede proponer, como hemos visto, la abolición de la desigualdad de las fortunas, la sociedad debe proveer a los males que dicha desigualdad trae consigo y, ante todo, al de la extremada miseria de la otra parte de la escala social (*Ib.*, II, p. 947). Esta es una de las condiciones fundamentales del perfeccionamiento de la sociedad. Perfeccionamiento que no puede entenderse como progresó necesario y fatal, que, si existiera verdaderamente, haría inútil la obra del hombre y de los gobiernos (*FU. della pol.*, ed. 1837, p. 435), sino más bien como perfectibilidad del hombre y de la sociedad hacia el ideal cristiano de una comunidad libre y justa.

622. GIOBERTI: VIDA Y OBRAS

La obra de Vicente Gioberti está dirigida a la defensa de la tradición espiritual italiana, reconocida en el catolicismo y en el Papado.

Nacido en Turín el 5 de abril de 1801, sacerdote católico, de ideas liberales y republicanas, Gioberti se vio obligado a salir desterrado en 1833, cuando la difusión de la propaganda mazziniana había provocado una violenta reacción policíaca en todo el reino sardo. Se dirigió a París, donde permaneció desde octubre de 1833 a diciembre de 1834, año en que pasó a Bruselas, donde fue profesor de filosofía y de historia en el Instituto Gaggia hasta julio de 1845. Gioberti publicó *en* 1837 su primera obra, *Teoría de lo sobrenatural,* a la cual siguió la *Introducción al estudio de la filosofía* (1840), su obra filosófica fundamental. A ésta siguieron: un largo ensayo, *Consideraciones sobre las doctrinas filosóficas de Víctor Cousin* (1840); una *Carta sobre las doctrinas filosóficas y políticas de Lamennais*, publicada en francés en 1841; el libro *De la belleza* (1841); un largo escrito *Sobre los errores filosóficos de Antonio Rosmini* (1841-43); una obra *Sobre el bien* (1843) y el *Primado moral y civil de los italianos* (1842). Esta obra ejerció una poderosa influencia en el clima espiritual y político del *risorgimento* italiano. Al reeditarla en 1844, Gioberti le añadió un largo prólogo, *Prolegómenos al Primado,* en el que acentuó en sentido liberal y progresista las ideas del *Primado.* En 1846-47, Gioberti, que entre tanto (1845) se había establecido en París, publicó *El jesuita moderno,* obra destinada a servir de contrapartida polémica al *Primado,* ya que, mientras éste estaba destinado a servir de palanca sobre la tradición para el progreso y la libertad de Italia, el *Jesuita* estaba encaminado a eliminar de la tradición el peso de la inercia, de las costumbres y prejuicios retrógrados que Gioberti veía representados en los jesuitas. Una *Apología del jesuita moderno* fue compuesta por Gioberti para la defensa polémica de su libro en el año 1848. A todo esto, los acontecimientos de 1848 en Italia contribuyeron al triunfal retorno de

Gioberti a su patria, donde fue diputado, ministro y presidente del Consejo; pero el fracaso de la politica neoguelfa condujo de nuevo a Gioberti al destierro, otra vez a París, donde permaneció hasta su muerte, acaecida el 26 de octubre de 1852. En esta última parte de su vida, Gioberti publicó su segundo escrito político, *Sobre la renovación civil en Italia* (1851), que constituye como un anuncio y preparación de la obra política que Cavour había de desarrollar en el decenio 1849-59. Fuera de esta obra, no publicó más que algunos escritos de áspera polémica política *(Ultima réplica a los municipales,* 1852) y un *Discurso preliminar* a la *Teoría de lo sobrenatural* (1850), también polémico. Pero continuó trabajando en una obra de filosofía prima o *Protología,* que tenía proyectada desde los años de su primer destierro. De los manuscritos inéditos, su amigo José Massari sacó y publicó las obras que constituyen sus últimos estudios: la *Protología* (1857), la *Filosofía de la revelación* (1856) y la *Reforma católica* (1856). Después fueron publicados: una *Teoría de la mente humana* (1910), situada entre la *Teoría de lo sobrenatural* y la *Introducción;* los primeros intentos filosóficos *(Pensamientos de V. G.,* 1859-60; *Meditaciones filosóficas inéditas de V. G.*, 1909); el *Epistolario* (1927-37), útil para conocer la historia interna y externa de sus obras, y un *Curso de filosofía* (1947), compuesto en francés en 1841-1842 para sus clases en el Instituto Gaggia.

623. GIOBERTI: LA VERDAD COMO REVELACIÓN Y TRADICIÓN

Ya en sus notas juveniles, inéditas hasta su publicación postuma, se iba abriendo camino, aunque entre incertidumbres y vacilaciones, el principio fundamental de la filosofía giobertiana: la verdad es tradición y revelación. "Para seguir el recto camino, el filósofo ha de persuadirse de que no debe tener entrada en la ciencia nada fuera de aquello que nos es revelado por una autoridad grande e infalible", decía Gioberti (*Med.fil. inéd.*, p. 60). Y veía en la tradición no sólo la palabra de Dios, que transmite la verdad de generación en generación, sino, en sentido amplio, la misma racionalidad humana, que es un don divino y una tradición que se manifiesta y enriquece a través de los siglos, tanto con el lenguaje hablado de las ciencias y de las letras como con el lenguaje mudo de las instituciones y de las artes, o sea, de la civilización *(Pensieri,* I, p. 108). No fue casualidad que el primer escrito que publicó fuera una *Teoría de lo sobrenatural,* en el cual recoge la tesis fundamental de De Bonald de que "la infusión del lenguaje primitivo fue una revelación divina de ideas y que el principio de la civilización humana fue absolutamente sobrenatural ' (cap. 45, p. 41).

Se comprende que, desde este punto de vista, Gioberti haya concebido su obra capital, la *Introducción al estudio de la filosofía,* como una condenación total y sin apelación de toda la filosofía moderna. "Sé que Descartes y toda la filosofía moderna, que de él procede —dice (*Intr.*, I, p. 9-10)—, han pretendido introducir la investigación y, por tanto, la libre elección de los principios, pero yo demostraré en el decurso de mi obra cuán irracional y ridículo era este intento. Los principios son dados por la intuición, que, no pudiendo transformarse en conocimiento reflejo sin intervención de la palabra, depende necesariamente de ella por lo que se

refiere a la filosofía. La palabra es doble, religiosa o social; ésta ha nacido de aquélla, puesto que, en todos los sitios y en todos los tiempos, la sociedad fue formada, educada y cultivada por la religión. La palabra religiosa es el dogma tradicional; pero la filosofía, al extraer sus principios de las tradiciones sagradas, alcanza la fuente más legítima, aun cuando están alteradas; porque la palabra social, al derivar de la religiosa, no puede nunca superarla en integridad ni en pureza." La filosofía, que es *reflexión y* se sirve de la palabra, supone, pues, la revelación, de la cual nace la palabra misma. Pero la filosofía es reflexión sobre el acto originario del conocimiento humano, que es la *intuición.* Y, en la intuición, el espíritu humano es puramente pasivo; el objeto de la intuición, que Gioberti designa con el nombre platónico de Idea, se manifiesta al hombre en la creación misma de la intuición, de manera que, en ésta, subsistir y conocer son inseparables y la verdad absoluta y eterna se manifiesta inmediatamente al hombre (*Intr.*, II, p. 46, 1). De este modo, el acto originario del conocimiento, la intuición, es una relación inmediata, total y necesaria, de la mente humana con la verdad absoluta, con la Idea. Pero la Idea, como objeto de la intuición, no puede reducirse, según Gioberti, al ser posible de Rosmini. La idea rosminiana del ser no es mas que un dato subjetivo; insuficiente, pues, para fundamentar la objetividad del conocimiento. La intuición debe tener por objeto no el ser ideal y posible, sino el real y absoluto: Dios mismo. Al "escepticismo y nihilismo" de Rosmini, Gioberti opone la doctrina de San Agustín, de San Buenaventura, de Malebranche, según la cual el hombre está en relación directa e inmediata con Dios *(Degli errori fil. di A. Rosm.*, ed. nac., I, p. 74). Sin embargo, la intuición no es perfecta. Revela al hombre los elementos naturales y racionales de la Idea, pero no los sobrenaturales. Para los primeros, la revelación es necesaria en cuanto proporciona la palabra, que es instrumento indispensable para su explicación refleja; pero, para los segundos, la revelación es necesaria en cuanto sólo por ella pueden ser manifestados. "Las verdades sobrenaturales dependen únicamente de la palabra revelada; no la prueban, sino que son probadas por ella; no se intuyen, sino que se creen; el concepto que tenemos de ellas es meramente analógico; tampoco esta analogía se funda en la intuición o el discurso, sino en la simple autoridad de la revelación (*Ib.*, *p.* 43). La filosofía explica los elementos racionales de la Idea; la teología revelada o positiva, los elementos suprarracionales. Filosofía y teología forman, al unirse, la perfecta ciencia ideal, de la cual una representa el lado claro de la Idea, y la otra, el lado naturalmente oscuro, pero parcialmente aclarado por la enseñanza divina.

La intuición es la condición de todo conocimiento; pero no es el conocimiento mismo, que comienza sólo con la reflexión. La reflexión circunscribe y determina el objeto de la intuición mediante la expresión sensible, mediante la palabra. De ello nace la posibilidad de encerrar en una fórmula la revelación que en la intuición hace de sí mismo el Ente absoluto. Esta fórmula es la *fórmula ideal:* "una proposición que expresa la Idea de manera clara, sencilla y precisa, mediante un juicio" (*Ib.*, II, p. 147). Puesto que el hombre no puede pensar sin juzgar, no le es dado pensar la Idea sin formar un juicio, cuya expresión es la fórmula ideal. El primer juicio contenido en esta fórmula es: *el Ente es necesariamente.* Puesto que en la intuición el hombre es absolutamente pasivo, el autor de este juicio es el

Ente mismo, el cual -dice Gioberti (*Ib.*, p. 174)— "se revela a sí mismo y declara su propia realidad a nuestro pensamiento mediante la inteligibilidad, connatural a su esencia y necesaria para el ejercicio de la virtud cogitativa en todo espíritu creado". *El Ente es* un juicio reflexivo formulado por la razón humana mediante la palabra, y expresa el *Yo soy* que el Ente mismo pronuncia inmediatamente a la intuición del hombre. Por esto la filosofía parte de un juicio divino y objetivo, que repite con la reflexión y circunscribe con la palabra. Gioberti dice que "Dios es, en sentido riguroso, el primer filósofo, y que la filosofía humana es la continuación y repetición de la filosofía divina"; y afirma que "el trabajo filosófico no empieza en el hombre, sino en Dios; no va del espíritu al Ente, sino que desciende del Ente al espíritu" (*Ib.*, p. 175). Esto implica la condenación del psicologismo, que pretende seguir el proceso opuesto y, por tanto, la falsedad radical de la filosofía moderna y la verdad del ontologismo.

El juicio *el Ente es* constituye sólo una parte de la fórmula ideal, porque es, en realidad, un término solo, mientras la formula ideal es la unidad orgánica y completa de tres términos: sujeto, cópula y predicado. El segundo término de la fórmula ideal es lo *existente,* es decir, una realidad que no existe por sí, sino que requiere, como causa suya, el Ente absoluto. Lo existente no puede ser producido más que por el Ente: el Ente es, pues, por necesidad, creador, entendiéndose por creación "una acción positiva y real, pero libre, por la cual el Ente (o sea, la sustancia y causa primera) crea las sustancias y las causas segundas, las rige y las contiene en sí mismo, las conserva en el tiempo con la inmanencia de la acción causante, que, en orden a las cosas producidas, es una creación continua" (*Ib.*, p. 190). En la fórmula que expresa adecuadamente la intuición: *el Ente crea lo existente,* hay, pues, tres realidades independientes de la mente humana: una sustancia o causa primera, una multiplicidad orgánica de sustancias y de causas segundas y un acto real y libre de la sustancia primera y causante, en virtud del cual el único Ente se relaciona con la multiplicidad de las existencias creadas. Por esta fórmula resulta evidente, según Gioberti, que el espíritu humano "es, en todo instante de su vida intelectiva, espectador directo e inmediato de la creación" (*Ib.*, II, p. 183).

Todo el conocimiento humano racional es una explicación progresiva de la fórmula ideal, la cual contiene ya en sí, como se ha visto, los axiomas de sustancia y de causa que de ella obtienen su valor apodíctico. Y, en general, todo razonamiento, toda concatenación de una idea con otra no es más que el conocimiento sucesivo que el hombre tiene del acto creador y del proceso cósmico. El proceso psicológico de la mente que busca la verdad repite, pues, el proceso ontológico, por el cual el objeto de esta verdad se constituye en virtud de la acción directa de Dios. Desde este punto de vista, Gioberti afirma que la verdad y la ciencia son por naturaleza católicas, ya que solamente el catolicismo unifica la filosofía y la teología, haciéndolas a ambas dependientes del acto creador de Dios. De la fórmula ideal se deriva, por tanto, toda la enciclopedia de las ciencias. El sujeto de ella, el Ente absoluto, origina, en efecto, la filosofía y la teología; su predicado, lo existente, da lugar a las ciencias físicas que estudian la naturaleza sensible, o sea, que versan sobre las existencias finitas; la cópula, o sea, el concepto de creación, constituye la materia de las matemáticas, de la lógica y de la moral (*Ib.*, III, p. 3-5).

Pero el hombre no es solamente espectador; es también actor del ciclo creador. En efecto, éste no termina con la creación de lo existente, sino que tiende a llevar hacia sí lo existente para hacerle participar de su propia perfección. Esto acaece gracias a la vida moral, por la que el hombre libremente se hace merecedor de esa felicidad, que consiste en su retorno al Ente. *Lo existente retorna al Ente*: he aquí la segunda parte de la fórmula ideal, que expresa la perfección y el cumplimiento del ciclo creador. Mientras en la primera parte el ciclo es solamente divino, en la segunda es a la vez divino y humano, porque las fuerzas creadas concurren, como causas segundas, a efectuarlo bajo la acción promotora y rectora de la causa primera.

"Procedencia de Dios y retorno a Dios: he ahí la filosofía y la naturaleza, el orden universal de los conocimientos y el de las existencias. De ahí que la ontología, que es la ciencia de los principios, concierna principalmente al primer ciclo, y la ética al segundo: una es la base, y la otra la cima del saber. La religión, que es la filosofía y la sabiduría llevadas a su plenitud, se extiende por ambas y las abraza a la par" (*Ib.*, III, p. 3). El progreso del hombre hacia la perfección es, pues, una vuelta hacia la perfección y la unidad primitiva. Pero este progreso sólo es posible con la ayuda de la revelación, que renueva continuamente la verdad primitiva entre los hombres. Gioberti defiende explícitamente lo sobrenatural, entendiéndolo como "el señorío de la Idea sobre el concepto y sobre los sentidos, y del Ente sobre las existencias espirituales y materiales" (*Ib.*, III, p. 161). El milagro se hace necesario e inteligible en virtud de la primacía del orden moral sobre el material, primacía que justifica la intervención directa e inmediata de Dios. El perfeccionamiento progresivo del hombre hacia un término infinito, inalcanzable en el tiempo, implica el concepto de lo suprainteligible. La suprainteligencia, en efecto, no es más que "el sentimiento de la virtud intelectiva, no explicable en el curso del tiempo y anterior al fin del segundo ciclo creador" (*Ib.*, IV, p. 10). Desde este punto de vista, la muerte es "la conversión de lo suprainteligible en inteligible y la realización del conocimiento ideal". Lo suprainteligible es conocido positivamente sólo por medio de analogías reveladas. Fuera de la revelación sólo se puede tener de él un concepto muy general, integrado por la noción abstracta de Ente y por su relación negativa con lo inteligible. A lo suprainteligible corresponde en el orden de los hechos lo sobrenatural, que Gioberti presenta como "la orientación especial dada por el Ente a las existencias para volverlas a conducir a sí mismo, como último fin" (*Ib.*, IV, p. 33). Lo sobrenatural es, pues, una invitación y una apelación continua al hombre para que vuelva al Ente en que tiene su origen. Entre todos los demás existentes, sólo el hombre es, por su libertad, capaz de este retorno. Y, en efecto, si el primer ciclo es fatal y solamente ontológico para el hombre, así como para todos los demás seres existentes, el segundo ciclo, el de retorno al Ente, es psicológico, voluntario, moral y, por tanto, fruto de una libre elección. Si el hombre, en vez de aspirar al Ente, se aleja de él y se considera a sí mismo como fin, perturba el orden moral del universo, se coloca en el mismo plano que la materia y se acerca a la nada. El divorcio espontáneo del Ente es la raíz de la inmoralidad y, por tanto, del mal y del retroceso, de lo cual nacen la culpa, el dolor y el castigo (*Ib.*, IV, p. 38).

Con esta doctrina, Gioberti reproducía los rasgos más salientes del neoplatonismo cristiano, tal como se halla en la patrística oriental (por ejemplo, en Gregorio de Nisa) y en Escoto Eriúgena. En este neoplatonismo sólo es original la doctrina de la intuición, esto es, la pretensión de que el hombre es "espectador directo o inmediato de la creación". Pero esta pretensión enlaza a Gioberti precisamente con esa filosofía moderna que intenta combatir y eliminar; su doctrina es, en efecto, la transcripción objetiva del valor dado a la subjetividad humana, que es el principio mismo de aquella filosofía.

624. GIOBERTI: LA DIALÉCTICA DE LA MIMESIS Y DE LA METEXIS

Los escritos póstumos, y especialmente la *Protología*, plantean el problema de la relación entre la doctrina de Gioberti y la de Hegel. Indudablemente, las dos ofrecen puntos de contacto por la unidad de su inspiración histórica: ambas los tienen, también, con el neoplatonismo alejandrino y con sus secuelas cristianas. Asimismo es evidente que las alusiones polémicas a Hegel, escasas en las obras precedentes de Gioberti, son continuas e incesantes en las obras postumas, como si Gioberti sintiera la necesidad de diferenciar a cada paso su pensamiento de una doctrina afín y poderosamente sugestiva. Por otro lado, no es menos cierto que los fundamentos del pensamiento de Gioberti, expuestos en la *Introducción,* se mantienen firmes en sus obras postumas, y que aun en éstas se rechaza todo aspecto panteísta, atribuyendo un significado fundamental y central al concepto de creación. Todo lo que se puede decir a primera vista a este propósito, es que Gioberti ha procurado expresar en la *Protologí'a* sus pensamientos fundamentales en un nuevo lenguaje, teniendo en cuenta, siempre que era posible, las afirmaciones fundamentales del hegelianismo.

El primer punto de la exposición del pensamiento de Gioberti en una nueva forma discursiva es el concepto de *pensamiento inmanente,* que es una nueva versión del de intuición. 'El Ente intuido en el estado inmanente del pensamiento -dice Gioberti (*Prot.*, I, p. 173)– es perfectamente objetivo. La inmanencia del pensamiento consiste precisamente en que excluye cualquier propiedad subjetiva en el objeto contemplado y transfiere al pensamiento mismo la inmanencia (no digo la eternidad) del mismo objeto, y excluye en él la sucesión temporal." Las características del pensamiento inmanente las recapitula así Gioberti: "1.º, el Ente inteligible crea el pensamiento humano por una acción inmanente y lo crea dándosele a conocer; 2.º, esta creación es continua en cuento al pensamiento; 3.º, el Ente no está dentro ni fuera del espíritu, sino que lo llena con su inmensidad, tanto que se debe decir que el pensamiento inmanente está en el ser inteligible" (*Ib.*, p. 175). Gioberti afirma así el carácter puramente pasivo del pensamiento inmanente, en el cual no hay reacción por parte del hombre a la acción del objeto inteligible; y lo distingue, en todos los aspectos de la reflexión, que es, en cambio, una operación libre del hombre, tiene lugar en el tiempo y tiene necesidad de la palabra (esto es, del elemento sensible) para su misma posibilidad. Pero es evidente que el pensamiento inmanente, como creación que Dios hace del espíritu humano

en el acto de manifestársele, no es idéntico al mismo Ente inteligible, o sea, a Dios; y Gioberti afirma explícitamente que en haber afirmado esta identidad consiste el error de Schelling, de Hegel y de otros filósofos alemanes (*Ib.*, p. 174).

La creación-revelación es, pues, lo que distingue el pensamiento inmanente de Gioberti de la Idea hegeliana. En la Idea hegeliana, el ser es pensamiento; en el pensamiento inmanente giobertiano, el ser *crea* el pensamiento y lo crea revelándosele como ser. Desde el mismo punto de vista vuelve a ser expresada por Gioberti la relación infinito-finito. La síntesis de lo infinito con lo finito es una síntesis de creación, no de continencia o de identidad. "Lo infinito no está limitado por lo finito, aunque sea sustancialmente distinto, porque éste fue creado por aquél" (*Ib.*, I, p. 406). La infinitud de Dios consiste en la unidad y en la plenitud del acto creador. "Lo infinito de Hegel, siendo indeterminado y consistiendo en una mera potencia destituida de verdadera fuerza creadora, no puede ser un acto y, por tanto, no es un infinito intensivo, como es el verdadero infinito. Lo que nos da idea del infinito determinado y personal es el acto infinito; ahora bien, el acto infinito es la creación sustancial" (*Ib.*, I, p. 437).

Al concepto del infinito poder creador va unido el de *cronotopo*, esto es, del espacio y del tiempo puros, intuidos en el acto del pensamiento inmanente. El cronotopo es infinito como Dios mismo; pero la imaginación lo circunscribe necesariamente, ya que no puede representar más que un lugar o un tiempo particular, un centro, una época, etc., es decir, no puede representárselo mas que en lo existente (*Ib.*, p. 453-454). El cronotopo es Dios mismo; pero es Dios como idea *ad extra,* como posibilidad infinita, no como sustancia. Es la misma posibilidad infinita de la creación; por esto no es de naturaleza subjetiva y humana, sino objetiva y divina (*Ib.*, p. 52.6-527). Como posibilidad de la creación, el cronotopo reside en el pensamiento divino, en la *mentalidad pura,* y es, por tanto, lo eterno en cuanto condición del tiempo. Una vez mas Gioberti contrapone a la relación de identidad, establecida por los panteístas entre lo eterno y el tiempo, una relación de derivación y subordinación, hecha inteligible por el acto creador (*Ib.*, p. 545).

Establecido el punto crucial de la distinción entre su propia doctrina y el idealismo absoluto, Gioberti puede reconocer la exigencia y la validez de una *dialéctica* que exprese los dos momentos del ciclo creador (el Ente crea lo existente, lo existente retorna al Ente). Pero se trata de una dialéctica de lo finito, de lo existente, del mundo creado como tal; y los términos que la expresan están tomados, significativamente, del platonismo. El primer momento de la dialéctica es la *mímesis* o imitación: el aspecto por el cual el mundo se aleja de Dios, aunque imitando imperfectamente su naturaleza, y por el cual es multiplicidad, cambio, lucha, temporalidad, contingencia, sensibilidad. El segundo momento, correspondiente al segundo ciclo creador, es la *metexis* o participación, por la cual el mundo retorna, en virtud del hombre, a Dios y recupera su unidad, su armonía y su paz, en una palabra, su plena inteligibilidad. La *metexis* representa el ciclo de la palingenesia, que tiene por objeto final el reino de Dios. La dialéctica de mimesis y metexis permite a Gioberti reproducir la división hegeliana de los tres mundos: lógica, naturaleza y espíritu. "Tres mundos: presensible,

sensible, suprasensible. El primero es la metexis inicial y virtual; el segundo es la mimesis; el tercero es la metexis final y actual. La mimesis es la tendencia de la metexis inicial hacia la final. Los dos mundos de la metexis están fuera del tiempo. El mundo presensible es el género abstracto; lo ultrasensible es el género concreto y plenamente individualizado" (*Prot.*, II, p. 107). Por sugestión y a imitación de Hegel, Gioberti se vale de los conceptos dialécticos de mimesis y metexis para la solución, muchas veces arbitraria o verbal, de los más diversos problemas. Así, por ejemplo, la civilización es "el progreso metéxico del espíritu humano", mientras el retroceso corresponde a la mimesis (*Ib.*, II, p. 273-275); el cuerpo es la mimesis y el alma la metexis; la mujer es la mimesis y el varón es la metexis (*Ib.*, p. 319); la generación es un acto de metexis, el movimiento es propio de la masculinidad y la quietud de la femineidad (*Ib.*, p. 396-397). Las mismas razas humanas están jerárquicamente ordenadas según el mismo principio (*Ib.*,p. 557 sig.), lo cual lleva a Gioberti a lanzar la condenación de la raza negra por el siguiente motivo (*Ib.*,p. 221): "Lo negro es privación de la luz, mímesis de la inteligibilidad. La estirpe negra es la más degenerada de las tres razas humanas y la menos inteligible e inteligente, la menos apta para la civilización." Motivos análogos y opuestos le llevan a exaltar la raza blanca, y entre ella, sobre todo, la llamada "estirpe de los pelasgos", esto es, la italiana. La tendencia, ya manifiesta en las primeras obras de Gioberti, a crear mitologías y a aportar justificaciones seudofilosóficas de las más dispares nociones y prejuicios, ha encontrado un poderoso aliciente en el ejemplo de Hegel.

Por lo que se refiere a la *palingenesia,* o sea, el retorno final y perfecto de la existencia al Ente, Gioberti afirma de nuevo en cierta manera la distancia que separa el mundo de Dios; pero aquí su diferenciación del panteísmo está, en verdad, pendiente de un hilo. Afirma que la deificación del mundo, aun siendo el fin último y absoluto del segundo ciclo, no puede nunca ser conseguida en el tiempo; pero reconoce al mismo tiempo que "Dios, encerrando en su infinitud actual la infinitud potencial del mundo, ve tal infinitud actualizada, y por esto cabe decir que, respecto a él, el mundo es Dios y que, por tanto, Dios no ve en el mundo otra cosa que a sí mismo" (*Prot.*, II, p. 665). En otras palabras, el panteísmo, falso con respecto al hombre, es verdadero desde el punto de vista de Dios. En el segundo ciclo, el hombre procede como un *Dios inferior* que imita al Dios supremo. "Los panteístas egoístas (Fichte) son mas razonables que los naturalistas, porque, en efecto, el hombre es Dios; pero un Dios creado. Dios es creador e increado; el hombre es creado y creador. Dios es infinito actualmente; el hombre, potencialmente" (*Ib.*, p. 670). Aquí, los rasgos neoplatónicos de la doctrina de Gioberti están todavía más acentuados; las frases mismas son de Escoto Eriúgena. Con todo, un punto continúa separando la doctrina de Gioberti de la de Hegel, también dominada por la doctrina neoplatónica: la contingencia del mundo respecto a Dios, contra la necesidad, afirmada por Hegel, de la manifestación de Dios en el mundo. Si se prescinde de este punto, que llega a Gioberti por la inspiración católica de su pensamiento, las dos doctrinas se aproximan hasta coincidir. En efecto, Gioberti entona un himno a la conciencia y al pensamiento que parece salido de la pluma de Hegel. "Toda realidad es conciencia o inicial y potencial o actual y

completa. La realidad, efectivamente, no es tal si no se posee a sí misma, si no se refleja en sí, si no es idèntica consigo misma. Esta mismidad y reflexión intrínseca es la conciencia. Por tanto, conciencia y realidad son sinónimos. Dios y el universo son, asimismo, conciencia; una, infinita actualmente, y la otra, potencialmente. Fuera de la conciencia no hay nada, ni nada puede existir. Existencia, pensamiento, conciencia, todo es uno. Los diversos grados, estados y procesos de la realidad no son sino los de la conciencia. Y la conciencia es el alma: por tanto, el alma lo es todo. Este *psicologismo trascendente* es el verdadero ontologismo. La intuición de esta verdad es la parte peregrina y profunda del sistema de Fichte. El resto es antropomorfismo" (*Ib.*,II, p. 725-726).

Sin embargo, el carácter contingente y libre de la creación reveladora le permite a Gioberti justificar también la otra revelación, la histórica, y profesarse católico. La *Filosofía de la revelación* pone explícitamente una al lado de la otra, la revelación creadora de la intuición y la revelación histórica. "Dos revelaciones: una racional, inmanente, universal, natural, inmediata, interna, potencial, que reside en la intuición; la otra positiva, transitoria, particicular, sobrenatural, mediata, externa, actual, que consiste en la enseñanza interior y sobrenatural, hecha por Dios a ciertos hombres y comunicada por ellos exteriormente a los demás... La revelación inmanente es idéntica a la creación de la mentalidad pura, en cuanto que crear una mente y revelarle lo creado y el creador y el acto creante es una misma cosa" *(FU. della riv.*, p. 54-55). Este concepto de la revelación emparenta la doctrina de Gioberti, por un lado, con el espiritualismo ecléctico francés y Maine de Biran; por otro, con el idealismo romántico alemán. Viene a aportar el punto de convergencia y de unificación de todo el pensamiento romántico del siglo XIX, que tiende, de un modo u otro, a reducir lo finito a lo infinito, el hombre a Dios, y se esfuerza por distinguir o identificar, según las diversas corrientes, estos dos términos.

625. GIOBERTI: LAS DOCTRINAS POLÍTICAS

Las primeras obras filosóficas de Gioberti, *La teoría de lo sobrenatural* y la *Introducción,* contienen ya los principios políticos que Gioberti debía exponer ampliamente en el *Primado.* La primacía de los italianos es deducida por Gioberti de su fórmula ideal: "el Ente crea lo existente". Aplicada a la sociedad humana, esta fórmula significa: "la religión crea la moralidad y la civilización del género humano." Ahora bien, puesto que el cristianismo es la única religión que mantiene y conserva íntegra la revelación divina y puesto que la Iglesia Católica es la única depositaria e intérprete de la revelación cristiana, Gioberti ve en el catolicismo toda la civilización del género humano, y en la historia del catolicismo la historia de la humanidad como tal. Pero el catolicismo tiene su centro en Italia, donde reside su cabeza; la historia de Italia está así más estrechamente unida que la de cualquier otro país con la historia del catolicismo y, por tanto, de la civilización universal. Gioberti ve los comienzos de una historia católica ya en la civilización de la Magna Grecia, es decir, en aquella "estirpe de los pelasgos", que él, como Vico, considera la primera depositaria de la

sabiduría itálica. En los demás países de Europa, el principio de la libertad de investigación, afirmado por Descartes y Lutero, ha roto la unidad de la tradición universal y constituye una amenaza de anarquía y de guerra. Por ello es de interés para toda la civilización volver a su tradición católica; y este retorno no puede ser más que un retorno a Italia, que es el centro de aquella tradición. Italia debe, pues, recobrar su misión hierática y civilizadora, conciliar la tradición y el progreso, unificar el elemento laico y el elemento sacerdotal, que aparecen divididos y en oposición. Tal es el objetivo que Gioberti señala al resurgimiento italiano, que él, por tanto, considera una exigencia de la civilización universal, que debe volver a encontrar en la tradición auténtica de la humanidad los elementos de su vida y de su progreso. De estos conceptos, Gioberti sacaba también su programa político concreto: el de una federación de estados italianos, que tuviera como jefe suyo al Papa, y como instrumento secular la fuerza militar del reino de Cerdeña.

Es inútil detenerse a mostrar el carácter utópico y arbitrario de estas elucubraciones, que se presentaban a la mente de Gioberti como filosóficamente apodícticas y políticamente realistas. Los entusiasmos que suscitó y, mas aún, la función histórica ejercida por el *Primado* en los años del resurgimiento eran debidos a la tesis genérica de la obra, la cual presentaba por vez primera el problema del resurgimiento italiano no ya en términos de insurrección o de violenta ruptura con la tradición religiosa y política, sino precisamente en términos de esta tradición, y hacía aparecer la solución del mismo como algo no perjudicial a los intereses espirituales y políticos de los individuos y de los estados italianos.

Fracasada en 1848-49 la política de neogüelfismo, Gioberti publicó en 1851 la *Renovación política de Italia*, que, dejando en pie el andamiaje filosófico de la obra precedente, modificaba sustancialmente su orientación política. Mientras en el *Primado* dirigía su llamada a los estados y a las clases dirigentes, en la *Renovación* se dirige al pueblo y se hace propulsor de una renovación democrática de la vida italiana y de la de Europa en general. La soberanía debe extenderse hasta identificarse con todo el pueblo, y esto exige la instrucción de las clases populares y su elevación económica. Contrario al principio comunista de la abolición de la propiedad, Gioberti afirma el carácter y la finalidad social y moral de la misma; y reconoce la necesidad de que el Estado intervenga en la transmisión y distribución de la riqueza de manera que favorezca el bienestar del género humano. Gioberti veía la renovación italiana en el marco de la renovación europea y afirmaba la espiritualidad del movimiento histórico, a través del cual una nación puede reconocerse y afirmarse como realidad. Reconocida la imposibilidad de someter el Papado a la exigencia de la unificación nacional, Gioberti creía que el Piamonte era el Estado italiano que debía asumir el trabajo de llevarla a término.

Simultáneamente, en los apuntes que han quedado inéditos, Gioberti propugnaba una *reforma católica*, que hubiera debido conducir de nuevo el catolicismo a la pureza de la revelación primitiva, llevando en cierta manera la tradición externa a la interna, la palabra revelada a la pronunciada directamente por Dios en el espíritu del hombre. Gioberti nabla en su *Reforma católica* de una *poligonía* del catolicismo, esto es, de una

refracción de la palabra revelada en la singularidad de los individuos, aun manteniéndose en su totalidad (que es la Iglesia) armónica y una, de la misma manera que es uno el polígono, aunque tenga infinitos lados *(Ref. cat.*, ed. Balsamo Crivelli, p. 147-148). "Se dirá -añade Gioberti- que el Papa, los obispos, etc., no entienden el catolicismo a mi manera. Los que me hacen esta objeción no me comprenden; respondo que si lo entendiesen a mi manera, yo no tendría razón, sino que estaría equivocado. Ellos, en efecto, como hombres que son, pertenecen a un lado más o menos alto del polígono y no pueden abarcarlo todo. Nadie lo abarca todo, excepto Dios. Pero, a medida que los grados se elevan, el que se coloca en ellos abarca un mayor número de lados."

Esta poligonía o multilateralidad del catolicismo no anula, sin embargo, su elemento objetivo, inmutable y permanente. Los dogmas católicos son inmutables, pero sólo como potencialidad, esto es, como capacidad de promover el progreso de la tradición histórica. "Los dogmas católicos son inmutables, pero sólo potenciales; más aún, no pueden cambiar, porque son potencias. En las fuerzas creadas, la potencia es la única cosa inmutable; el acto varía continuamente mientras esta en el tiempo" (*Ib.*, *p.* 32). La reforma católica debe precisamente consistir en sustraer a la Iglesia de su rigidez medieval y hacer de ella una civilización, esto es, una fuerza propulsora del progreso civil (*Ib.*, p. 37). De manera que la defensa de la tradición, de la cual Gioberti había partido en sus primeros intentos filosóficos, se convierte, por último, en defensa del progreso, que llega a identificarse con ella. "De que la idea católica pase del que habla al que oye mediante la tradición, y este paso consista en que el oyente, excitado por la palabra, engendra esta idea, se sigue que la idea debe variar más o menos según los tiempos, los lugares, los individuos. Y, así como el espíritu humano va progresando según la línea sucesiva del tiempo, se sigue de ahí que la idea, al ser transmitida, se amplía, y que, generalmente hablando, siendo el oyente una generación más joven, recibe la idea más ampliada. Por tanto, la tradición es progresiva" (*Ib.*, p. 56).

Estas conclusiones de Gioberti explican las afinidades fundamentales que se ocultan tras los ásperos contrastes y las acerbas polémicas de esta época, entre panteísmo y trascendentismo, progreso y tradición. El concepto romántico de una infinita revelación que domina la realidad y la historia y constituye su valor, es la base de estos contrastes. Para él, la única realidad es lo Infinito, lo Absoluto, la Idea, Dios, manifestándose y revelándose infinitamente en la historia. El concepto del progreso es uno de los corolarios de semejante doctrina fundamental y uno de los signos con los que se reconoce el parentesco o la afinidad de los pensadores en polémica.

626. MAZZINI

Las concepciones de Rosmini y Gioberti están dominadas por la idea de tradición; el pensamiento de Mazzini está dominado por la idea de progreso. Pero la aparente antítesis de las dos concepciones y la áspera polémica que sobre ellas se enciende no consiguen ocultar su identidad de inspiración: el progreso mismo es la tradición ininterrumpida del género humano, así como la tradición no es más que su incesante progreso.

José Mazzini (Genova, 22 junio 1805 - Pisa, 10 marzo 1872) fue el profeta y el apóstol de la unidad del pueblo italiano, unidad que entendió dentro del marco de la cooperación y de la armonía entre todos los pueblos del mundo. El más próximo y directo inspirador de Mazzini fue Lamennais, del que en 1839 trazaba un perfil entusiasta *(Scritti,* ed. nac., 17.°, p. 345). El mérito de Lamennais, según Mazzini, consiste en haber reconocido y haber vuelto a poner de actualidad en filosofía el valor de la tradición. "El restituyó sus derechos a la tradición, sin la cual no existe filosofía; infundió a la misma filosofía un hálito de vida nueva, poniéndola en contacto con el movimiento social del cual tendía a separarse cada vez más. Extraviado entonces por fuertes tendencias políticas, Lamennais no entendía él mismo la extensión y las consecuencias de los principios por él enunciados y miraba la tradición de una manera estrecha y arbitraria; pero reanudaba el camino, y esto basta para que se deba dar valor filosófico a su obra" (*Ib.*, p. 365-366). El factor que corrige lo que la tradición tiene de angosto e inmóvil y que la renueva y lleva adelante es, según Mazzini, la conciencia individual. 'Los dos únicos criterios que poseemos para alcanzar la verdad son la *conciencia* y la *tradición.* La manifestación de la Verdad, por ser progresiva, exige que los dos medios que tenemos para descubrirla deban transformarse y perfeccionarse continuamente; pero no podemos suprimirlos sin condenarnos a tinieblas eternas: tampoco podemos suprimir uno de ellos o someterlo al otro, sin desmembrar irremediablemente nuestro poder. La individualidad, la conciencia, si se ejercita sola, conduce a la anarquía; la sociedad, la tradición, donde no sea interpretada e impulsada hacia los caminos del futuro por la intuición de la conciencia, engendra el despotismo y la inmovilidad. La verdad está en el punto de intersección de los dos elementos" *(Condizioni e avvenire dell'Europa,* 1872, ed. nac., vol. 46.°, p. 225-226). Conciencia y tradición constituyen, pues, para Mazzini, en su síntesis, la "manifestación de la Verdad", esto es, la *revelación de la verdad* en el curso de la historia humana. Esta revelación es la que Mazzini llama también, con frase famosa de Lessing, la "educación progresiva de la humanidad" *(Doveri dell'uomo,* 1841-60, ed. nac., 69.°, p. 88) y que considera como *ley fundamental* de la humanidad, aquella ley por la cual la humanidad es la misma manifestación de Dios. "Dios se encarna sucesivamente en la humanidad. La ley de Dios es una, como Dios es uno; pero nosotros la descubrimos artículo por artículo, línea por línea, cuanto más se acumula la experiencia educadora de las generaciones precedentes, cuanto más crece en amplitud y en intensidad la asociación entre las razas, entre los pueblos, entre los individuos" (*Ib.*, p. 43). La humanidad es "el único intérprete de la ley de Dios sobre la tierra" (*Ib.*, p. 46). Su progreso es la revelación misma de Dios. "Dios es Dios y la humanidad es su profeta" *(Scritti, ed. ed ined.,* XIV, p. 92). Por esto, el concepto más alto a que el hombre pueda elevarse es el de la humanidad y el del progreso, que es su ley. A Dios mismo no puede elevarse el hombre por otro camino. Es inútil el intento de querer demostrar a Dios. "Dios existe porque nosotros existimos. Dios vive en nuestra conciencia, en la conciencia de la humanidad, en el universo que nos rodea" *(Deveri dell'uomo, Ib.,* p. 23). El concepto romántico de la infinita revelación progresiva domina la concepción de Mazzini, como dominaba al positivismo y a Dueña parte de la filosofía del siglo XIX.

De aquel concepto, Mazzini deducía todos sus corolarios morales y políticos. La tradición, el progreso y la asociación son para él tres cosas sagradas. "Yo creo en la inmensa voz de Dios que los siglos me envían a través de la tradición universal de la humanidad, y ella me dice que la familia, la nación, la humanidad son las tres esferas dentro de las cuales el individuo humano debe trabajar para el fin común, para el perfeccionamiento moral de sí mismo y de los demás o, mejor, de sí mismo a través de los demás y para los demás" (*Ib.*, p. 142). Por la ley del progreso, cada individuo y cada pueblo tiene una *misión,* de la cual recibe significado y valor su vida. Y, puesto que la vida es misión, el *deber* es su ley suprema. A la afirmación de los derechos, propia de la Revolución francesa y de la filosofía del siglo XVIIÌ, Mazzini opone la afirmación del deber, que debe ser propia de la filosofía política y moral del XIX. El derecho es fe individual y el deber es fe común y colectiva; por tanto, positiva y operativa. El derecho promueve la rebelión del individuo para la defensa de sus intereses; no lo subordina a un fin más alto y no le nace capaz de sacrificio. Sólo un concepto moral y religioso, fundado sobre el deber de contribuir al progreso de la humanidad, es apto para renovar la sociedad humana, suscitando las energías de los pueblos y llevándolos a la libertad.

Estos principios debían situarle en oposición al materialismo marxista y a la Internacional obrera, fundada por inspiración suya. En su escrito de 1871, *A los obreros italianos*, Mazzini fija los rasgos salientes de aquel materialismo en tres puntos: negación de Dios, negación de la patria y negación de la propiedad individual. Con la negación de Dios, la ley de la humanidad y del progreso se convierte en una cosa inconcebible. "Suprimida la existencia de una primera Causa inteligente, queda suprimida la existencia de una ley moral suprema para todos los nombres y que constituye para todos una obligación; queda suprimida la posibilidad de una ley de progreso, un designio inteligente y regulador *de* la vida de la humanidad: progreso y moralidad que no son ya más que hechos transitorios, sin otra fuente que las tendencias, los impulsos del organismo de cada hombre, sin sanción fuera del arbitrio de cada uno, de los intereses mudables o de la fuerza" (*Scritti, ed. ed ined.*, XVII, p. 55). La negación de la patria significa, además, la negación "del punto de apoyo para la palanca con la cual podéis trabajar en pro de vosotros mismos y de la humanidad; y es como si os llamasen al trabajo negándoos toda división del trabajo mismo o cerrándoos la puerta de la fábrica (*Ib.*, p. 57). En fin, la negación de la propiedad individual significa la supresión de todo estímulo para la producción, fuera del que proviene de la necesidad de vivir. "La propiedad, cuando es consecuencia del trabajo, representa la actividad del cuerpo, del organismo, así como el pensamiento significa la del alma: es la señal visible de nuestra participación en la transformación del mundo material, como nuestras ideas, nuestros derechos de libertad e inviolabilidad de la conciencia son el signo de nuestra participación en las transformaciones del mundo moral" (*Ib.*, p. 59). ,En realidad, no se debe confundir el nacionalismo de la Europa feudal y dinástica con la nacionalidad, que es sólo "una actitud especial asegurada en la tradición de un pueblo, para cumplir mejor que otro un determinado oficio en el trabajo común" (*Nazionalismo e nazionalità*, 1871, *Scritti, ed. ed ined.*, XVII, p. 161). Asimismo, tampoco se debe

confundir el capitalismo, que es la plaga de la sociedad económica actual, con el principio de la propiedad, que es exigido por el mismo progreso del género humano. "Así como por medio de la religión, de la ciencia, de la libertad, el individuo está llamado a transformar, mejorar, dominar el mundo moral e intelectual, también está llamado a transformar, mejorar y dominar, por medio del trabajo material, el mundo físico. Y la propiedad *es el signo,* la representación del cumplimiento de aquella misión, de la cantidad de trabajo con la cual el individuo ha transformado, desarrollado y aumentado las fuerzas productivas de la naturaleza" *(Doveri dell'uomo,* ed. cit., p. 121). La conclusión es que no es necesario abolir la propiedad por el hecho de que hoy pertenezca a pocos, sino que es menester abrir el camino para que puedan adquirirla muchos y reducirla al principio que la hace legítima, haciendo que sólo el trabajo pueda producirla (*Ib.*, p. 123).

El pensamiento de Mazzini, expuesto ocasionalmente en proclamas, artículos, cartas (sólo en los *Deberes del hombre,* Mazzini resumió sintéticamente y de modo ordenado sus ideas), se ha ido formando acuciado por la necesidad de la acción, y está dirigido esencialmente a iluminar y dirigir su actividad de apóstol, de político y de agitador. El lema "Pensamiento y acción" expresa el carácter de su personalidad filosófica: personalidad religiosa, que en toda idea, aunque sea de carácter general y abstracto, descubre un resorte para la acción y la obligación de un testimonio activo. Pero la religiosidad de Mazzini no permanece anclada en una forma histórica de religión; apela a aquella tradición universal a que el romanticismo apelaba frecuentemente. Mazzini es profeta de una religiosidad laica, en la cual las ideas de humanidad y progreso han ocupado el lugar de los conceptos teológicos.

627. EPÍGONOS ITALIANOS DEL TRADICIONALISMO ESPIRITUALISTA

Galluppi, Rosmini y Gioberti abren una larga serie de escritores tradicionalistas y espiritualistas que dominan el clima filosófico italiano en la segunda mitad del siglo XIX. Estos escritores no aportan ninguna innovación al enunciado problemático de las tesis que ya habían sido presentadas por los pensadores franceses e italianos que acabamos de examinar. Pero dan a estas tesis un carácter angosto, provinciano y dogmático, al querer presentarlas como originales y hacerlas pasar como contenido auténtico de una pretendida tradición filosófica italiana. En la gris uniformidad de estos escritores de filosofía, ninguno de los cuales tiene verdadera personalidad filosófica, pueden ponerse de relieve los siguientes nombres:

Terencio Mamiani della Rovere (1799-1855) fue primero discípulo de Galluppi, cuyas tesis defendió en el escrito *Sobre la renovación de la filosofía antigua italiana* (1834). Presentaba su filosofía como la "tradicional de Italia, donde, a nuestro parecer, determinados principios de filosofía y de método han tenido siempre aquel crédito y aquella eficacia que les compete y responde perfectamente a la índole propia y constante de los ingenios italianos" (*Rinn.*, ed. 1836, p. 487). Así como Galluppi había partii) de la certeza primitiva del *yo* y *del fuera de mí,* también Mamiani en

esta obra distingue la certeza inmediata del sentido íntimo y la certeza mediata de la realidad externa. De ahí pasa a demostrar, siguiendo las huellas de Galluppi, la sustancialidad del yo y de la realidad (detrás de sus fenómenos) y la existencia de Dios. Después del *Examen critico* hecho por Rosmini de la obra de Mamiani, y la respuesta de este último *(Seis cartas al abate Antonio Rosmini,* 1838), así como después de la publicación de la *Teoría de lo sobrenatural* y de la *Introducción* de Gioberti, el pensamiento de Mamiani se orientó hacia el ontologismo; y en 1841 publicó el escrito *Sobre la ontologia y el método y,* a continuación, los *Diálogos de la ciencia primera* (1846) y las *Confesiones de un metafísico* (1865), los cuales resumen, en último extremo, su pensamiento, Mamiani admite una intuición originaria de lo Absoluto (en el sentido de Gioberti) y hace de la idea de lo Absoluto el fundamento del conocimiento humano, así como de la realidad física y de la historia. Por lo que se refiere a esta última, Mamiani admite un progreso infinito y universal que se hace necesario y garantiza por la misma bondad divina, ya que Dios, queriendo comunicar a la criatura finita el mayor bien posible, no podía hacerlo de otra manera que mediante un desarrollo indefinido del ser limitado y una extensión sin fin de su perfección. Mamiani insiste en la "unidad orgánica" de la humanidad, unidad por la cual camina como un solo hombre hacia la infrustrable perfección. Las ideas del romanticismo filosófico han adquirido aquí la forma de un optimismo trivial.

Discípulo de Mamiani fue Luis Ferri (1826-1895), que concedió a las doctrinas de su maestro un lugar amplísimo en su *Ensayo sobre la historia de la filosofía en Italia en el siglo XIX,* publicado en París en 1869. En este estudio Ferri, que había vivido largo tiempo en Francia, abandona la tesis tan querida de su maestro y de muchos escritores italianos, de una filosofía italiana autóctona, y pone de manifiesto las conexiones que unen a la filosofía italiana de aquel tiempo con la filosofía europea. El título de la revista fundada en 1870 por Mamiani y dirigida por el hasta su muerte, "Filosofía de las Escuelas Italianas" (esto es, de las antiguas escuelas itálicas), fue cambiado por Ferri en 1885 por el de "Revista Italiana de Filosofía". En ensayos y estudios de naturaleza teorética, Ferri desarrolló, además, por su cuenta, una metafísica psicológica muy próxima a la de Maine de Biran.

Defensor de una conciliación de todos los aspectos del tradicionalismo espiritualista en el seno del tomismo fue Ángel Conti (1822-1905), autor de libros cuyos títulos son ya de por sí significativos: *La armonía de las cosas o antropología, cosmología, teología racional* (1888); *Lo bello en la verdad o estética* (1891); *La verdad en el orden u ontología y lógica* (1891); *Literatura y patria, religión y arte* (1892). Conti presentaba su filosofía como la misma "filosofía perenne y progresiva"; pero, en realidad, no hacía más que recoger los lugares comunes del eclecticismo contemporáneo, sin sospechar siquiera los problemas que en él se escondían.

Mayor sentido crítico de estos problemas se encuentra en Juan María Bertini (1818-1876). En su primer escrito, *Idea de una filosofía de la vida* (1852), Bertini sostiene una intuición intelectual del infinito, que es la misma intuición giobertina. Pero la relación entre infinito y finito (cuya realidad aceptaba, como Gioberti) llevó a Bertini del "teísmo místico",

sostenido en la mencionada obra, a un "teísmo filosófico", en el cual el carácter religioso y tradicionalista de su primera doctrina disminuye *(La cuestión religiosa*, diálogos, 1862; *Historia crítica de las pruebas metafísicas de una realidad suprasensible,* 1865-66, y otros ensayos menores). El teísmo místico de la *Filosofía de la vida* es un teísmo tradicionalista que se apoya en la revelación, ya sea para explicar la relación entre lo infinito y lo finito mediante la creación, o para entender la vida divina como relación entre las personas divinas. En escritos ulteriores, Bertini llega a la conclusión de que el teísmo místico es insostenible, ya que para él "toda la esencia y la vida divina consiste en el conocimiento y en el amor que Dios tiene de sí mismo", esto es, en un conocimiento y en un amor carentes de objeto y, por tanto, inconcebibles *(Scritti filosofici,* ed. Sciacca, p. 166). No queda entonces más que el teísmo filosófico, esto es, el teísmo que admite que el infinito se concreta y vive "en una multitud de entes o monadas en la cual predomina una mónada infinita, es decir, que abarca en su inteligencia esta infinita pluralidad". En otras palabras, del espiritualismo tradicionalista, Bertini ha pasado a un espiritualismo monadologico, que encuentra eco en numerosas formas del espiritualismo contemporáneo italiano y extranjero.

628. EL TRADICIONALISMO ESPIRITUALISTA EN INGLATERRA

El principio romántico de lo Infinito (Absoluto, Idea, Dios), que se revela progresivamente en la naturaleza y en la historia, tiene también en Inglaterra algunos representantes característicos. En la misma persona del más eminente entre ellos, Jacobo Martineau (21 abril 1805-11 enero 1900), se verifica el paso (característico de la filosofía francesa c italiana del mismo período) de un empirismo fundado en la concepción externa a un espiritualismo fundado en la reflexión interna o conciencia, considerada como manifestación directa de Dios. Martineau fue, en efecto, primero, defensor del empirismo asociacionista y pasó luego a defender un espiritualismo tradicionalista, que es, en sustancia, afín a la filosofía contemporánea del continente. Significativamente dedicó uno de sus escritos más notables a *La sede de la autoridad en la religión (* 1890), en el cual la autoridad es concebida como fuerza no externa, sino interna, íntima a la conciencia y connatural a ella. Los otros escritos de Martineau son los siguientes: *La racionalidad de la investigación religiosa* (1836); *Intentos de vida cristiana* (2 vol., 1843-47); *Misceláneas* (1852); *Estudios sobre el cristianismo* (1858); *Ensayos (2* vol., 1868); *La religión, contaminada por el materialismo moderno (* 1874); *El materialismo moderno y su posición frente a la teología* (1876); *Examen de los sustitutivos ideales de Dios* (1879); *La relación entre la ética y la religión (* 1881) ; *Horas de meditación sobre las cosas sagradas (2* vol., 1876); *Estudio sobre Spinoza* (1882); *Tiposde teoría ética (2* vol., 1882); *Estudio sobre la religión (2* vol., 1888); *Ensayos, recensiones y discursos* (4 vol., 1890-91); *La fe como principio, el abandono como plenitud de la vida espiritual* (1879); y *Deberes nacionales y otros sermones (* 1903).

Por el carácter eminentemente religioso de su vida y de su obra y por el planteamiento general de su filosofía, Martineau puede ser llamado el Rosmini inglés. Como Rosmini, Martineau cree que la validez del conocimiento consiste en su objetividad, y que tal objetividad lleva, en

último análisis, al pensamiento mismo, no a una realidad natural, sino a Dios. El acto del conocimiento es siempre un acto de juicio; pero es un acto de juicio en el cual está implícita la relación del pensamiento con la realidad. La realidad misma debe ser, pues, accesible al pensamiento, y esta accesibilidad es un presupuesto originario de todo conocimiento. La fe en un mundo real, que encuentra su expresión en el mundo del pensamiento, no se puede explicar psicológicamente; conserva su pura validez de fe y, como tal, es un presupuesto de toda filosofía. Como Rosmini, y como todo el tradicionalismo espiritualista del siglo XIX, Martineau cree que la naturaleza y la historia son la revelación progresiva de Dios. El mundo natural es, en efecto, el mundo de la causalidad; una causalidad que actúa en el sentido de una perfección creciente, determinando el tránsito del caos a un cosmos bien ordenado. Pero la única noción que el hombre posee sobre la causalidad es la que se deriva del ejercicio de su actividad voluntaria, de manera que toda fuerza que actúa en el mundo no puede ser representada más que como un querer; y un querer que mueve el mundo hacia el orden y la perfección no puede ser más que el querer de Dios. "Y así —dice Martineau (*The seat of Authority in Religion*, 5.ª, ed., 1905, p. 29)—, la última y más refinada generalización de la ciencia justifica la fe sublime de que la única fuerza del universo fenoménico es el entendimiento y la voluntad de Dios, que eternamente se cambia a sí mismo en el orden cósmico y asume las fases de las fuerzas naturales como *modos de manifestación* y *vías de progreso* hacia los fines de la belleza y del bien." Si la autoridad de Dios se manifiesta en la naturaleza (pero siempre por medio de la conciencia) como fuerza, se manifiesta directamente a la conciencia en el deber moral. "El sentido de autoridad que domina nuestra naturaleza moral y la modera con una reverencia silenciosa nos coloca bajo algo que está *por encima* de nosotros, que afirma sus derechos sobre nuestra personalidad, la subyuga y se mantiene al lado de sus problemas con su presencia trascendente (*Ib.*, p. 79). Dios no está, pues, fuera de la naturaleza y del hombre, aun cuando los trascienda infinitamente. El actúa en la historia humana y determina su progreso. Es Dios quien inspira al hombre los ideales que realiza o intenta realizar en la historia. La historia es la educación progresiva del género humano, en cuanto es una civilización progresiva que tiene sus corifeos y sus pesos muertos; y las naciones que son capaces de dar impulso al progreso son las que han sido hechas depositarias de la confianza divina (*Ib.*, p. 125).

El progreso de la historia consiste, según Martineau, en su progresiva moralización. En la historia vence siempre el más fuerte, pero no el más fuerte físicamente (de lo contrario, la tierra sería dominada por el elefante o el búfalo, y no por el hombre), sino el más fuerte moralmente; de manera que se debe afirmar que, en todos los negocios humanos, la forma más baja de carácter es más débil que la forma inmediatamente superior (*A Study of Rel.*, II, 2.ª ed., 1900, p. 112). Esta fe en el progreso es reivindicada por Martineau para el cristianismo, y especialmente para el cristianismo paulino, que la ha extendido a todos los nombres y la ha hecho verdaderamente universal (*Types of Ethical Theory*, I, 3.ª ed., 1901, p. 496-97). Por esto exige el *teísmo*, que es el único fundamento posible de un gobierno divino del mundo. Y el teísmo implica la trascendencia. Martineau expresa la

característica lógica de la trascendencia diciendo que por ella Dios es esencia del universo, pero la esencia del universo *no* es Dios. La inmanencia, propia del panteísmo, afirma, en cambio, ambas proposiciones: Dios es la esencia del universo y la esencia del universo es Dios (*Ib.*, p. 22). Pero únicamente la trascendencia hace posible concebir a Dios como dotado de aquellos atributos morales que hacen de El una persona y, por tanto, garantía del orden y del progreso moral del universo.

Un punto de vista análogo al de Martineau es sometido y defendido por un grupo numeroso de pensadores y teólogos ingleses: Carlos Upton (muerto en 1920); Guillermo Benjamín Carpenter (1813-1885); Roberto Flint (1838-1910); Alejandro Campbell Fraser (1819-1914). Entre ellos debe recordarse especialmente al famoso orientalista Max Müller (1823-1900), que en 1881 empezó la colección de los "Sacred Books of the East", en la cual aparecieron las traducciones de todos los libros sagrados de Oriente. Max Müller definía la religión como "la percepción de lo Infinito". Distinguía en su desarrollo histórico tres estadios: el físico, el antropológico y el teosòfico (o psicológico); y explicaba el carácter sagrado atribuido a ciertos objetos (como las montañas, los cielos, el crepúsculo, etc.) por la presencia en ellos de algo que no se deja aprehender plenamente por la percepción sensible, que es percepción de lo finito (*Origen y desarrollo de la religión,* 1878; *Ciencia del pensamiento,* 1887; *Religión natural,* 1889; *Religión física,* 1890; *Religión antropológica,* 1891; *Teosofía o religión psicológica,* 1892).

El gran movimiento romántico de retorno a la tradición, que había encontrado en el idealismo absoluto alemán su primera y más alta manifestación especulativa, ha polarizado, en los decenios que van de 1830 a 1890, la filosofía europea alrededor del principio de la autorrevelación progresiva de lo infinito. Las reacciones y respuestas que este principio suscitó fueron, al principio, sólo anuncios y vislumbres, pero después manifestaciones cada vez más complejas y consistentes de la filosofía contemporánea. Pero simultáneamente al espiritualismo tradicionalista, en polémica con él, pero, a pesar de ello, ligado a él por idénticas exigencias y estructuras, se desarrollaba otro gran movimiento romántico: el positivismo.

BIBLIOGRAFÍA

§ 614. Sobre este período de la fil. francesa: Ch. Adam, *La phil. en France* (première moitié du XIX^e^ siede), París, 1894; E. Faguet, *Politiques et Moralistes au XIX^e^ siede, 3* vols., París, 1898-1900. Autores diversos: *La tradition philosophique et la Pensée française*, París, 1922.

Sobre De Bonald: A. Falchi, *Le moderne dottrine teocraticbe,* Turín, 1908; H. Moulinié, *De B.*, París, 1916.

Sobre De Maistre: F. Paulhan, *J. de M. et sa phil.*, París, 1893; Falchi, obra cit.; E. Dermengheen, *J. de M. mystique*, París, 1923; A. Omodeo, *La culture francese nell'età della Restaurazione,* Milán, 1946.

Sobre Lamennais: Ch. Boutard, *L., sa vie et ses doctrines, 2* vols., París, 1905-1908; C. Marechal, *La métaph. sociale de L.*, en "Ann, de phil. chrét.", 1906; *L., La dispute de l'Essai sur l'indifférence*, París, 1925; V. Giraud, *La vie tragique de L.*, París, 1933; P. Treves, *L.*, Milán, 1934; R. Remond, *L. et ¡a démocratie*, París, 1948.

§ 615. Sobre la ideología: F. Picavet, *Les Idéologues*, París, 1891; Capone-Braga, *Le fil. francese e italiana del Settecento,* Arezzo, 1920, 3.ª ed., 1947, y las obras cit. en el § precedente.

§ 616. Sobre Cousin: J. Simon, *V. C.*, París, 1887, 4.ª ed., 1910; Barthélemy Saint-Hilaire, *V. C*, 3 vols., París, 1885.

§ 617. La edición nacional de las obras de Maine de Biran comprende hasta ahora 12 volúmenes: *Oeuvres de M. de B., acompagnées de notes et d'appendices,* París, 1920-39, y deberá comprender otros dos. Véase, además: *Journal intime,* ed. La Vallette-Monbrun, 2 vols., París, 1927-31. Es importante la edición precedente de las obras fundamentales: *Oeuvres medites,* ed. Naville, 3 vols., París, 1859.

§ 618. Sobre Maine de Biran: Delbos, *M. de B. et son oeuvre philosophique,* París, 1931; G. Le Roy, *L'expérience de l'effort et de la grace chez M. de B.*, París, 1937; R. Varcourt, *La théorie de la connaissance chez M. de B.*, París, 1944; M. Ghio, *Biran e U Birantismo,* Turín, 1947 (litografiado, publicación del Instituto de Fil. de la Universidad). En esta última obra, bibliografía completa.

§ 619. Una rica bibliografía de Galluppi en Rocchi, *P. C. storico della fil.*, Palermo, 1934: Gentile, *Storia della fil. ital. dal Genovesi al G.*, II, Florencia, 1930; Vigorita, *Genovesi, G. Spaventa,* Nápoles, 1938 (con bibliografia); G. de Napoli, *La filosofia di P. G.*, Padua, 1947 (con bibliografia).

§ 620. De los escritos de Rosmini, catàlogo completo en Caviglione, *Bibliografia delle opere di A. R.*, Turín, 1925. De las *Opere* está en curso de publicación la ed. nacional, preparada por el Inst. de Estudios Filosóficos. Han sido publicados: *Nuovo Saggio* (Orestano), 1934; *Scritti autobiografici inediti* (Castelli), 1934; *Psicologia* (Rossi), 1941; *Teosofia* (Gray), 1938-41; *Princ. della scienza morale* (Morando), 1941; *Rinnovamento della fil. ital.* (id.), 1941; *Logica* (Troilo), 1942.

De la *Fil. del dir.*, se cita en el texto la 2.ª ed., Intra, 1865; y de la *Fil. della pol.*, la edición de Milán, 1837.

Sobre la formación filosófica de Rosmini: G. Solari, *Rosmini inedito,* en "Riv. di Fil.", 1935, p. 97-145, y las anotaciones contenidas en este estudio, especialmente la "Rivista Rosminiana", 3.ª serie, 1923-29.

§ 621. Tommaseo, *A. R.*, 1855, ed. Curto, 1929; Gioberti, *Degli errori filosofici di A. R.*, 1841, 2.ª ed., 1843-44; Gentile, *R. e. Gioberti,* Pisa, 1898; Carabellese, *La teoria della percezione intellettiva in A. R.*, Bari, 1907; Palhories, R., París, 1908; Caviglione, *// R. vero: saggio d'interpretazione,* Vogherà, 1912; Capone-Braga, *Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee,* Milán, 1914; Galli, *Kant e R.*, Città di Castello, 1914; Chiavacci, *Il Valore morale nel R.*, Florencia, 1921; M. F. Sciacca, *La fil. morale di A. R.*, Roma, 1938; B. Brunello, *A. R.*, Milán, 1941; L. Bulferetti, *A. R. nella Restaurazione,* Florencia, 1942; P. Prini, *Introduzione alla metafisica di A. R.*, Milán, 1953; *Atti del Congresso Intemazionale di filosofia A. R.*, 2 vols., Florencia, 1957.

§ 622. Sobre la bibliografía giobertiana: A. Bruers, *Gioberti,* Roma, 1924.

De la edic. nacional de las *Opere,* bajo el cuidado del Inst. de Est. Fil., han salido los siguientes vols.: *Degli errori filosofici di A. R.* (Redaño), 1939; *Del Bello* (Castell), 1939; *Del Buono* (id.), 1939; *Primato* (Redaño), 1938-39; *Gesuita moderno* (M. F. Sciacca), 1940-42; *Introduzione allo studio della Fil.* (Caló), 1939-41, incompleta; *Prolegomeni al Primato* (Castelli), 1938; *Cours de Philosophie,* 1841-42 (Battistini e Calo). 1947.

Del *Rinnovamento,* edic. preparada por F. Nicolini, Bari, 1911-12.

Las citas del texto siguen, cuando no se refieren a la ed. nac., las siguientes ediciones: *Introduzione allo studio della fil.*, 4 vols., Capolago, 1845-46; *Considerazioni sulle dottrine religiose di V. Cousin,* en apéndice al vol. IV de la *Introduzione*, ed. cit.; *Della Fil. della Rivelazione*, ed. Massari, Turín-París, 1856; *Della Protologia,* ed. Massari, 2 vols., Turín-París, 1857; *Della Riforma cattolica e della libertà cattolica,* ed. Balsamo-Crivelli, Florencia, 1924.

Epistolario, ed. nac. bajo la dirección de G. Gentile y G. Balsamo-Crivelli, II vols., Florencia, 1927-37; *Pensieri di V. G., Miscellanee,* 2 vols., Turín, 1859-60; *Meditazioni filos. inedite di V. G.*, edic., Solmi, Florencia, 1909; *Teorica del sovrannaturale,* Venecia, 1850; *Teorica della mente umana,* ed. Solmi, Turín, 1910; *Apologià del gesuita moderno.* Bruselas-Livorno, 1848; *Discorso preliminare alla Teorica del sovrannaturale*, en *Teorica del sovrannaturale*, vol. I, Capolago y Turín, 1850; *Operette morali*. ed. Massari, 2 vols., *ibid.*, 1851.

§ 623. Sobre la interpretación idealista del pensamiento giobertiano: B. Spaventa, *La fil. di G.*, 1862, reeditada en *La fil. ital. nelle sue relazioni con la fil. europea,* ed. Gentile, Bari, 1908; *La fil. di G. I.*, Nápoles, 1863; Gentile, *Mazzini e Gioberti,* en "Annali della Scuola Normale di Pisa", XIII, 1898; */ profeti del Risorgimento italiano,* Florencia, 1923, G. Saitta, *// pensiero di V. G.*, Mesina, 1917; A. Anzilotti, *G.*, Florencia, 1922; S. Caramella, *La formazione della fil. giobertiana,* Genova, 1927.

Más conformes con la verdad histórica son las monografías de F. Palhories, *G.*, París, 1929; G. Bonafede, *V. G.*, Palermo, 1941 ; y especialmente la de L. Stefanini, *G.*, Milán, 1947, a la cual remito para cualquier ulterior referencia bibliográfica (p. 410-418).

§ 626. Los escritos de Mazzini han sido recogidos primeramente en los *Scritti editi ed inediti,*

cuyos 8 primeros vols. fueron publicados con su participación (Milán, 1861-71), los otros 10 después de su muerte (Roma, 1877-91); además, la ed. nac., Imola, 1905 y sig. En la actualidad se publican en Londres las Obras de Mazzini, traducidas al inglés por vez primera en su texto completo (1954-1955).

G. Salvemini, Al . Gatania, 191 5; Aless, Levi, *La fil. politica di G. M.*, Bolonia, 1917; De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Bari, 1925; Gwilym O. Griffith, *M., Prophet of Modern Europe*, Londres, 1932; L. Salvatorelli, *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, Turín, 1935; H. Kohn, *Prophets and Peoples*, Nueva York, 1947.

§ 627. Sobre Mamiani, Ferri, Conti y Bertini: Gentile, *Le origini della fil. contemporanea in Italia*, Mesina, 1923; Alliney, */ pensatori della seconda metà del sec. XIX*, Milán, 1942 (con bibliografia).

Una selección de los *Sentii filosofici* de Bertini ha sido editada por F. M. Sciacca, Milán, 1942, con introducción y bibliografía.

§ 628. Sobre Martineau: J. H. Hertz, *The Ethical System of J. M.*, Nueva York, 1894; A. W. Jackson, *J. M.*, Boston, 1901; J. Drummond y C. B. Upton, *The Ufe and letters of J. M.*, 2 vols., Londres, 1902; H. Sidgwick, *Lectures on the Ethics of Green Spencer and M.*, Londres, 1902; J. Estlin Carpenter, *J. M., Theologian and Teacber*, Londres, 1905; H. Jones, *The phil. of M.*, Londres, 1905; C. B. Upton, *M. S. Phil.*, Londres, 1905.

CAPITULO XI

EL POSITIVISMO SOCIAL

629. CARACTERES DEL POSITIVISMO

El positivismo es el romanticismo de la ciencia. La tendencia propia del romanticismo a identificar lo finito con lo infinito, a considerar lo finito como revelación y realización progresiva de lo infinito, es transferida y realizada por el positivismo en el seno de la ciencia. Con el positivismo, la ciencia se exalta, se considera como única manifestación legítima de lo infinito y, por ello, se llena de significación religiosa, pretendiendo suplantar a las religiones tradicionales.

El positivismo es una parte integrante del movimiento romántico del siglo XIX. Que el positivismo sea incapaz de fundar los valores morales y religiosos y, especialmente, el principio mismo del cual dependen, la libertad humana, es un punto de vista polémico que la reacción antipositivista, espiritualista e idealista de la segunda mitad del siglo XIX ha hecho prevalecer en la historiografía filosófica. Se puede también considerar justificado, en todo o en parte, este punto de vista. Pero existe el hecho de que, en sus fundadores y en sus seguidores, el positivismo se presenta como la exaltación romántica de la ciencia, como *infinitización*, como pretensión de servir como única religión auténtica y, por tanto, como único fundamento posible de la vida humana individual y social. El positivismo acompaña y provoca el nacimiento y la afirmación de la organización técnico-industrial de la sociedad, fundada y condicionada por la ciencia. Expresa las esperanzas, los ideales y la exaltación optimista, que han provocado y acompañado esta fase de la sociedad moderna. El hombre ha creído en esta época haber hallado en la ciencia la garantía infalible de su propio destino. Por esto ha rechazado, por inútil y supersticiosa, toda alegación sobrenatural y ha puesto lo infinito en la ciencia, encerrando en las formas de la misma la moral, la religión, la política, la totalidad de su existencia.

Se pueden distinguir dos formas históricas fundamentales del positivismo: el positivismo *social* de Saint-Simon, Comte y Stuart Mill, nacido de la necesidad de constituir la ciencia como fundamento de un nuevo orden social y religioso unitario, y el positivismo *evolucionista* de Spencer, nacido de la necesidad de justificar el valor religioso de la ciencia con una misteriosa realidad infinita, que sería su fundamento. A pesar de sus comunes pretensiones antimetafísicas, estas formas del positivismo son metafísicas, y su metafísica es la misma del romanticismo. Ninguna

de ellas es necesariamente materialista. El materialismo, que algunos epigonos deducen del positivismo evolucionista, es él mismo una metafísica romántica: la deificación de la materia y el culto religioso de la ciencia.

630. LA FILOSOFÍA SOCIAL EN FRANCIA

Los temas fundaméntales del positivismo social son ya evidentes en la obra del conde Claudio Enrique de Saint-Simon (1760-1825). Industrial y hombre de negocios, Saint-Simon conoció los altibajos de un fastuoso mecenazgo y de una negra miseria. Su primer escrito, *Cartas de un habitante de Ginebra a sus contemporáneos*, es de 1803. A éste siguieron: *Introducción a los trabajos científicos del siglo XIX* (1807); *Nueva Enciclopedia* (1810); *Memoria sobre la ciencia del hombre* (1813, que permaneció inédita hasta 1853); *Reorganización de la sociedad europea* (1814, en colaboración con Agustín Thierry). Los acontecimientos de 1814-15 dieron a Saint-Simon ocasión para una serie de escritos político-económicos. En 1817 publicó *La industria,* que es una de sus principales obras, a la cual siguieron: *El organizador*, 1819-20; *El sistema industrial,* 1821-22; *El catecismo de los industriales,* 1823-24; y *El nuevo cristianismo*, 1825.

La idea fundamental de Saint-Simon es la de la historia como un progreso necesario y continuo. "Todas las cosas que han sucedido y todas las que sucederán forman una sola y misma serie, cuyos primeros términos constituyen el pasado, y los últimos el futuro." La historia está regida por una ley general que determina la sucesión de épocas *críticas y* épocas *orgánicas.* La época orgánica es la que descansa sobre un sistema de creencias bien establecido, se desarrolla de conformidad con él y progresa dentro de los límites por él establecidos. En un cierto momento, este mismo progreso hace cambiar la idea central sobre la cual la época estaba anclada y determina así el comienzo de una época crítica. De esta manera, la edad orgánica del politeísmo hizo crisis al surgir el monoteísmo. Y la edad orgánica de la Edad Media hizo crisis con la Reforma y, sobre todo, con el nacimiento de la ciencia moderna.

El progreso científico, al destruir las doctrinas teológicas y metafísicas, privó de fundamento a la organización social de la Edad Media. A partir del siglo XV cristalizó la tendencia a fundar todo raciocinio sobre hechos observados y debatidos-, y esta tendencia condujo a la reorganización de la astronomía, de la física y de la química sobre una base positiva. Tal tendencia había de extenderse a todas las demás ciencias y, por tanto, a la ciencia general, que es la filosofía. Vendrá, pues, una época en la cual la filosofía será *positiva, y* la filosofía positiva será el fundamento de un nuevo sistema de religión, de política, de moral y de instrucción pública. Sólo en virtud de este sistema el mundo social podrá volver a adquirir su unidad y su organización, que no pueden ya fundarse en creencias teológicas o en teorías metafísicas. Saint-Simon se hace nuncio y profeta de esta organización social fundada en la filosofía positiva.

En ella dominarán un nuevo poder espiritual y un nuevo poder temporal. El nuevo poder espiritual será el de los científicos, o sea, el de los hombres

"que pueden predecir el mayor número de cosas". La ciencia, en efecto, ha nacido como capacidad de previsión, como se ha demostrado por la historia de la astronomía; y la verificación de una predicción es lo que da al hombre la reputación de científico. Por otro lado, la administración de los asuntos temporales será confiada a los industriales, esto es, a los "emprendedores de trabajos pacíficos, que darán ocupación al mayor número de individuos". Saint-Simon está persuadido de que "esta administración, por efecto directo del interés personal de los administradores, se ocupará, en primer lugar, de mantener la paz entre las naciones y, en segundo lugar, de disminuir lo más posible el impuesto, de manera que se empleen los productos del modo más ventajoso para la comunidad". Demuestra con una parábola la necesidad de confiar a la clase técnica y productiva el poder político. Si Francia perdiera de improviso los tres mil individuos que cubren los cargos políticos, administrativos y religiosos más importantes, el Estado no sufriría ningún daño; en efecto, sena fácil sustituir a tales individuos con otros tantos aspirantes, que no faltan nunca. Pero si Francia perdiera de pronto los tres mil científicos más expertos y hábiles, los artistas y artesanos que posee, el daño para la nación sería irreparable. Puesto que estos hombres son los ciudadanos más esencialmente productores, los que ofrecen los productos más necesarios, dirigen los trabajos más útiles para la nación y la hacen productiva en las ciencias, en las artes y en los oficios, la nación, sin ellos, se convertiría en un cuerpo sin alma: "caería inmediatamente en un estado de inferioridad frente a las naciones de las que ahora es rival y continuaría siendo inferior respecto a ellas hasta que hubiera reparado la pérdida y hubiera vuelto a tener cabeza" (*Organisateur*, 1819).

La sociedad perfectamente ordenada, justa y pacífica que Saint-Simon preconiza no le parece un ideal regulador, como un deber ser que ha de orientar y dirigir la acción humana, sino cómo una realidad futura inevitable, el término de un proceso histórico necesario.

Su proyecto *de Reorganización de la sociedad europea* (1814) difiere precisamente por esto (aparte de los medios particulares que señala) del opúsculo de Kant *Por la paz perpetua* (1796). El órgano de la paz deberá ser, según Saint-Simon, un parlamento general que decida sobre los intereses comunes de toda Europa y al cual estén subordinados los parlamentos que gobiernen cada nación particular. "Vendrá, sin duda, un tiempo en que todos los pueblos de Europa sentirán la necesidad de regular los puntos de interés general antes de descender a los intereses nacionales; entonces los males empezarán a disminuir, las turbulencias a calmarse y las guerras a extinguirse. Esta es la meta a la que tendemos sin descanso, a la que nos arrastra el curso del espíritu humano. Pero ¿qué es más digno de la prudencia humana: dejarse arrastrar hacia esta meta o correr hacia ella? " La alternativa está, pues, entre dejarse arrastrar o correr hacia ella; pero el curso de los acontecimientos es fatal. Y este curso tiene un carácter esencialmente religioso. El último escrito de Saint-Simon, el *Nuevo cristianismo* (1825), define el advenimiento de la sociedad futura como un retorno al cristianismo primitivo. Después de haber acusado de herejía a los católicos y a los luteranos, porque unos y otros han quedado cortos ante el precepto fundamental de la moral evangélica, según el cual los hombres deben considerarse como hermanos y trabajar para el mejoramiento de la

existencia moral y física de la clase más pobre, Saint-Simon afirma que "los nuevos cristianos deben desarrollar el mismo carácter y seguir la misma marcha que los cristianos de la iglesia primitiva". Solamente con la persuasión y la demostración deben trabajar para la construcción de la nueva sociedad cristiana, sin emplear en ningún caso la violencia o la fuerza física. "Yo creo —añade Saint-Simon— que el cristianismo es una institución divina y que Dios concede una protección especial a los que orientan sus esfuerzos a someter todas las instituciones humanas al principio fundamental de esta doctrina sublime." Y así, la idea fundamental del romanticismo, la de revelación progresiva, es puesta por él claramente como última inspiración de su pensamiento.

El sansimonismo tuvo en Francia una notable difusión: contribuyó poderosamente a formar ia conciencia de la importancia social y espiritual (y, por tanto, religiosa) de las conquistas que la ciencia y la técnica alcanzan. Esta conciencia determinó, por un lado, una actividad provechosa para el desarrollo industrial (ferrocarriles, bancos, industrias, incluso la idea de los canales de Suez y de Panamá se debe a sansimonianos); por otro lado, originó corrientes socialistas, tendentes a una organización más armónica y justa de la vida social.

Entre estas corrientes, una de las más significativas es la que encabeza Carlos Fourier (1772-1835), autor de numerosos escritos, valientes en la forma y en el contenido y ricos en esbozos utópicos, así como en agudas observaciones morales e históricas (*Teoría de los cuatro movimientos y de los destinos generales,* 1808; *Tratado de asociación doméstica y agrícola*, o *Teoría de la unidad universal,* 1822; *El nuevo mundo industrial* 1829; *Trampa y charlatanismo de las dos sectas, St.-Simon y Owen*, 1831; *La falsa industria,* 1835). La idea dominante de Fourier es que existe en el universo un plan providencial, en el cual entran el hombre, su trabajo y su organización social. A menos que no se quiera admitir que la providencia divina es insuficiente, limitada e indiferente a la felicidad humana, es menester suponer que Dios ha compuesto para nosotros "un código pasional o sistema de organización doméstica y social, aplicable a toda la humanidad, que tiene en todas partes las mismas pasiones"; y que ha debido también dar al hombre un método fijo e infalible para la interpretación de este código. "Este método —añade Fourier— no puede ser otro que el cálculo analítico y sintético de la atracción pasional, ya que la atracción es el único intérprete conocido entre Dios y el universo" (*Oeuvres*, 1841, III, p. 112). En otras palabras, la organización social debe hacer *atrayente* el trabajo al que el nombre es llamado y, por tanto, el puesto que él ocupa en el mismo. No debe, por consiguiente, reprimir las pasiones ni la insoslayable tendencia al placer, sino que debe utilizarlas para su máximo rendimiento. La organización que se presta a este fin es, según Fourier, la de la *falange,* esto es, la de una sociedad de unas 1600 personas que vivan en un *falansterio* de régimen comunista, con libertad de relaciones sexuales y reglamentación de la producción y del consumo de bienes. Fourier se opone al carácter hosco, rigorista y opresivo de los intentos de esta clase hechos en Inglaterra por Owen. Sostiene que su "sistema de atracción industrial", una vez organizado, hará atrayente el trabajo de los campos y de las industrias. "Procurará atractivos quizás más

seductores que los que brindan ahora las fiestas, los bailes y los espectáculos; en el Estado social, el pueblo encontrará tanta satisfacción y estímulo en sus trabajos que no consentirá dejarlos por las fiestas, bailes o espectáculos que le sean ofrecidos en las horas de trabajo industrial" (*Ib.*, III, p. 14-15).

631. PROUDHON

Contrasta con las tendencias comunistas de Fourier la orientación social de Pedro José Proudhon (1809-1865). La primera obra de Proudhon, *¿Qué es la propiedad?* (1840), contiene la famosa definición: "La propiedad es un robo. Pero esta definición se refiere no al origen de la propiedad, sino al hecho de que hace posible la apropiación del trabajo de los demás. Proudhon quiere, por tal razón, no la abolición de la propiedad capitalista, sino solamente la abolición del interés capitalista, esto es, del rédito ilegítimo que la propiedad permite al capitalista obtener a costa del trabajo ajeno. La obra más importante de Proudhon es la que componen los tres volúmenes que llevan por título *La justicia en la revolución y en la Iglesia* (1858). Otras obras notables son: *La creación del orden en la humanidad* (1843); *Sistema de las contradicciones económicas* (1846); *La revolución social* (1852); *Filosofía del progreso* (1853) y *La guerra y la paz* (1861). Proudhon dirigió también varios periódicos en París: "El Representante del Pueblo" (1847 sigs.), "El Pueblo" (1848 sigs.) y "La Voz del Pueblo" (1848 sigs.).

Proudhon parte del mismo principio del que arrancan todas las filosofías sociales de la época romántica: la historia del hombre tiene una ley intrínseca de progreso, por la cual se dirige inevitablemente hacia la perfección. Esta ley es la justicia, según Proudhon. Y la justicia debe ser no sólo una idea, sino una realidad, esto es, una fuerza del alma individual y de la vida social, de manera que pueda aparecer "como la primera y la última palabra del destino humano individual y colectivo, la sanción inicial y final de nuestra felicidad" *(De la justice,* I, 1958, p. 73). Ahora bien, la justicia se puede concebir de dos maneras diversas: 1.ª, como presión del ser colectivo sobre el yo individual, presión por la cual el primero transforma al segundo a su imagen y le convierte en instrumento suyo; 2.ª, como facultad del yo individual que, sin salir de su fuero interno, siente su dignidad en la persona del prójimo con la misma vivacidad con que la siente en su propia persona, y se encuentra así, aunque conservando su individualidad, idéntico y conforme con el ser colectivo. En el primer caso, la justicia es externa y superior al individuo y reside en la colectividad social, considerada como un ser *sui generis,* o en el ser trascendente de Dios. En el segundo caso, la justicia reside en la intimidad del yo, homogénea a su dignidad, igual a esta misma dignidad multiplicada por la suma de las relaciones que constituyen la vida social: el primer sistema es el de la *revelación,* y el segundo, el de la *revolución.* Todas las religiones están fundadas en la *transcendencia* de la justicia, es decir, en la exterioridad, respecto al hombre y a su vida social, de la ley que debe regularlas. El segundo sistema, el de la revolución, afirma la *inmanencia* de la justicia en la conciencia y en la historia humana.

Solamente este último sistema puede servir de fundamento a la teoría de la justicia innata y progresiva. "Ya que -dice Proudhon (*Ib.* pág. 184)– si la justicia no es innata en la humanidad, si es superior a ella, externa y ajena, se sigue de ello que la sociedad humana no tiene leyes propias, que el sujeto colectivo no tiene costumbre; que el estado social es un estado contra naturaleza; la civilización, una depravación; las palabras, las ciencias y las artes, efectos de lo irracional y de la inmoralidad; proposiciones todas éstas desmentidas por el sentido común." La justicia es absoluta, inmutable, no susceptible de más ni de menos; es "patrón inviolable de todos los actos humanos" (*Ib.*, p. 195). Es, en otras palabras, una especie de divinidad inmanente, o de revelación interior de la divinidad, semejante a aquella de que hablan Lamennais y los demás románticos. Pero esta revelación, más que acontecer en la razón individual, acontece en la que Proudhon llama *razón pública,* que es diferente en cualidad y superior en potencia a la suma de todas las razones particulares, que la producen con sus contradicciones. "Vemos –dice Proudhon (*Ib.*, II, p. 396)– a la razón colectiva destruir incesantemente con sus ecuaciones el sistema formado por la coalición de las razones particulares: por tanto, no es sólo diferente, sino superior a todas éstas, y su superioridad le viene del hecho de que lo absoluto, que tiene una gran importancia en las razones particulares, desaparece ante ella." El instrumento de la razón colectiva es aquel mismo en que reside la fuerza colectiva: el grupo de trabajadores o de educadores, la compañía industrial, la de los científicos y de los artistas, las academias, las escuelas, los municipios, la asamblea nacional, el club, los jurados: en una palabra, cualquier reunión de hombres para la discusión de las ideas y la investigación del derecho (*Ib.*, II, p. 398).

El progreso no es más que la realización de la justicia. Sólo puede demostrarlo la historia universal. Pero esta historia no es, según Proudhon, una necesidad de cuño hegeliano; es el dominio de la libertad. "La libertad, según la definición revolucionaria, no es la conciencia de la necesidad; no es tampoco la necesidad del espíritu que se desarrolla de acuerdo con la necesidad de la naturaleza. Es una fuerza colectiva que comprende a la vez la naturaleza y el espíritu y que se posee a sí misma; capaz, como tal, de negar el espíritu, de oponerse a la naturaleza, de someterla, de deshacerla y de deshacerse de ella misma. Es una fuerza que rechaza por sí misma todo organismo; se crea, mediante el ideal de la justicia, una existencia divina, cuyo movimiento es, por tanto, superior al de la naturaleza y al del espíritu e inconmensurable con uno y con otro." La libertad es el origen del mal y del bien, de la injusticia y de la justicia. Sin embargo, su verdadero fin es realizar la justicia, porque sólo la justicia es su absoluto. En virtud del libre albedrío, el alma busca su felicidad en la justicia y en el ideal. Pero, por la imperfección de sus nociones, acontece que su fórmula jurídica es a menudo errónea y que, mientras cree que ha llegado a la justicia en la sublimidad de su esencia, no ha producido más que una divinidad falsa, un ídolo. La identificación de la justicia y del ideal, que es la tendencia más noble del alma humana, es también el origen del pecado y del mal. Cuando la noción de justicia es incompleta, el ideal que el hombre se forma de ella es tomado como absoluto. Eliminar el mal significa, pues, rectificar la noción de justicia (esto es, de derecho) y adecuarlo al ideal (*Ib.*, III, p. 49-50).

La revolución francesa, según Proudhon, empezó este proceso de adecuación, que es menester continuar y llevar a término. Y la obra de Proudhon es también un conjunto de proyectos sobre la organización futura de la sociedad. En el *Pequeño catecismo político,* publicado en forma de apéndice al primer volumen *Sobre la justicia*, Proudhon ve en el Estado "la reunión de muchos grupos, diferentes por naturaleza y objeto, formados cada uno para el ejercicio de una función especial y la creación de un producto particular, que se reúnen después bajo una ley común y un idéntico interés" (*Ib.*, I, p. 481). El límite recíproco del poder de estos grupos garantiza al mismo tiempo la justicia y la libertad. Además, la idea revolucionaria de justicia, renovando el derecho civil, así como el derecho político, ve en el trabajo, y sólo en el trabajo, la justificación de la propiedad. "Niega que sea legítima la propiedad fundada en el arbitrio del nombre y considerada como una manifestación del yo. Por esto ha abolido la propiedad eclesiástica, que no estaba fundada en el trabajo, y ha convertido, hasta nueva orden, en salario el beneficio del sacerdote. Ahora bien, ¿qué es la propiedad equilibrada así por el trabajo y legitimada por el derecho? La realización del poder individual. Pero el poder social se compone de todos los poderes individuales: por tanto, también él expresa un sujeto" (*Ib.*, I, p. 501).

Entre las manifestaciones de la filosofía social del siglo XX, la doctrina de Proudhon es una de las que da mayor relieve a la libertad del hombre en la historia. Aun admitiendo el progreso como realización progresiva de un orden inmutable, Proudhon reconoce la esencia del derecho revolucionario en la posibilidad del hombre de oponerse a este mismo orden. El modo de conciliar esta posibilidad con la realidad admitida de la justicia es un problema que no plantea Proudhon. Y, sin embargo, es el problema que, a fines del siglo pasado, debía provocar la crisis de la idea misma del progreso.

632. COMTE: VIDA Y ESCRITOS

De la filosofía de Saint-Simon partió el fundador del positivismo, Augusto Comte. Nacido en Montpellier el 19 de enero de 1798, Comte estudió en la Escuela Politécnica de París y fue, primero, profesor privado de matemáticas. Amigo y colaborador de Saint-Simon, en 1882 adoptó una posición independiente en la obra *Plan de los trabajos científicos necesarios para organizar la sociedad.* Algunos años después interrumpía la amistad con Saint-Simon (que había durado casi seis años: 1818-1824) y procedía a una elaboración independiente de su filosofía. Esta elaboración fue interrumpida entre 1826 y 1827 por una violenta crisis cerebral, que le llevó al manicomio y de la cual triunfo (como él mismo dice, *Phil. pos.*, III, pról. personal, ed. 1869, p. 10) gracias a la "potencia intrínseca de su organismo". En 1830 apareció el primer volumen de su *Curso de filosofía positiva,* y sucesivamente, hasta 1842, salieron los otros cinco. La carrera académica de Comte fue desgraciada. Aspiró inútilmente a una cátedra de matemáticas en la Escuela Politécnica de París. En 1833 obtuvo un puesto de profesor auxiliar de matemáticas y en el tribunal de exámenes de los aspirantes al ingreso de dicha Escuela, cargo precario que perdió al publicar su último

volumen del *Curso* por la hostilidad que habían suscitado sus ideas en los ambientes académicos. Comte vivió desde entonces hasta su muerte con ayudas y subsidios de amigos y discípulos. No obstante, había renunciado a los beneficios que le correspondían por la venta de sus obras. Separado de su mujer, conoció en 1845 a Clotilde de Vaux, con la cual vivió en perfecta comunión espiritual y que, al morir aún joven en 1846, fue para él lo que Beatriz había sido para Dante. El vio en esta mujer "el ángel incomparable que el conjunto de los destinos humanos había designado para transmitirle dignamente el resultado general del perfeccionamiento gradual de nuestra naturaleza moral" *(Pol. pos.*, I, pról., ed. 1890, p. 8). La orientación religiosa de su pensamiento, ya evidente en su primera obra, se acentuó todavía más hasta convertirse en dominante en su segunda obra capital, el *Sistema de política positiva* o *Tratado de sociología que instituye la religión de la humanidad* (4 vol., 1851-54). Esta segunda parte de su carrera tiene por objeto, como dice él mismo *(Pol. pos.*, IV, conclus. total, edición 1912, p. 530), transformar la filosofía en religión, así como la primera parte había transformado la ciencia en filosofía. En esta fase, Comte se presenta como profeta de una nueva religión, de la cual formula un catecismo *(Catecismo positivista,* 1852) y cuyo calendario procura fijar *(Calendario positivista,* 1849-60). Se consideraba como el pontífice máximo de esta nueva religión que debería completar y llevar a termino la "revolución occidental", o sea, el desarrollo positivista de la civilización occidental. Comte murió en París el 5 de septiembre de 1857. Otros escritos notables, además de los ya mencionados, son: *Consideraciones filosóficas sobre las ciencias y sobre los científicos,* 1825; *Consideraciones sobre el poder espiritual*, 1826; *Discurso sobre el espíritu positivo,* 1844; *Discurso sobre el conjunto del positivismo,* 1848; *Llamada a los conservadores,* 1855; *Síntesis subjetiva* o *Sistema universal de las concepciones propias de la humanidad. Parte I, Sistema de lógica positiva* o *Tratado de Filosofía matemática,* 1856. Han sido, además, publicadas las *Cartas* de Comte a Valat y a Stuart Mill (1877) y el *Testamento* (1844).

La parte de la obra de Comte que ha tenido mayor resonancia, directa o polémica, es su teoría de la ciencia. Pero el verdadero propósito de Comte era establecer una filosofía de la historia, que en la segunda fase de su vida se convirtió en una religión de la humanidad, esto es, en una divinización de la historia. En la filosofía de la historia, Comte declara que tiene como predecesor directo a Condorcet; pero cita encomiásticamente al predicador Bossuet, a quien atribuye el mérito de haber concebido por vez primera "los fenómenos políticos como sujetos realmente, tanto en su coexistencia como en su sucesión, a ciertas leyes invariables, cuyo uso racional puede permitir, en diversos aspectos, determinar los unos con ayuda de los otros" *(Phil. pos.*, VI, p. 258). Por otro lado, Comte se vanagloria de haber seguido una severa "higiene cerebral" leyendo lo menos posible, porque "la lectura daña mucho la meditación, alterando al mismo tiempo su originalidad y su homogeneidad". Y declara candidamente: "Yo no he leído nunca en ninguna lengua a Vico, ni a Kant, ni a Hegel, etc.; no conozco sus obras, excepto por alguna relación indirecta y algunos extractos muy insuficientes" *(Ib.*, pról. p. 34-35, n. 1). Verdad es que esta declaración data de 1842 y que va acompañada del propósito de aprender la lengua alemana para ponerse

más en contacto con los esfuerzos sistemáticos de las escuelas alemanas. Pero tampoco las obras posteriores de Comte, especialmente la *Política positiva,* muestran influencias apreciables de lecturas de autores extranjeros que se relacionen directamente con su filosofía de la historia. Pero esta filosofía se mueve, con todo, de un modo inconsciente en el ambiente del romanticismo. Comte mismo afirma que desde la edad de catorce años, o sea, apenas salido del Liceo, había experimentado "la necesidad fundamental de una regeneración universal, a un tiempo política y filosófica" (*Ib.*, p. 7); y esta necesidad fue, en realidad, el resorte de toda su actividad de escritor, llevándole a considerar la ciencia positiva como solución definitiva y última de todos los problemas del genero humano. Desde el comienzo, Comte se orientó hacia la ciencia, no por las características y finalidades limitadas de la ciencia misma, sino porque veía en la ciencia la regeneración total de! hombre y la realización de todo lo que pueda haber en nosotros de más alto y perfecto, esto es, veía en la ciencia el infinito encerrado y revelado.

633. COMTE: LA LEY DE LOS TRES ESTADOS Y LA CLASIFICACIÓN DE LAS CIENCIAS

Lo que a los ojos de Comte es su descubrimiento fundamental, y que en realidad es el punto de partida de toda su filosofía, es la ley de los tres estados. Según esta ley, que Comte declara haber extraído de sus especulaciones históricas, además de la observación del desarrollo orgánico del hombre, cada rama del conocimiento humano pasa sucesivamente por tres estados teóricos diferentes: el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto y el estado científico o positivo. Hay, pues, tres métodos diversos para encauzar la investigación humana y tres sistemas de concepciones generales. El primero es el punto de partida necesario de la inteligencia humana; el tercero es su estado fijo y definitivo; el segundo está destinado únicamente a servir de transición. En el estado *teológico,* el espíritu humano, dirigiendo esencialmente sus investigaciones hacia la naturaleza íntima de los seres y hacia las causas primeras y finales, esto es, hacia los conocimientos absolutos, se representa los fenómenos como productos de la acción directa y continua de agentes sobrenaturales, más o menos numerosos, cuya intervención arbitraria explica todas las anomalías aparentes del universo. En el estado *metafísico*, que es sólo una modificación del primero, los agentes sobrenaturales son sustituidos por fuerzas abstractas, verdaderas entidades o abstracciones personificadas, inherentes a los diversos entes del mundo y concebidas como capaces de engendrar por sí todos los fenómenos observados, cuya explicación consistiría, por tanto, en asignar a cada uno la entidad correspondiente. Finalmente, en el estado *positivo* el espíritu humano, reconociendo la imposibilidad de alcanzar nociones absolutas, renuncia a buscar el origen y el destino del universo y a conocer las causas íntimas de los fenómenos, y se aplica únicamente a descubrir, mediante el uso bien combinado del razonamiento y de la observación, sus *leyes* efectivas: esto es, sus relaciones invariables de sucesión y de semejanza. "La explicación de los hechos,

reducida así a sus términos reales, ya no es entonces nada más que el enlace establecido entre diversos fenómenos particulares y algunos hechos generales, cuyo número el progreso de la ciencia tiende a ir disminuyendo cada vez más ' (*Phil.pos.*, I, p. 10).

Esta ley de los tres estados le parece a Comte inmediatamente evidente por sí misma. Además, la cree confirmada por la experiencia personal. "¿Quién de nosotros no recuerda, contemplando su propia historia, que ha sido sucesivamente, respecto a las nociones más importantes, *teólogo* en su infancia, *metafísico* en su juventud y *físico* en su virilidad? '' El ejemplo más admirable de explicación positivista es el de la ley de Newton sobre la atracción universal. Todos los fenómenos generales del universo se *explican*, en cuanto pueden serlo, por la ley de la gravitación newtoniana, ya que esta ley permite considerar toda la inmensa variedad de los hechos astronómicos como un único y mismo hecho mirado desde puntos de vista diversos y permite unificar con él los fenómenos físicos.

Ahora bien, aunque varias ramas del saber humano hayan entrado en la fase positiva, la totalidad de la cultura intelectual humana y, por ende, de la organización social que sobre ella se funda, no ha sido todavía influida por el espíritu positivo. En primer lugar, Comte observa que al lado de la física celeste, la física terrestre, la mecánica y la química y la física orgánica, vegetal y animal, falta una *física social*, o sea, el estudio positivo de los fenómenos sociales. En segundo lugar, la falta de penetración del espíritu positivo en la totalidad de la cultura intelectual produce un estado de anarquía intelectual y, por tanto, la crisis política y moral de la sociedad contemporánea. Es evidente que si una de las tres filosofías posibles, la teológica, la metafísica o la positiva, obtuviera en realidad una preponderancia universal completa, habría un orden social determinado. Pero, puesto que, por el contrario, las tres filosofías opuestas continúan coexistiendo, resulta de ello una situación incompatible con una efectiva organización social. Por este motivo, Comte se propone llevar a buen término la obra iniciada por Bacon, Descartes y Galileo y construir el sistema de ideas generales que debe prevalecer definitivamente en la especie humana, poniendo fin de esta manera a la crisis revolucionaria que atormenta a los pueblos civilizados (*Phil.pos.*, I, p. 43).

Tal sistema de ideas generales o filosofía positiva presupone, empero, que se determine el fin particular de cada ciencia y el orden que comprende a todas ellas: presupone una enciclopedia de las ciencias que, partiendo de una clasificación sistemática, ofrezca la perspectiva general de todos los conocimientos científicos. Comte empieza por excluir de su consideración los conocimientos aplicados de la técnica y de las artes, limitándose a los conocimientos especulativos; y aun en éstos considera sólo los generales y abstractos, excluyendo los particulares y concretos. Supuesto esto, trata de establecer una escala enciclopédica de las ciencias que corresponda a la historia de las ciencias mismas. Las ciencias se pueden clasificar considerando en primer lugar su grado de simplicidad o, lo que es lo mismo, el grado de generalidad de los fenómenos que constituyen su objeto. Los fenómenos más simples son, efectivamente, los más generales; y los fenómenos simples y generales son también los que se pueden observar más fácilmente. Por esto, graduando las ciencias según un orden de simplicidad y

generalidad decrecientes, se viene a reproducir, en la jerarquía así formada, el orden de sucesión con que las ciencias han entrado en la fase positiva. Siguiendo este criterio se pueden distinguir, en- primer lugar, los fenómenos de los cuerpos brutos y los fenómenos de los cuerpos organizados, como objetos de dos grupos principales de ciencias. Los fenómenos de los cuerpos organizados son, evidentemente, más complicados y más particulares que los otros. Dependen de los precedentes, que, a su vez, no dependen de ellos. De aquí la necesidad de estudiar los fenómenos fisiológicos, después de los fenómenos de los cuerpos inorgánicos. La física se encuentra, pues, dividida en física orgánica y física inorgánica. A su vez, la física inorgánica, según el mismo criterio de simplicidad y generalidad, será primero física celeste (astronomía, tanto geométrica como mecánica) y, después, física terrestre, que, a su vez, será física propiamente dicha y química. Una división análoga se deberá hacer en la física orgánica. Todos los seres vivos presentan dos órdenes de fenómenos distintos: los relativos al individuo y los relativos a la especie; habrá, pues, una física orgánica o fisiológica y una física social fundada en ella. La enciclopedia de las ciencias estará, pues, constituida por cinco ciencias fundamentales: astronomía, física, química, biología y sociología. La sucesión de estas ciencias está determinada por "una subordinación necesaria e invariable, fundada, independientemente *de* cualquier opinión hipotética, en la simple comparación profundizada de los fenómenos correspondientes" (*Phil.pos.*, 1, p. 75).

No forman parte de la jerarquía de las ciencias, como se ve, las matemáticas ni la psicología. Los motivos de la exclusión son diversos. Las ciencias matemáticas han sido excluidas por su importancia fundamental, por cuanto son la base de todas las demás ciencias. Las matemáticas se dividen, según Comte, en dos grandes ramas: las matemáticas abstractas, es decir, el cálculo, y las matemáticas concretas, constituidas por la geometría general y por la mecánica racional. Estas dos últimas son verdaderas ciencias naturales, fundadas, como todas las otras, en la observación, aunque, por la extensa simplicidad de sus fenómenos, sean susceptibles de una sistematización más perfecta que cualquier otra ciencia de observación. En cuanto al cálculo, es la parte puramente instrumental de las matemáticas, no siendo otra cosa que 'una inmensa y admirable extensión de la lógica natural hasta un cierto orden de deducción" (*Phil.pos.*, I, p. 87).

Pero la psicología debe su exclusión de la enciclopedia de las ciencias al hecho de que no es una ciencia ni es susceptible de llegar a serlo. La pretendida 'observación interior", que se ha querido aplicar al estudio de los fenómenos intelectuales, es imposible. Los fenómenos intelectuales no pueden ser observados en el acto mismo en que se verifican. "El individuo pensante no puede dividirse en dos, uno de los cuales razonaría mientras el otro le vería razonar. Siendo el órgano observado y el órgano observador en este caso idénticos, ¿cómo podría efectuarse la observación? '' (*Ib.*, I, p. 32). Solamente la filosofía positiva, considerando los resultados de la actividad intelectual, permite conocer sus relaciones estáticas y dinámicas. Desde el punto de vista estático, el estudio de tales fenómenos no puede consistir más que en la determinación de las condiciones orgánicas de que dependen y, por esto, forma parte esencial de la anatomía y de la fisiología. Desde el punto de vista dinámico, todo se reduce a estudiar el

procedimiento efectivo del espíritu humano mediante el examen de los procedimientos empleados para obtener los conocimientos reales; pero este estudio es propio, evidentemente, de la sociología. Comte concluye que en la enciclopedia de las ciencias no hay lugar para una ilusoria psicología, que sería sólo la última transformación de la teología.

634. COMTE: LA SOCIOLOGÍA

La ciencia a la cual todas las ciencias están subordinadas, como a su fin último, es la sociología. La finalidad de esta ciencia es "percibir netamente el sistema general de las operaciones sucesivas, filosóficas y políticas, que deben libertar a la sociedad de su fatal tendencia a la disolución inminente y conducirla directamente a una nueva organización, más progresiva y mas sólida que la que se asentaba sobre la filosofía teológica ' (*Phil. pos.*, IV, p. 7). Considerando este fin, la sociología debe constituirse de la misma forma que las demás ciencias positivas y concebir los fenómenos sociales como sujetos a leyes naturales que hagan posible la previsión de los mismos, al menos dentro de los límites compatibles con su superior complejidad.

La sociología, o física social, es dividida por Comte en *estática* social y *dinámica* social, correspondientes a los dos conceptos fundamentales en que ella se funda: los de orden y de progreso. La estática social pone de relieve la relación necesaria, el "consentimiento universal", que tienen entre sí las diversas partes del sistema social. Así, entre el régimen político y el estado correspondiente de la civilización humana hay una relación necesaria, por la cual un régimen determinado, aun estando conforme con la fase correspondiente de la civilización, se convierte en inadecuado para una fase diversa y sucesiva.

La idea fundamental de la dinámica social es, en cambio, la del progreso, esto es, la del desenvolvimiento continuo y gradual de la humanidad. Según la noción de progreso, cada uno de los estados sociales consecutivos es "el resultado necesario del precedente y el motor indispensable del siguiente, según el luminoso axioma del gran Leibniz: el presente está preñado del futuro" (*Ib.*, IV, p. 292). La idea del progreso tiene para la sociología una importancia aún mayor que la que tiene la idea de la serie individual de las edades para la biología. Explica también la aparición de hombres geniales, de esos hombres a quienes Hegel llamaba "individuos de la historia cósmica"; y la explicación de Comte es análoga a la de Hegel. Los hombres de genio no son mas que los órganos propios del movimiento predeterminado, el cual, en el caso de faltarle esos genios, se hubiera abierto otros caminos (*Ib.*, p. 298). El progreso realiza un perfeccionamiento incesante, aunque no ilimitado, del genero humano; y este perfeccionamiento señala "la preponderancia creciente de las tendencias más nobles de nuestra naturaleza ' (*Ib.*, p. 308). Pero este perfeccionamiento no implica que una fase cualquiera de la historia humana sea imperfecta o inferior a las otras. Para Comte, como para Hegel, la historia es siempre, en todos sus momentos, todo lo que debe ser. "Puesto que el perfeccionamiento efectivo es sobre todo resultado del desarrollo espontaneo de la humanidad, ¿cómo podría no ser esencialmente, en cada época, lo que podía ser según el conjunto de la situación? " (*Ib.*,

p. 311). Comte afirma (*Ib.*, p. 310) que, sin esta plenitud de cada època de la historia respecto de sí misma, la misma historia sería incomprensible. Y no duda tampoco en introducir de nuevo en la historia el concepto de causa final. Los acontecimientos de la historia son necesarios en el doble significado del vocablo: en el sentido de que en ella es inevitable lo que se manifiesta desde el primer momento como indispensable, y recíprocamente. Esta es una manera igualmente eficaz de expresar la identidad hegeliana entre lo racional y lo real. Y Comte cita a este propósito "el magnífico aforismo político del ilustre De Maistre: *todo lo que es necesario existe"* (*Ib.*, IV, p. 394).

Es fácil darse cuenta de cómo desde este punto de vista el futuro régimen sociológico le parece a Comte inevitable, por ser racionalmente necesario. En este régimen, la libertad de investigación y de crítica será abolida. "Históricamente considerado –dice Comte (*Ib.*, p. 39)–, el dogma del derecho universal absoluto e indefinido de examen es sólo la consagración, bajo una forma viciosamente abstracta, común a todas las concepciones metafísicas, del estado pasajero de la libertad ilimitada, en el cual el espíritu humano ha sido espontáneamente colocado por una consecuencia necesaria de la irremediable decadencia de la filosofía teológica y que debe durar naturalmente hasta el advenimiento social de la filosofía positiva." En otras palabras, la libertad de investigación se justifica en el período de tránsito del absolutismo teológico al absolutismo sociológico; una vez instaurado este último, será abolida por él, como ha sido abolida por el primero.

635. COMTE: LA TEORÍA DE LA CIENCIA

La teoría de la ciencia es la parte de la obra de Comte que ha tenido mayor resonancia y duración en la filosofía y más eficacia en el desarrollo mismo de la ciencia. Como ya Bacon y Descartes (a los que se declara vinculado), Comte concibe la ciencia como dirigida esencialmente a establecer el dominio del hombre sobre la naturaleza. No es que la ciencia sea ella misma de naturaleza práctica o tienda explícitamente hacia la acción. Comte afirma enérgicamente, por el contrario, el carácter especulativo de los conocimientos científicos y los distingue claramente de los tecnicoprácticos, limitando solamente a ellos el objetivo de una enciclopedia de las ciencias. Sin embargo, considerado en su conjunto, el estudio de la naturaleza está destinado a suministrar "la verdadera base racional de la acción del hombre sobre la naturaleza", ya que "sólo el conocimiento de las leyes de los fenómenos, cuyo resultado constante es el de hacerlos prever, puede, evidentemente, conducirnos en la vida activa a modificarlos en provecho nuestro" (*Phil. pos.*, I, p. 51). El fin de la investigación científica es la formulación de las leyes, porque la ley permite la previsión; y la previsión dirige y guía la acción del hombre sobre la naturaleza. "En resumen –dice Comte–, *ciencia, por tanto, previsión; previsión, por tanto, acción:* tal es la fórmula sencillísima que expresa de manera exacta la relación general entre la ciencia y el arte, tomando estos dos términos en su acepción total" (*Ib.*, p. 51). La investigación de la ley se convierte así en término último y constante de la investigación científica. La

doctrina de Comte no es en absoluto un empirismo. La ley, implicando el determinismo riguroso de los fenómenos naturales y su posible subordinación al hombre, tiende a delinear la armonía fundamental de la naturaleza. Entre los dos elementos que constituyen la ciencia, el hecho observado u observable y la ley, es la ley la que prevalece sobre el hecho. Toda ciencia —dice Comte— consiste en la coordinación de los hechos; y si las diversas observaciones fueran del todo aisladas, no habría ciencia. "En general, cabe también decir que la ciencia está destinada esencialmente a prescindir, hasta el punto en que los diversos fenómenos lo consienten, de toda observación directa, permitiendo deducir del número más pequeño posible de datos inmediatos el número más grande posible de resultados" (*Ib.*, I, p. 99). El espíritu positivo tiende a conceder a la racionalidad un lugar siempre creciente a expensas de la empiricidad de los hechos observados. "Nosotros hemos reconocido —dice Comte— que la verdadera ciencia, considerada según aquella previsión racional que caracteriza su principal superioridad con respecto a la pura erudición, consiste esencialmente en leyes y no en hechos, aunque éstos sean indispensables para su establecimiento y su sanción" (*Phil. pos.*, VI, p. 600). Y añade: "El espíritu positivo, sin dejar nunca de reconocer la preponderancia necesaria de la realidad directamente experimentada, tiende siempre a aumentar lo más posible el dominio racional a expensas del dominio experimental, sustituyendo cada vez más con la previsión de los fenómenos su exploración inmediata" (*Ib.*, p. 600-601).

Con esta tendencia lógica de la ciencia se relaciona, según Comte, su esencial relativismo. Comte reconoce a Kant el mérito de haber sido el primero en intentar huir del absolutismo filosófico "con su célebre concepción de la doble realidad, a la vez objetiva y subjetiva". Pero el esfuerzo de Kant no ha sido coronado por el éxito y lo absoluto ha permanecido en la filosofía. Solamente "la sana filosofía biológica" ha permitido comprobar que las operaciones de la inteligencia, en su calidad de Fenómenos vitales, están también, inevitablemente, subordinadas a la relación fundamental entre el organismo y el ambiente, cuyo dualismo constituye, en el conjunto de sus aspectos, la vida. Por esta relación, todos nuestros conocimientos reales son relativos, por una parte, al ambiente, en cuanto influye sobre nosotros, y, por otra, al organismo, en cuanto es sensible a esta acción. Todas las especulaciones humanas están, por tal razón, influenciadas profundamente por la constitución externa del mundo, que regula el modo de acción de las cosas, y por la constitución interna del organismo, que determina el resultado personal; y es imposible establecer en cada caso la apreciación exacta de la influencia propia de cada uno de estos dos elementos inseparables de nuestro pensamiento. En virtud de este relativismo, se debe admitir la evolución intelectual de la humanidad, y se debe admitir también que tal evolución está sujeta a la transformación gradual del organismo. De esta manera queda excluida definitivamente la inmutabilidad de las categorías intelectuales del hombre; y Comte declara que, desde este punto de vista, las teorías sucesivas son 'aproximaciones crecientes de una realidad que no podría nunca ser rigurosamente apreciada, siendo siempre la mejor teoría en cada época aquella que mejor representa el conjunto de las observaciones correspondientes ' (*Ib.*, VI, p. 622-23).

Son éstas las ideas que han asegurado por largo tiempo el éxito de la teoría de la ciencia de Comte. Pero estas ideas son también fundamento de un conjunto de limitaciones arbitrarias y dogmáticas que Comte quiso imponer a la investigación científica. Ya en el *Curso de filosofía positiva* se mantiene una polémica continua contra la especializacion científica, polémica que querría inmovilizar la ciencia en sus posiciones más generales y abstractas y sustraer estas posiciones a toda ulterior duda e investigación. Comte condena todos los trabajos experimentales que le parecen producir "una verdadera anarquía científica"; condena también el uso excesivo del cálculo matemático; y querría determinar para cada clase de observación "el grado conveniente de precisión habitual, más allá del cual la exploración científica degenera inevitablemente, por un análisis demasiado minucioso, en una curiosidad siempre vana y alguna vez gravemente perturbadora" (*Ib.*, IV, p. 637). Forma parte del espíritu de la sana filosofía admitir que "las leyes naturales, verdadero objeto de nuestras investigaciones, no pueden ser rigurosamente compatibles, en ningún caso, con una investigación demasiado detallada '; y por eso ninguna sana teoría puede sobrepasar con éxito "la exactitud reclamada por nuestras necesidades prácticas" (*Ib.*, p. 638). Y así, mientras afirma el carácter especulativo y desinteresado de la investigación científica, Comte quisiera imponer a dicha investigación los límites propios de las necesidades prácticas reconocidas. Por ejemplo, la astronomía debería limitarse al estudio del sistema solar y reducirse a la consideración de las leyes geométricas y mecánicas de los cuerpos celestes, abandonando cualquier investigación de otra clase. Comte justifica esta limitación afirmando que "existe, en toda clase de investigaciones y bajo todas las grandes relaciones, una armonía constante y necesaria entre la extensión de nuestras verdaderas necesidades intelectuales y el alcance efectivo, actual o futuro, de nuestros conocimientos reales. Esta armonía... deriva simplemente de esta necesidad evidente: que nosotros necesitamos conocer solo lo que puede actuar sobre nosotros de una manera más o menos directa; y, por otro lado, por el hecho mismo de que una tal influencia existe, se convierte para nosotros, tarde o temprano, en un medio cierto de conocimiento" (*Phil. pos.*, II, p. 8). En otras palabras, la investigación científica debe salir al paso de las necesidades intelectuales del hombre; y todo lo que parece desbordar tales necesidades cae fuera de ella. Aquí Comte cree, evidentemente, que las necesidades intelectuales del hombre han sido fijadas y determinadas de una vez para siempre, y pretende así imponerlas como guía a la ciencia, la cual, en realidad, tiene como objetivo el definirlas y hacerlas emerger de sus problemas.

Pero en el *Sistema de política positiva y* en los escritos menores que se vinculan con la segunda rase de su pensamiento, esta dogmatización de la ciencia está todavía más acentuada. Aquí preconiza "una inflexible disciplina" del trabajo científico, disciplina que en el futuro "régimen sociocrático" debería corregir y prevenir las desviaciones espontáneas. "El sacerdocio y el público deberán siempre proscribir los estudios que no tiendan a mejorar o a determinar mejor las leyes matemáticas y físicas de la existencia humana, o a caracterizar mejor las modificaciones que traen consigo, o, por lo menos, a perfeccionar realmente el método universal" (*Pol. pos.*, I, ed. 1890, p. 455). Comte hace valer con extraordinaria energía

el principio que condena cualquier investigación científica cuya utilidad para el hombre no sea evidente. Así, la astronomía es reducida al estudio de la Tierra. "En lugar del incierto estudio del Cielo, debe proponerse el conocimiento de la Tierra, no considerando los demás astros más que según sus relaciones reales con el planeta humano" (*Ib.*, p. 508). Las ramas de la física son declaradas irreducibles entre sí, porque corresponden a la división de los sentidos humanos (*Ib.*, p. 528). Son condenados como inútiles los estudios que se refieren "a las pretendidas interferencias ópticas o las interferencias análogas en acústica" (*Ib.*, p. 531). Se acusa de espíritu metafísico a Lavoisier (*Ib.*, p. 545) y se condenan "los trabajos dispersos de la química actual" (*Ib.*, p. 548). En resumen, "la usurpación de la física por parte de los geómetras, de la química por parte de los físicos y de la biología por parte de los químicos, son simples prolongaciones sucesivas de un régimen vicioso" que olvida el principio fundamental de la enciclopedia científica: "que toda ciencia inferior no debe ser cultivada sino en cuanto el espíritu humano tenga necesidad de ella para elevarse sólidamente a la ciencia siguiente, hasta alcanzar el estudio sistemático de la Humanidad, que es su única estación final" (*Pol. pos.*, I, p. 471-472). Por tanto, importa sustraer la ciencia a los científicos y confiarla, en cambio, a los verdaderos filósofos "dignamente consagrados al sacerdocio de la Humanidad" (*Ib.*, p. 473). Es casi inútil detenerse a observar que el desarrollo ulterior de la ciencia ha desmentido plenamente la conveniencia y oportunidad de estas prescripciones y proscripciones de Comte, que habrían inmovilizado la ciencia misma y le habrían impedido cumplir aquella misma útil función para la humanidad, a que Comte la llamaba. Especulaciones astronómicas, ramas de cálculo muy abstractas, investigaciones físicas aparentemente privadas de toda posible referencia a la práctica y cultivadas al principio a título puramente especulativo, se han revelado después como susceptibles de aplicaciones útilísimas e indispensables a la misma técnica productiva. Las limitaciones y los prejuicios de Comte habrían privado realmente a la ciencia de toda posibilidad de desarrollo teórico y práctico. Afortunadamente, la ciencia, aun empleando ampliamente el concepto fundamental de Comte de la legalidad de los fenómenos naturales y de la posibilidad de previsión que ofrece, se ha desinteresado en seguida de las restricciones en que Comte la encuadraba y ha procedido por cuenta propia.

Tales restricciones son, con todo, un aspecto esencial de la obra de Comte, que va dirigida explícitamente a establecer una sociocracia, esto es, un régimen fundado en la sociología, análogo y correspondiente a la teocracia fundada en la teología (*Ib.*, p. 403). Comte hubiera querido ser el jefe espiritual de un régimen positivo, tan absolutista como el régimen teológico que debía suplantar. Menos afortunado que Hegel, el cual con la ayuda del Estado prusiano consiguió, al menos en parte, establecer prácticamente su absolutismo doctrinal, Comte no consiguió nunca llevar a la práctica sus aspiraciones absolutistas. Pero la coincidencia de posiciones entre estas dos personalidades filosóficas, aparentemente tan diferentes, es profundamente significativa: ambos se sentían sacerdotes y profetas de la nueva divinidad romántica: la humanidad o la historia como tradición.

636, COMTE: LA DIVINIZACIÓN DE LA HISTORIA

El *Sistema de política positiva* va dirigido explícitamente a transformar la filosofía positiva en una religión positiva. Tiende a fundar la unidad dogmàtica, cultural y práctica, de la humanidad, unidad que, rota por la decadencia del régimen teocrático y por los primeros escarceos del espíritu positivo, no ha sido todavía restablecida. Esta unidad no es solamente, debido a esto, la unidad de una doctrina, sino también la de un culto, de una moral y de una costumbre. Comte, en la obra citada, aclara todos sus aspectos.

El concepto fundamental es el de la Humanidad, que debe ocupar el lugar de Dios. La Humanidad es el Gran Ser como "conjunto de los seres pasados, futuros y presentes que concurren libremente a perfeccionar el orden universal" (*Pol. pos.*, IV, p. 30). Los seres pasados y futuros son la "población subjetiva", y los seres presentes, la "población objetiva". La existencia del Gran Ser implica la subordinación necesaria de la población objetiva a la doble población subjetiva. "Esta suministra, por una parte, la fuente, y por otra, el objetivo de la acción que sólo aquélla ejerce directamente. Nosotros trabajamos siempre para nuestros descendientes, pero bajo el impulso de nuestros antepasados, de los cuales derivan a la vez los elementos y los procedimientos de todas nuestras acciones. El privilegio principal de nuestra naturaleza consiste en el hecho de que toda individualidad se perpetúa indirectamente a través de la existencia subjetiva, si su obra objetiva ha dejado resultados dignos. Se establece así desde el principio la continuidad propiamente dicha, que nos caracteriza más que la simple solidaridad, cuando nuestros sucesores prosiguen nuestros objetivos como nosotros hemos seguido los de nuestros predecesores" (*Ib.*, IV, p. 34-35). Estas palabras de Comte demuestran claramente la inspiración última de su pensamiento. El concepto de Humanidad no es un concepto biológico (aun admitiendo que también lo sea), sino un concepto histórico, fundado en la identificación romántica de tradición e historicidad. La Humanidad es la tradición ininterrumpida y continua del género humano, tradición condicionada por la continuidad biológica de su desarrollo, pero que incluye todos los elementos de la cultura y de la civilización del género humano. Comte pone de relieve continuamente la sabiduría y providencia del Gran Ser, que ha sabido maravillosa y gradualmente desarrollarse en sus edades primitivas (teológica y metafísica) para alcanzar la edad positiva, que anuncia su plena madurez. "Entonces -dice Comte (*Ib.*, IV, p. 40)— instituyó espontáneamente, primero, los dioses antiguos ; después, su único heredero (el Dios de las religiones monoteístas), para guiar, respectivamente, su segunda infancia y su adolescencia. Los elogios dirigidos sinceramente a estos tutores subjetivos son otros tantos homenajes indirectos a la sabiduría instintiva de la Humanidad... Cuando su madurez sea completa se admirará justamente su providencia, dirigida y sentida hacia sus verdaderos servidores." La Humanidad, por tanto, no es más que la tradición divinizada; una tradición que comprende todos los elementos objetivos y subjetivos, naturales y espirituales, que constituyen el hombre.

Así entendida, implica, en primer lugar, la idea del progreso. El progreso, según Comte, es "el desarrollo del orden". El concepto del mismo fue

establecido por la Revolución francesa, que lo sustrajo a la teoría del "movimiento circular u oscilatorio" a que la Humanidad parecía condenada. Pero tal concepto no hubiese podido completarse de no haberse antes hecho justicia a la Edad Media, por la que la Edad Antigua y la Edad Moderna están, al mismo tiempo, separadas y unidas. Y Comte le reconoce a De Maistre el mérito de haber contribuido a preparar la verdadera teoría del progreso revalorizando la Edad Media. En efecto, sólo después de esta revalorización, la continuidad de la tradición providencial ha sido restablecida *(Pol. pos.*, I, p. 64). Y esta continuidad debe ser establecida, según Comte, a través de todas las generaciones de los vivientes, e incluso mas allá de los vivientes, en el mundo inorgánico. La tendencia final de toda vida animal consiste en formar un Gran Ser, más o menos análogo a la Humanidad. Esta disposición común no podía, con todo, prevalecer más que en una sola especie animal (*Ib.*, I, p. 620-621); por esto, toda especie animal fuera del hombre, es "un Gran Ser más o menos abortado" (*Cat. pos.*, edición 1891, p. 198); y Comte prevé en el régimen futuro de la sociocracia un puesto también para los animales, para "estos auxiliares del hombre" que deben ser llevados lo más cerca posible de la condición de la Humanidad. Pero la continuidad tradicional y progresiva del Gran Ser no se limita al mundo animal. Comte no disimula sus simpatías por el fetichismo, que considera animados aun a los seres inorgánicos. El error del fetichismo ha sido únicamente confundir la vida propiamente dicha con la actividad espontánea, y atribuir, por tanto, la vida a seres provistos únicamente de esta última. Pero, en cierto aspecto, que es el fundamental, fetichismo y positivismo son afines: ambos ven en todos los seres una actividad que es análoga o similar a la humana, y así establecen aquella unidad fundamental y progresiva del mundo, que se expresa en la teoría del Gran Ser *(Pol. pos.*, III, p. 87 sigs.; IV, p. 44). A través de esta revalorización del fetichismo, el mismo mundo de la naturaleza inorgánica se le aparece a Comte como parte integrante de esa historia universal que ve sintetizada y reasumida en el Gran Ser. La idea romántica de la realidad como revelación o manifestación progresiva de un principio infinito que al término del proceso aparece en su plena determinación, domina así enteramente la doctrina de Comte, la cual, no obstante la radical diferencia de lenguaje que emplea, no se diferencia en su principio de la doctrina de Hegel. Ambas doctrinas concluyen divinizando la historia, que una llama Humanidad o Gran Ser, y la otra Idea, pero que una y otra consideran como tradición, conservación y progreso, es decir, infinito y absoluto presente. De aquí deriva la otra afinidad, que ya hemos hecho notar, entre Hegel y Comte: la tendencia al absolutismo doctrinal y político. La llamada sociocracia, de que Comte se erige en defensor y profeta, es un régimen absolutista, que debería ser dominado y dirigido por una corporación de filósofos positivistas. "Esta —dice Comte *(Pol. pos.*, IV, p. 65)— es la constitución normal de la sociocracia; bajo la presidencia doméstica de los representantes de su naturaleza, la Humanidad coloca primero a los intérpretes de sus leyes; después, a los ministros de sus designios, y, finalmente, a los agentes de su poder. Amar, saber, querer y poder se convierten en atributos respectivos de cuatro servicios necesarios, cuya separación y coordinación caracterizan la madurez del Gran Ser."

Comte traza con minuciosos detalles el culto positivista de la Humanidad. Establece así un "Calendario positivista" en el que los meses y los días están

dedicados a las mayores figuras de la religión, del arte, de la política y de la ciencia. Finalmente, propone una nueva "señal", que debería sustituir a la señal de la cruz de los cristianos, y que consiste en tocar sucesivamente "los principales órganos que la teoría cerebral asigna a sus tres elementos", o sea, al amor, al orden, al progreso *(Pol. pos.,* IV, p. 100-101). Y en su último escrito dedicado a la *Filosofía de las matemáticas* (1856), en que se propone asociar la ciencia de la naturaleza con el sentimiento, pretende establecer una trinidad positivista. Al lado del *Gran Ser,* que es la Humanidad, pone como objeto de adoración al *Gran Fetiche,* o sea, la Tierra, y el *Gran Medio,* esto es, el Espacio. Este último debe ser considerado como la representación de la *fatalidad* en general. La unidad final, que la sociocracia debe realizar, manifestará nuestra gratitud hacia lo que sirve al Gran Ser: deberá, por ello, disponernos a venerar la fatalidad que domina nuestra existencia y a concebirla como algo que tiene su sede inmutable en el espacio, el cual aparecerá dotado de sentimiento, si bien no de actividad ni de inteligencia. Y en el Espacio así entendido deberán aparecérsenos impresos los conceptos, las imágenes y también los diagramas geométricos y los símbolos algebraicos. Estas últimas especulaciones de Comte demuestran solamente una desconcertante ausencia, en su autor, de sentido del ridículo.

La moral del positivismo es el altruismo. *Vivir para los demás* es su máxima fundamental. Tal máxima no es contraria a todos los instintos del hombre, porque éstos no son exclusivamente egoístas. Junto a los instintos egoístas, el hombre posee instintos simpáticos, que la educación positivista puede desarrollar gradualmente hasta hacerlos predominar sobre los demás. Y, de hecho, las relaciones domésticas y civiles tienden a contener los instintos personales, a través de los mismos conflictos que ellos suscitan entre los diversos individuos. Favorecen, por el contrario, las inclinaciones benévolas que son susceptibles de un desarrollo simultáneo en todos los individuos (Caí. *pos.*, p. 48). El positivismo, que muestra la unidad esencial del género humano en su historia, puede facilitar y dirigir la formación y los instintos sociales y formar un sentimiento social que *se* convierta en guía espontánea de la conducta de los individuos. La futura sociocracia estará en este aspecto dominada por el sentimiento más que por la razón y concederá una parte importante a las mujeres, que representan precisamente el elemento afectivo del género humano *(Pol. pos.*, I, p. 204 sigs.). El elemento sentimental o afectivo deberá, además, según Comte, estar presente en el culto debido al Gran Ser, que deberá ser objeto de un amor noble y tierno, inspirador de una activa solicitud de perfeccionamiento (*Ib.*, p. 341). Y, sobre todo, deberá inspirar una nueva poesía, que se dedicará a cantar a la Humanidad y a idealizarla en formas embellecidas, términos ideales de nuevos progresos (*Ib.*,*p.* 339).

637. DISCÍPULOS INMEDIATOS DE COMTE

La "corporación de filósofos" a que Comte quería confiar la suerte futura de la humanidad, tuvo en Francia un principio de actuación por obra de un grupo de entusiastas admiradores del maestro, que, durante la vida de Comte, proveyeron con aportaciones financieras a su sostenimiento, y que después de

su muerte procuraron mantener viva y difundir su doctrina. De estos sobresale Pedro Laffitte (1832-1903), profesor desde 1892 en el Colegio de Francia. Laffitte fue autor de obras voluminosas, pero de escaso valor (Los *grandes tipos de la humanidad,* 1875-76; *Lecciones de moral positiva,* 1881 ; *Curso de filosofía primera,* 1889-90), y fundó, en 1878, la "Revista Occidental", órgano del positivismo en Francia y en todo el Occidente.

En Francia, el más notable discípulo de Comte fue Emilio Littré (1801-1881). Entre las obras de Littré debemos citar: *Conservación, revolución, positivismo,* 1852; *Fragmentos de filosofía positiva y de sociología contemporánea,* 1876, y *La ciencia desde el punto de vista filosófico*, 1873. Publicó, además, otros escritos destinados a la exposición y difusión de la doctrina de Comte. En 1867 Littré fundó la "Revista de Filosofía positiva", que continuó publicándose hasta 1883. Littré rechaza, sin más, la religión de la humanidad y, por tanto, toda la última fase del pensamiento de Comte. La aportación capital de Comte ha sido, según él, haber demostrado que la filosofía puede someterse al mismo método que las ciencias positivas. Pero este descubrimiento excluye cualquier incursión por el dominio de la trascendencia y de la metafísica y encierra el conocimiento humano en los límites de lo relativo. Littré rechaza por ello todas las hipótesis inverificables, tanto materialistas como espiritualistas. La filosofía, como la ciencia, debe eliminar de su seno cualquier concepción trascendente o sobrenatural y descubrir en la naturaleza y en la historia sólo leyes inmanentes y empíricas. Littré acepta el principio, propio del positivismo social, de la estrecha conexión entre la ciencia y el desarrollo social; y descubre en el positivismo la garantía de todo progreso futuro. "Nos inclina al trabajo, a la equidad social, a la paz internacional, mediante la industria, mediante la difusión de la ciencia y de las luces, mediante el cultivo de las bellas artes y el mejoramiento gradual de la moral."

En Inglaterra, la doctrina de Comte fue difundida y defendida por Enriqueta Martineau (1802-1876), que tradujo al inglés, en 1852, el *Curso de filosofía positiva,* y por Ricardo Congreve, que cuidó de la traducción del *Catecismo positivista* y del *Sistema de política positiva.* Seguidor inmediato de Comte puede considerarse a Jorge Lewes (1817-1878), autor de cuatro volúmenes de *Problemas de la vida y del espíritu*, (1874-79), aunque se apartó de Comte al admitir la posibilidad de una psicología empírica y de una metafísica asimismo empirica. Lo *metempírico*, como Lewes llama a lo que está más allá de la experiencia posible, debe ser, a su vez, tratado con método positivo, de manera que sean eliminados de él todos los residuos suprasensibles. Lewes toma asimismo de Spencer numerosos puntos doctrinales, aunque se profese explícitamente discípulo de Comte. En general, los evolucionistas ingleses criticaron y combatieron la doctrina de Comte.

638. EL POSITIVISMO UTILITARISTA

El utilitarismo de la primera mitad del siglo XIX puede ser considerado como la primera manifestación del positivismo en Inglaterra. Se trataba de un positivismo social (análogo y correspondiente al francés de entonces) por el cual las tesis teoréticas de filosofía o de moral fueron consideradas como

instrumentos de renovación o de reforma social. En efecto, el utilitarismo se relacionaba estrechamente con una actividad política de cuño radical o socialista, que tuvo sus máximos exponentes precisamente en los tres teóricos principales del utilitarismo: Bentham, James Mill y John Stuart Mill.

Los utilitaristas mostráronse a veces favorables y otras veces desfavorables a las demás corrientes reformadoras que se desarrollaron simultáneamente en Inglaterra. Fueron desfavorables al socialismo del industrial filántropo y reformador Roberto Owen (1771-1858). Owen estaba convencido de que el "maqumismo muerto" entraba en competencia con el "maqumismo viviente", y que, por tanto, la introducción de las máquinas en la industria moderna tendría como resultado último la miseria del trabajador. Por esto quiso crear comunidades que se mantuviesen a sí mismas mediante el cultivo del suelo con la azada y en las cuales cada hombre trabajase para todos. Sin embargo, las ideas de Owen de que todas las religiones son esencialmente dañosas para el género humano y que el carácter del hombre es formado por las circunstancias, de manera que la inmoralidad no exige sanciones divinas ni humanas, sino que es más bien una enfermedad que se ha de curar con la modificación de las circunstancias externas, unen a Owen con los utilitaristas. Estos, lo mismo que Owen, tenían la pretensión de conseguir un mejoramiento de las condiciones sociales a través de un método puramente científico y, como él, justificaron sus esperanzas con la fe en la posibilidad de modificar indefinidamente la naturaleza humana mediante las circunstancias exteriores.

Los utilitaristas, habitualmente, han enumerado entre sus mayores representantes y profetas las dos grandes figuras de la economía política del siglo XIX: Malthus y Ricardo. En su primer momento, con los fisiócratas franceses y con Adam Smith, la economía política había participado de la fe optimista del iluminismo del siglo XVIII, creadora del concepto de un *orden* de los hechos económicos por el cual llegan a coincidir providencialmente el interés privado y el interés público, de donde resulta que al individuo le basta seguir su propio interés para actuar al mismo tiempo como una fuerza dirigida al bien de todos. Malthus y Ricardo ponen de relieve crudamente las anomalías fundamentales del orden económico, evidenciando, por tanto, la necesidad de una modificación activa de ese mismo orden y, por consiguiente, de un progreso no ya natural y mecánico, sino dirigido por fuerzas morales. Pero tales fuerzas -y aquí reside el carácter positivista de toda esta corriente— no pueden actuar mas que sobre hechos y por medio de hechos; en otras palabras, la acción del hombre sobre la realidad social debe seguir el mismo método que la ciencia emplea con éxito en su acción sobre el mundo natural.

Tomas Roberto Malthus (1766-1834) publicó anónimamente en 1798 su *Ensayo sobre la población,* del que en 1803 hizo una segunda edición, aumentada y modificada. Su punto de partida es una consideración de la relación entre el crecimiento de la población y el crecimiento de los medios de subsistencia. Teniendo presente el desarrollo de la América del Norte inglesa, Malthus observó que la población tiende a crecer en proporción geométrica (2-4-8, etc.), esto es, duplicándose cada veinticinco años, mientras que los medios de subsistencia tienden a crecer en proporción

aritmética (1-2-3, etc.). El desequilibrio que así se crea entre la población y los medios de subsistencia puede ser eliminado de dos maneras, según Malthus: en primer lugar, a través de la miseria y del vicio, que disminuyen y diezman la población; en segundo lugar, por medio del "control preventivo" de los nacimientos. Evidentemente, el progreso de la sociedad humana consiste en sustituir, lo más posible, el control represivo por el control preventivo: en impedir el aumento excesivo de la población mediante lo que el llama la "abstención moral", esto es, "con el abstenerse del matrimonio por motivos prudenciales y con una conducta estrictamente moral durante el período de dicha abstinencia". Malthus no veía otro remedio para los males sociales que el de una educación fundada en tales principios. Su doctrina, indudablemente, planteó un problema que continúa siendo de palpitante actualidad y que procuró resolver con espíritu científico, enfrentándose valerosamente con los datos que estaban a su alcance.

El otro economista, David Ricardo (1772-1823), es autor de los *Principios de economía política y de impuestos* (1817), que se convirtió en la Biblia económica de los utilitarios. Los análisis de Ricardo se mueven en la misma línea que los de Malthus; pero se refieren, sobre todo, a la relación entre el salario del trabajador y la ganancia del capitalista. En primer lugar hace resaltar el fenómeno de la llamada "renta de la tierra". Dado que en el mercado el mismo producto debe ser vendido al mismo precio, los propietarios de los terrenos más fértiles, que producen a un coste inferior, tienen un plus de beneficio que constituye precisamente la renta de la tierra. Es evidente que este fenómeno pone el interés de los propietarios rurales en antagonismo con el interés de la colectividad, ya que, a medida que se verifica un aumento de la población o, en general, un estado de mayor miseria, la renta de los propietarios agrarios se acrecienta. El orden económico no actúa aquí como orden providencial o provechoso. En cuanto al salario, Ricardo admite que su precio natural "es el necesario para poner a los trabajadores en la posibilidad de vivir y perpetuar su raza sin aumentar ni disminuir". Vio así claramente el antagonismo entre beneficio y salario. Y, con todo, aun considerando el capital nada más que como "trabajo acumulado", no creyó que su rendimiento fuera siempre proporcionado al trabajo personal. Merced a su obra, la economía política salio de la fase de una justificación del orden social existente para entrar en una fase de crítica de este orden y de una aportación de los medios aptos para modificarlo.

Estrechamente ligadas con estas doctrinas económicas deben considerarse las doctrinas filosóficas de los utilitaristas. Jeremías Bentham (4 febrero 1748 - 6 junio 1832) fue un filántropo y un político que dedicó su actividad a proyectar y promover una reforma de la legislación inglesa, encaminada a mejorar las condiciones del pueblo. Parte del mismo principio que muchos escritores del Iluminismo y que halló su mejor fórmula en Hutcheson y Beccaria (vol. II, § § 480, 502): la máxima felicidad posible para el mayor numero posible de personas. Bentham consideró siempre este principio como la única medida legítima del bien y del mal. bu primer escrito, *Fragmento sobre el gobierno*, fue publicado en 1776. A éste siguió un escrito de economía, *Defensa de la usura* (1787), y luego su obra más vasta: *Introducción a los principios de la moral y de la legislación* (1789). En 1802, un discípulo francés de Bentham, Dumont, publicó en Francia un

Tratado de la legislación civil y penal, que es traducción de parte de la obra precedente y de otros escritos de Bentham que no había publicado todavía en el original inglés. Posteriormente aparecieron *Tabla de los motivos de acción* (1817); *Ensayo sobre la táctica política* (1816); *Visión introductiva de las pruebas judiciales* (1812); *Cristomatía* (1816), en la que se recogen fragmentos sobre distintos temas de índole filosófica; *Deontología o ciencia de la moralidad,* revisada y publicada después de su muerte en 1834. Bentham es también autor de numerosísimos escritos políticos y jurídicos menores, algunos de los cuales se refieren a un nuevo sistema carcelario, llamado *Panopticon,* del cual fue defensor.

El propósito declarado de Bentham era convertir la moralidad en una ciencia exacta. Ahora bien, la ciencia debe apoyarse en hechos, en cosas reales que tengan relaciones definidas e impliquen una medida común. En el dominio moral, los únicos hechos en que nos podemos apoyar son el placer y el dolor. La conducta del hombre es determinada por la espera del placer o del dolor; y éste es el único motivo posible de acción. Sobre estos fundamentos, la ciencia de la moral se hace tan exacta como las matemáticas, aunque sea más intrincada y extensa (*Introd. to mor. and Legis,* en *Works,* I, p. v.). El juicio moral se convierte en un caso particular del juicio sobre la felicidad. Un comportamiento es bueno o malo según sea favorable o no a la felicidad; y acción legítima es la que provoca la máxima felicidad del mayor número. Como cualquier otro hombre, el legislador actúa legítimamente sólo en cuanto es guiado por el principio de "maximizar" la felicidad. Los placeres y los dolores, como consecuencia de las acciones, son llamados por Bentham *sanciones.* Las sanciones *físicas* son los placeres y los dolores que siguen a un cierto modo de comportarse, independientemente de la interferencia de otro ser humano o sobrenatural; las sanciones *políticas* son las que se derivan de la acción del legislador; las sanciones *morales o populares* son las que se derivan de otros individuos que no actúan físicamente; por último, las sanciones *religiosas* son las que se derivan de un "Ser superior invisible, legislador del universo". Los legisladores pueden actuar sobre los hombres sólo como actúa Dios mismo, es decir, por medio de las fuerzas de la naturaleza: mediante la aplicación de los dolores y placeres que pueden también ser sanciones naturales. El legislador debe establecer sus sanciones de manera que incline la balanza del placer y del dolor en el sentido más favorable al principio de maximizar la felicidad. La moralidad no es determinada por los motivos de la acción, sino únicamente por sus consecuencias, porque, en realidad, el motivo de la acción no es más que la espera de sus consecuencias. Decir que un comportamiento es bueno o malo significa que inclina la balanza hacia el placer o hacia el dolor. Fuera de este cálculo no hay, según Bentham, más que conceptos ficticios o "no entidades": tales son la conciencia o el sentido moral de que hablan algunos filósofos, y la misma obligación moral. La afirmación de que un hombre está obligado a ejecutar una acción significa solamente que sufrirá dolor si no la ejecuta. De manera que la obligación es verdaderamente una entidad ficticia, y sólo el placer y el dolor son reales. "Quitad los placeres y los dolores —dice Bentham (*Springs of Action,* en *Works,* I, p. 206)—, y no sólo la felicidad, sino también la justicia, el deber, la obligación y la virtud se convertirán en palabras hueras." Por esto se

preocupa Bentham de establecer una tabla completa de los motivos de la acción que ha de servir como guía para cualquier legislación futura. Esta tabla comprende, en primer lugar, la determinación de la *medida* del dolor y del placer en general; en segundo lugar, una clasificación de las diversas *especies* de placer y de dolor; en tercer Tugar, una clasificación de las diversas *sensibilidades* de los distintos individuos para el placer y para el dolor. En el primer aspecto, el placer y el dolor son considerados como entidades susceptibles de ser pesadas y medidas; y el valor de un placer dependerá, si es considerado en sí mismo, de la intensidad, duración, certeza y proximidad, o, si es considerado con respecto a los modos de obtenerlo, de su fecundidad (o tendencia a producir otros placeres) y de su pureza (o ausencia de consecuencias dolorosas).

Mucho menos interesantes y más arbitrarias son las clasificaciones que Bentham dio de los placeres y de los dolores y de las circunstancias que influyen en la sensibilidad individual de los mismos. Ya Stuart Mill encontraba a faltar en la clasificación de Bentham toda alusión a la conciencia, a la rectitud moral, al deber, al honor, etc. Y en cuanto a las circunstancias que determinan una diversa sensibilidad, Bentham enumeraba la constitución física, el carácter, el sexo, la raza, etc. Establecida así la patología, esto es, la teoría de la sensibilidad pasiva, Bentham pasaba luego a establecer la dinámica, o sea, el uso posible por parte del moralista y del legislador de estos motivos para determinar la conducta humana a fin de alcanzar la máxima felicidad posible. Bentham se sirve de su principio de la utilidad aun en su crítica política. Tacha de ficticios los derechos naturales del hombre afirmados por la Revolución francesa. Si la libertad fuera un derecho absoluto, anularía la ley, porque toda ley supone una coacción. El verdadero criterio es el de la utilidad, que establece inmediatamente los límites de la libertad y de la imposición. Bentham cree que todo gobierno, como toda autoridad, es un mal que es menester reducir a su mínima expresión, esto es, a aquel grado y a aquellos límites que lo hagan efectivamente útil.

El más importante discípulo de Bentham fue Jaime Mill (6 abril 1773 - 23 junio 1836), periodista, político y funcionario de la Compañía de las Indias de Londres. Su obra filosófica fundamental es el *Análisis de los fenómenos del espíritu humano* (1829); pero su pensamiento político influyó eficazmente en Inglaterra a través de algunos artículos compuestos por él para la *Enciclopedia Británica, y* especialmente el que se refiere al *Gobierno* (1820). Este artículo es una defensa del gobierno representativo, es decir, de la capacidad del pueblo para constituir por sí mismo una clase dirigente defensora de sus intereses. Si la Reforma —decía Mill— ha hecho al pueblo juez de sí mismo en materia religiosa, no se ve por qué no habríamos de tener confianza en el pueblo corno juez de sí mismo en materia política. El objetivo de Mill en su obra fundamental es hacer un análisis completo de los fenómenos mentales, esto es, reducir estos fenómenos a sus elementos primitivos, de modo análogo al que emplea la ciencia con los fenómenos de la naturaleza. Este intento está en la línea del pensamiento iluminista inglés, desde Hume en adelante, y su más notable antecesor es Hartley (II, § 481). Su novedad radica en el planteamiento positivista: Mill quiere fundar una ciencia del espíritu que se apoye en hechos como la ciencia de la naturaleza.

Y el hecho, para Mill, es la sensación. Los últimos componentes del espíritu son las sensaciones, de las cuales son copia las ideas. Como para Hume, el espíritu es para Mill una corriente de sensaciones, y las asociaciones de las ideas entre sí siguen el orden de las sensaciones. Tal es la "ley general de la asociación de ideas" (*Analysis* edición 1869, I, p. 78). Las sensaciones sincrónicas producen ideas sincrónicas, y las sensaciones sucesivas, ideas sucesivas. De manera que la contigüidad en el espacio y en el tiempo es la única ley posible de asociación: cuando dos cosas han sido percibidas juntas (simultáneamente en el espacio o sucesivamente en el tiempo), nosotros no podemos percibir o pensar una de ellas sin pensar en la otra. Mill no consigue establecer ninguna diferencia entre asociaciones verdaderas y asociaciones falsas, esto es, entre asociaciones que se adapten a las conexiones de las cosas y asociaciones que no lo hagan. En ambos casos, en efecto, refiere la fuerza de la asociación a la frecuencia con que se repite y que la hace habitual, constituyendo con ella, como él dice, "una asociación inseparable" (*Ib.*, I, p. 363). La ley de asociación es invocada por Mill para explicar también la vida moral. "La idea de un placer excitará la idea de la acción, que es la causa del mismo; y cuando existe la idea, la acción debe seguir" (*Ib.*,II, p. 351). Un fin no es más que un placer deseado y constituye el motivo de la acción, motivo que excluye toda libertad del querer. La asociación explica el paso de la conducta egoísta a la altruista. Nuestro placer privado está estrechamente unido al délos otros (padres, hijos, amigos), y esta asociación constante acaba por hacer desear el placer de los demás como el propio, e incluso por conducir al sacrificio. El desarrollo de la vida moral seria así debido al nacimiento de nuevos fines debidos a la asociación, fines que se sobrepondrían a los demás, asumiendo en sí un carácter atrayente que primitivamente no tenían. Mill declara que este análisis no disminuye la realidad de los sentimientos analizados. La gratitud sigue siendo gratitud, y la generosidad, generosidad, aun cuando hayan sido reducidas a sus últimos motivos egoístas; del mismo modo que un rayo de luz continúa siendo blanco para nosotros aun después que Newton lo descompusiera en rayos de diferentes colores. Esta observación revela el carácter positivista de la obra de Mill: la moral debe convertirse, según él, en una ciencia positiva como la ciencia natural. Y este carácter distingue su asociacionismo del de sus predecesores.

639. STUART MILL: VIDA Y OBRAS

El utilitarismo inglés, cuyos rasgos fundamentales acabamos de trazar, es, en su conjunto, un positivismo de la moral. Tiende a hacer de la moral una ciencia positiva, fundada en hechos y en leyes, para valerse de las mismas como instrumento de acción sobre el mundo social, de la misma manera que las ciencias naturales sirven para actuar sobre el mundo natural. John Stuart Mill ha puesto en claro los principios filosóficos implícitos en este positivismo ético y lo ha relacionado con el positivismo social francés.

John Stuart Mill nació el 20 de mayo de 1806 en Londres. Su padre, James, asumió con mucho cuidado, aunque no con mucha ternura, la tarea de su formación espiritual y promovió su desarrollo intelectual, extraordinariamente precoz. A los diecisiete años, Stuart Mill era empleado de

la Compañía de las Indias, donde alcanzó después un rango elevadísimo. Su primera actividad fue la de periodista. El trato con su padre y con su amigo Jeremías Bentham le había imbuido completamente las ideas utilitaristas; y a la defensa de las mismas contra críticos y oponentes dirigió su primera actividad literaria. Desde la primera lectura de Bentham (1821), Stuart Mill se sintió "un reformador del mundo". En el otoño de 1826, el joven Mill sufrió una grave crisis de desaliento, durante la cual se dio cuenta de que no podía sacar ningún provecho de la teoría utilitarista de Bentham y de su padre. Pudo salir de aquella crisis, como él mismo cuenta en su *Autobiografía* (cap. V), sólo admitiendo que la felicidad no se obtiene haciendo de ella el objetivo de la vida, sino más bien dedicándose a otro objetivo que pueda concentrar en sí las energías internas del hombre. Después de vencer esta crisis, Stuart Mill empezó una actividad incesante y provechosa, que continuó hasta su muerte. Fue propagandista incansable de sus ideas sociales y políticas, escritor fecundo y, durante algunos años, miembro de la Cámara de los Comunes. Durante siete años y medio fue también esposo feliz de una mujer (Mrs. Taylor), de la que hace los mayores elogios en su *Autobiografía*. Murió el 8 de mayo de 1873 en Avignon.

Sus obras fundamentales son: *Sistema de lógica deductiva e inductiva*, 1843; *Ensayos sobre algunas cuestiones inciertas de economía política*, 1844; *Principios de economía política*, 1848; *Sobre la libertad*, 1849; *Pensamientos sobre la reforma del Parlamento*, 1859; *Disertaciones y discusiones*, \ y II, 1859; III, 1867; IV, 1874; *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, 1861; *Utilitarismo*, 1863; *Examen de la filosofía de Sir W. Hamilton*, 1865; *Discurso inaugural de la Universidad de St. Andrews*, 1867; *Inglaterra e Irlanda*, 1868; *La servidumbre de las mujeres*, 1869; *Capítulos y discursos sobre la cuestión irlandesa*, 1870; *Autobiografía*, 1873. Después de su muerte fueron publicados *Tres ensayos sobre la religión* (1874) y dos volúmenes de *Cartas* (1910). De esta larga serie de escritos, los fundamentales son la *Lógica y* los *Principios de economía política*. Entre los escritos menores son particularmente significativos el que trata de la *Libertad y* el de *La servidumbre de las mujeres*. El primero es una defensa de la libertad contra el posible peligro que puede provenirle del desarrollo de la igualdad social; el segundo es una defensa de los plenos derechos morales, civiles y políticos del sexo femenino.

La *Autobiografía* de Stuart Mill da explícito testimonio de la influencia que los escritos de Saint-Simon y de sus seguidores ejercieron en su pensamiento. Stuart Mill consideró también con mucha simpatía los primeros volúmenes de la *Filosofía positiva (Autob.*, cap. V); pero su correspondencia con Comte demuestra el enfriamiento gradual de su simpatía por el filósofo francés. Aun aceptando el principio de que la humanidad es el fundamento y el fin de toda actividad humana y admitiendo que los filósofos deben, con el tiempo, alcanzar el ascendiente moral e intelectual ejercido hasta entonces por los sacerdotes, Stuart Mill rechazaba netamente la sociología mitológica que Comte había construido en la *Política positiva y* en las obras colaterales. A Stuart Mill, defensor y apóstol de la libertad individual, le

repugnaba el despotismo espiritual y temporal que propugnaba Comte y que Te parecía no menos opresivo que el de Ignacio de Loyola.

El estudio *Augusto Comte y el positivismo*, publicado por Stuart Mill en 1865, aunque hace justicia a los méritos filosóficos del positivista francés, pone de relieve, sin piedad, los aspectos ridículos o repugnantes de su doctrina.

640. STUART MILL: LA LÓGICA

En realidad, la diferencia fundamental entre el positivismo de Comte y el de Stuart Mill consiste en que el primero es un racionalismo radical, mientras que el segundo, nacido del tronco tradicional de la filosofía inglesa, es un no menos radical empirismo. El positivismo de Comte pretende, ciertamente, partir de los hechos, pero sólo para alcanzar la ley, la cual, una vez formulada, entra a formar parte del sistema total de las creencias de la humanidad y es dogmatizada. Para el positivismo de Stuart Mill, en cambio, el recurso a los hechos es continuo e incesante, y no es posible ninguna dogmatización de los resultados de la ciencia. La *lógica* de Stuart Mill tiene como fin principal abrir brecha en todo absolutismo de la creencia y referir toda verdad, principio o demostración a la validez de sus bases empíricas. Por este camino, la investigación filosófica no perdía el carácter social que había adquirido en los escritos de los sansimonianos y del mismo Comte; sólo que el fin social no es establecer un único sistema doctrinario y políticamente opresivo, sino el combatir en sus bases cualquier forma posible de dogmatismo absolutista y fundar la posibilidad de una nueva ciencia educativa, liberadora, que Stuart Mill llamó *etología* (de *ethos*, carácter).

En la Introducción de la *Lógica,* Mill se desembaraza en seguida de todas las cuestiones metafísicas que, según afirma, caen fuera del dominio de esta ciencia, en cuanto es la ciencia de la prueba y de la evidencia. "Está generalmente admitido —dice *(System of Logic,* ed. 1904, p. 5)— que la existencia de la materia o del espíritu, del espacio o del tiempo, no es por naturaleza susceptible de ser demostrada, y que si hay algún conocimiento de ella, debe ser por intuición inmediata." Pero una "intuición inmediata" que caiga fuera de toda posibilidad de investigación y de razonamiento está, por ello, privada de significación filosófica; y la separación que Stuart Mill establece entre lógica y metafísica es, en realidad, la condenación y eliminación de esta última. Al lado de la eliminación de toda realidad metafísica está la eliminación de todo fundamento metafísico o trascendente o, en general, no empírico de las verdades y de los principios universales. Todas las verdades son empíricas: la única justificación del "esto será" es el "esto ha sido". Las llamadas proposiciones esenciales (del tipo "el hombre es racional") son puramente verbales: afirman de una cosa indicada con un nombre sólo lo que es afirmado por el hecho de llamarla con este nombre. Son, por tanto, fruto de una pura convención lingüística y no dicen absolutamente nada real sobre la cosa misma (*Logic.*, I, 6, § 4, p. 74). Lo que llamamos axiomas son verdades originariamente sugeridas por la observación. Nosotros no hubiéramos sabido nunca que dos líneas rectas no

pueden cerrar un espacio, si nunca hubiéramos visto una línea recta. Tales axiomas no tienen, por tanto, un origen diferente de todo el resto de nuestros conocimientos; su origen es la experiencia (*Ib.*, II, 5, § 4, p. 152). Finalmente, el principio de contradicción no es más que "una de nuestras primeras y más familiares generalizaciones de la experiencia". Su fundamento originario es que el creer y el no creer son dos estados mentales diversos que se excluyen mutuamente. Esto nos es dado a conocer por la más simple observación de nuestro espíritu. Y sí a tal observación se añaden las que nos revelan la oposición y la exclusión recíproca de luz y tinieblas, sonido y silencio, movimiento y reposo, etc., se ve en seguida que el principio de contradicción no es más que la generalización de estos hechos. Análoga base tiene el principio de tercio excluso, suponiendo que sea formulado exactamente, esto es, a condición de que el predicado tenga un sentido inteligible. "Abracadabra es una segunda intención", es una proposición que no es verdadera ni falsa porque no tiene sentido. Entre lo verdadero y lo falso hay, por tanto, una tercera posibilidad, y es el sin sentido (*Ib.*, II, 7, § 5, p. 183).

Stuart Mill no pretende, empero, sacar de estas premisas la conclusión escéptica a la que había llegado Hume partiendo de premisas análogas. Pretende garantizar al conocimiento humano el grado de validez que le corresponde de conformidad con sus fundamentos empíricos. Toda proposición universal es una generalización de hechos observados. Pero ¿qué justifica esta generalización, dado que nunca es posible observar *todos* los hechos y que a veces basta un hecho solo para justificar una generalización? Este es el problema fundamental de la *inducción*, a la cual se reduce en último análisis todo conocimiento verdadero. Stuart Mill ve la solución de este problema en el principio de la uniformidad de la naturaleza. Las uniformidades de la naturaleza son las leyes naturales: son reveladas por la experiencia y se confirman y corrigen recíprocamente. Pero las uniformidades naturales, reveladas por la experiencia, evidencian entre sí una uniformidad fundamental, que es, a su vez, una ley: la ley de causalidad. Esta ley, al afirmar que todo hecho que tiene un comienzo tiene una causa, establece que "es una ley que todo tenga una ley". Como tal es la base de toda inducción y permite reconocer en la naturaleza el orden constante y necesario de los fenómenos. "Nosotros creemos —dice Stuart Mill (*Ib.*, III, 5, § 8, p. 226-227)— que el estado del universo entero en cada instante es secuencia del estado del mismo en el instante precedente; de modo que uno que conozca todos los agentes que existen en el momento presente, su situación en el espació y todas sus propiedades —en otras palabras, las leyes de su acción— podría predecir toda la historia subsiguiente del universo, a menos que sobreviniera una nueva decisión de una fuerza capaz de controlar todo el universo. Y si algún estado particular del universo surgiera por segunda vez, todos los estados subsiguientes, acaecerían de nuevo igualmente, y asimismo toda la historia, como un decimal periódico de muchas cifras."

Pero si las leyes de la naturaleza no son más que uniformidades atestiguadas por la observación, ¿qué garantiza la ley de causalidad, que afirma que tales uniformidades deben existir? Stuart Mill cree que no es difícil concebir que en alguno de los muchos firmamentos del universo

sideral los acontecimientos pueden sucederse sin ninguna ley determinada. La ley de causalidad no es, pues, un instinto infalible del género humano o una intuición inmediata o, en general, una verdad necesariamente relacionada con la naturaleza humana como tal. No queda, pues, más que admitir que la misma ley general que regula la inducción es una inducción. "Nosotros llegamos a esta ley general mediante la generalización de muchas leyes de generalidad inferior. No hubiéramos tenido nunca la noción de la causalidad (en el significado filosófico del vocablo) como condición de todos los fenómenos, si muchos casos de causación o, en otras palabras, muchas uniformidades parciales de sucesión no se nos hubieran hecho familiares precedentemente. La más obvia de las uniformidades particulares sugiere y nace evidente la uniformidad general, y una vez establecida, esta uniformidad general nos permite demostrar las demás uniformidades particulares, de las cuales procede" (*Ib.*, III, 21, § 2, p. 372). La uniformidad de la naturaleza, por tanto, no es más que una simple inducción *per enumerationem simplicem*, *y* Stuart Mill observa a este propósito que una tal inducción no solo no es necesariamente un proceso lógico ilícito, sino también que es, en realidad, la única especie de inducción posible, puesto que la validez del proceso más elaborado depende de una ley que ha sido obtenido de aquel modo no artificial. Hacer depender la validez de la inducción de la misma inducción puede parecer un caso obvio de círculo vicioso. Pero Stuart Mill observa que sena tal sólo si se admitiera la vieja doctrina del silogismo, según la cual la verdad universal (o premisa mayor) de un razonamiento es la demostración real de las verdades particulares que se deduzcan de ella. En cambio, Stuart Mill expone (*Ib.*, II, 3, p. 119 y sigs.) la doctrina opuesta, o sea, que la premisa mayor no es la prueba de la conclusión, sino que es ella misma probada, junto con la conclusión, por una misma evidencia. "Todos los hombres son mortales", no es la prueba de que Lord Palmerston sea mortal, sino que nuestra pretérita experiencia de la mortalidad nos autoriza a inferir *a la vez* la verdad general y el hecho particular, con el mismo grado de seguridad tanto para la una como para el otro."

641. STUART MILL: LA CIENCIA DEL HOMBRE

La investigación lógica de John Stuart Mill no es un fin en sí misma: tiende a establecer un método y una disciplina para el estudio y dirección del hombre. Los primeros cinco libros del *Sistema de lógica* son, en la mente de Mill, simplemente preparatorios con respecto al sexto, dedicado a la lógica de las ciencias morales. Aquí Mill empieza reafirmando en cierta manera la libertad de la volición humana. La libertad no contradice lo que él llama "la necesidad filosófica", la cual implica que, dados los motivos presentes al espíritu de un individuo y dados, asimismo, el carácter y las disposiciones del individuo, se puede deducir infaliblemente su futura conducta; de manera que "si conocemos la persona a fondo y si conocemos todos los motivos que actúan sobre ella, podemos predecir su conducta con la misma certeza con que podemos predecir cualquier acontecimiento físico" (*Ib.*, VI, 2, § 2, p. 547). Esta necesidad filosófica

le parece a Mill la interpretación de una experiencia universal y la expresión de una convicción común a todos. Con todo, no debe confundirse con la *fatalidad*, que supondría un lazo más íntimo, una constricción misteriosa ejercida por la causa de la acción sobre la acción misma. Una constricción de esta clase sería, según Mill, opuesta a nuestra conciencia y repugnaría a nuestros sentimientos. "Nosotros sabemos —dice— que en el caso de nuestras voliciones no existe esa misteriosa constricción. Sabemos que no estamos impulsados, como por un mágico encanto, a obedecer a algún motivo particular. Sentimos que, si deseamos mostrar que tenemos fuerza para resistir el motivo, podemos hacerlo (ya que el motivo mismo se convierte, como es evidente, en *un nuevo antecedente);* y sería humillante para nuestro orgullo y (lo que importa más) paralizaría nuestro deseo de perfección el pensar de otra manera" (*Ib.*, p. 548). En otras palabras, la fatalidad supondría una especie de conexión metafísica entre la volición y sus móviles, mientras la necesidad no puede significar otra cosa que uniformidad del orden y posibilidad de predicción. Y precisamente sobre estas dos cosas se funda la ciencia de la naturaleza humana, cuyo ideal consiste en el poder predecir la conducta futura de un individuo humano con la misma certeza con que la astronomía predice los movimientos de los astros (*Logic.*, VI, 3, § 2, p. 554). Tal ciencia es la psicología, en cuya competencia entran las leyes del espíritu, es decir, la uniformidad de sucesión entre diferentes estados psíquicos (mientras la uniformidad de sucesión entre un estado físico y un estado espiritual es una ley física correspondiente a la fisiología). Naturalmente, las leyes del espíritu, como todas las demás leyes empíricas, tienen una validez restringida a los límites de la observación; pero no garantizan nada más allá de estos límites.

Ahora bien, sobre la psicología y sus leyes se funda la *etología*, que estudia las leyes de formación del carácter. Estas leyes se derivan de las leyes generales de la psicología mediante la consideración de cuál será, en conformidad con las leyes psicológicas, la acción de las circunstancias sobre la formación del carácter. La etologia es, por esta razón, la ciencia que corresponde al acto de la educación en su más amplio sentido. Junto a la ciencia del carácter individual, Stuart Mill pone, en efecto, la ciencia del carácter social y colectivo, que es la sociología. Esta ciencia debe fundarse, como Comte ha visto, en el principio del progreso del género humano. El objetivo de la sociología debe ser el descubrimiento de una ley de progreso que, una vez hallada, haga posible predecir los acontecimientos futuros, igual que en álgebra, en la que, dados unos pocos términos de una sene infinita, resulta posible descubrir el principio de la regularidad de su formación y predecir el resto de la serie (*Ib.*, VI, 10, § 3, p. 596). Como Comte, Stuart Mill admite una estática social y una dinámica social que habían de explicar los hechos de la historia y determinar la dirección de su desarrollo progresivo. Reproduce en las últimas páginas de la *Lógica* la concepción de la historia que domina el espíritu romántico del siglo XIX, tanto positivista como idealista, y que se encuentra asimismo tanto en Saint-Simon y en Comte como en Hegel. La historia es una tradición ininterrumpida que va de generación en

generación acumulando cada vez una serie de resultados. Stuart Mill acepta también, como Hegel y Comte, la función de algunos individuos excepcionales que están destinados a facilitar o promover los desarrollos fundamentales y él cree también que surgen en el momento preciso por el curso providencial de las circunstancias.

642. STUART MILL: LA ECONOMIA POLITICA Y LA MORAL

Según Stuart Mill, la economía política es una rama independiente de la investigación sociológica. La economía estudia los fenómenos sociales que se verifican a consecuencia de la búsqueda de la riqueza y hace abstracción completa de toda otra pasión o motivo humano, excepto de principios antagónicos, como la aversión al trabajo y el deseo del goce presente, La economía política traza sobre este presupuesto un orden uniforme y constante de fenómenos, que hace posible la previsión de las acciones económicas.

El *Sistema de economía política* de Mill resume y unifica los resultados que esta ciencia había alcanzado a través de la obra de Smith, Malthus y Ricardo. Mill no cree, sin embargo, que el orden económico sea automático y fatal. Según él, las leyes de la producción son "leyes reales de la naturaleza"; en cambio, las de la distribución dependen de la voluntad humana y, por tanto, del derecho y de la costumbre *(Pol. Ec.*, II, I, § 1, p. 123). Es posible modificar estas leyes para obtener una mejor distribución de la riqueza. Mill afirma a este propósito que la elección entre individualismo y socialismo "dependerá principalmente de una sola consideración, a saber, cuál de los dos sistemas se concilia con la mayor suma posible de libertad y espontaneidad humana (*Ib.*, II, I, § 3, p. 129). Y, en realidad, lo que le impide a Mill adherirse al socialismo, con el cual comparte el reconocimiento y la condenación de las injusticias sociales, es la necesidad de salvaguardar en todo caso la libertad individual. La última parte de su tratado está dedicada, en efecto, a determinar los límites de la intervención del gobierno en los asuntos económicos. Estos límites son, en último análisis, requeridos por la exigencia de que "haya en la existencia humana un baluarte firme y sagrado que sustraiga a la intrusión de cualquier autoridad" (*Ib.*, V, XI, § 2, p. 569). Esto no le impide, sin embargo, defender toda una serie de medidas (un sistema nacional de educación, un plan nacional de emigración y de colonización, una ley restrictiva de los matrimonios, etc.) que deberían tener la misión de distribuir más equitativamente la riqueza y mejorar las condiciones de vida del pueblo.

Se relaciona con el sistema de economía política un grupo de obras que desarrollan problemas ya tratados: el ensayo sobre la *Libertad* (1859), los que tratan sobre el *Gobierno representativo* (1861), sobre la *Servidumbre de las mujeres* (1869) y el *Utilitarismo* (1868). Todos estos escritos tienden a delinear en sus aspectos (moral, social, político y económico) un individualismo radical que no puede tener más límite que el de la autoprotección del individuo. Stuart Mill sostiene que la intervención de una autoridad cualquiera en la conducta de un individuo no puede

ser justificada sino en la medida en que tal intervención está justificada por la defensa de los mismos derechos individuales.

La justificación moral de este individualismo la basa Stuart Mill en el utilitarismo. Su utilitarismo está, evidentemente, influido por Comte. El individuo no puede tener otra guía de su conducta que su propia felicidad, esto es, el placer y la ausencia de dolor. Pero la tendencia del individuo hacia la propia felicidad incluye siempre, en mayor o menor medida, la tendencia hacia la felicidad ajena. El progreso del espíritu humano aumenta incesantemente el sentimiento de unidad que liga al individuo con los demás. Stuart Mill observa a este respecto que, a pesar de todas las reservas que el sistema politicomoral de Comte impone, se debe reconocer que "ha demostrado la posibilidad de dar al servicio de la humanidad, aun sin ayuda de la creencia en la providencia, la fuerza psicológica y la eficacia social de la religión (*Utilitarianism*, 2.ª ed., 1871, p. 61). Este sentimiento de la unidad humana es la última sanción de toda la vida moral. Reconocer este sentimiento como lo que es, no significa (como sostienen los adversarios del utilitarismo) debilitar o destruir el impulso moral del hombre. Incluso una sanción desinteresada del deber (tanto si se pone en Dios como en el imperativo categórico kantiano) no puede actuar sobre el hombre sino en cuanto es un sentimiento subjetivo suyo, y no tiene otra fuerza que la intensidad de este sentimiento; pero todo sentimiento está relacionado con el placer y con el dolor, y supone, por tanto, el criterio de utilidad (*Ib.*, *p.* 54).

643. STUART MILL: DOCTRINA DE LA SUSTANCIA

En el *Examen de la filosofía de Hamilton*, vuelve a enfrentarse Stuart Mill con el problema de la realidad que había sido excluido del tratado de *Lógica.* Hamilton, que intentaba renovar la doctrina de la escuela escocesa de la percepción inmediata (esto es, no mediata por la *idea)* del mundo externo, había presentado esta doctrina con referencias críticas a Kant y a los filósofos del romanticismo alemán. Stuart Mill, aun citando y discutiendo a Kant, no demuestra haber comprendido el significado ni la importancia de éste. Para él, Kant creía que el espíritu no percibe, sino que "crea" las cualidades sensibles, y las atribuye luego, por una ilusión natural, a las cosas externas (*Examination*, p. 456). De ser así, el espíritu no se limitaría a organizar los datos de la experiencia, sino que sobrepasaría la experiencia con sus propias creaciones, por lo que Kant le aparece a Stuart Mill fundamentalmente infiel al postulado básico del empirismo.

El problema que Stuart Mill se propone resolver es el de mostrar de qué manera el espíritu, sin tener a su disposición más que el material sensible, puede organizar un mundo que tenga, por lo menos, una apariencia de exterioridad. Para resolver este problema recurre, como ya había hecho Hume, a las leyes de la asociación. Y hace observar que, cuando decimos que el objeto percibido es *externo* a nosotros, queremos decir que hay en nuestras percepciones algo que existe aun cuando no lo pensemos, que existía antes que lo pensásemos y que existirá aunque en

algún momento fuésemos aniquilados; y queremos decir, además, que existen cosas que nunca hemos visto, ni tocado, ni percibido, y que ningún hombre ha percibido nunca. A estas determinaciones se reduce la idea de sustancia externa. Ahora bien, todas ellas se explican con lo que Stuart Mill llama "posibilidad de sensaciones". En cada momento, el mundo comprende para nosotros no sólo las sensaciones actuales, sino también una variedad infinita de posibilidad de sensaciones, a saber: todas aquellas que la observación pasada nos dice que podrían, en determinadas circunstancias, ser experimentadas en este momento y, además, una multitud indefinada e ilimitada de otras sensaciones que podrían ser experimentadas en circunstancias que nos son desconocidas. Ahora bien, así como las sensaciones presentes son poco importantes por su fugacidad, las posibilidades de sensaciones son permanentes y tienen el carácter principal de la sustancia externa; constituyen "una especie de sustrato permanente" o grupos de posibilidades permanentes sugeridas por sensaciones pasadas. En este sentido, el mundo externo no es más que una *permanente posibilidad de sensación.* Una explicación análoga trata de formular Stuart Mill a propósito de la sustancia espiritual; pero aquí no disimula la dificultad de una serie de sensaciones y de una posibilidad de sensaciones que se conozca a sí misma como tal. La conclusión es que la identidad personal es inexplicable, y que la cosa más prudente es "aceptar el hecho inexplicable sin arriesgar ninguna teoría sobre su manera de verificarse" (*Ib.*, p. 248).

644. STUART MILL: EL DEMIURGO Y LA RELIGIÓN DE LA HUMANIDAD

En los tres ensayos postumos sobre la religión, *Naturaleza, Utilidad de la religión y Teísmo,* Stuart Mill intenta reducir la religión a los límites de la experiencia y presentar, por tanto, a la ciencia como fundamento de la religión. El teísmo no es incompatible con las verdades de la ciencia, puesto que se excluye el concepto de una divinidad que gobierne el mundo con actos de voluntad arbitrarios y variables. Esto no quiere decir que se pueda admitir, sin más, un creador que haya querido que los acontecimientos se verificasen con arreglo a leyes tijas e inmutables. Una evidencia de esta clase no se puede obtener con el argumento causal, aunque recurra explícitamente a la experiencia. En efecto, ninguna causa es necesaria para la existencia de lo que no tiene principio; y ni la materia ni la fuerza tienen principio alguno. Tampoco valen los argumentos tomados del *consensus gentium* o de la conciencia. Stuart Mill cree, en cambio, decisivo el argumento finalista. El orden de la naturaleza o, al menos, algunas partes del mismo, tienen las características de las cosas producidas por un espíritu inteligente que persigue un fin. Este argumento es, según Stuart Mill, de carácter inductivo y posee, por tanto, la certeza de cualquier inducción. La cuestión que ulteriormente se presenta es la de ver qué especie de deidad sea posible deducir del plan finalista del mundo.

Es evidente que el creador del mundo debe tener un poder y una inteligencia enormemente superiores a los del hombre; pero no por ello lo es que deba estar dotado de omnipotencia y omnisciencia. Por el contrario, la misma existencia de un plan parece excluir la omnipotencia de su autor. El

plan, en efecto, implica la adaptación de los medios al fin y la necesidad de emplear medios implica una limitación de fuerza. Un hombre no usa máquinas para mover sus brazos. La teología natural no puede, pues, dejar de reconocer que el autor del cosmos ha actuado con determinadas limitaciones. Además, no existe motivo para suponer que la materia, la fuerza o sus propiedades hayan sido creadas por el Ser que las ha empleado en el mundo. La sabiduría misma con que ha empleado los medios que estaban a su disposición implica una elección entre posibilidades finitas y, por tanto, una limitación de fuerza. La omnipotencia, por consiguiente, no puede serle atribuida al creador. Podría serle atribuida la omnisciencia; pero nada lo demuestra. El creador de que habla Stuart Mill es más bien un Demiurgo, cuya fuerza supone limitada o por la calidad del material empleado, las sustancias o las fuerzas de que se compone el universo, o por la incapacidad de realizar de manera mejor los fines establecidos. La limitación del creador es, además, confirmada por el hecho de que no existe ni sombra de justicia en la marcha general de la naturaleza y porque la imperfecta realización que la justicia tiene en la sociedad humana es obra del hombre mismo, que lucha con inmensas dificultades naturales por la civilización y hace de ella su segunda naturaleza (*Three Essays on Religión*, 3.ª ed., 1885, p. 194). En conclusión, Stuart Mill es favorable a ‘una religión de la humanidad" que no sólo ponga límites obligatorios a las pretensiones egoístas de las criaturas humanas, sino que les de el sentido de cooperar con el Ser invisible al cual deben todo lo que disfrutan en la vida. La religión de la humanidad puede encontrar un razonable apoyo en las "esperanzas sobrenaturales" que la doctrina del Demiurgo puede justificar.

645. POSITIVISTAS ITALIANOS

El positivismo de fondo social encontró en Italia dos representantes que, aunque no aportaron a la doctrina una gran originalidad, la defendieron con cierta fuerza y lógica de pensamiento. Son los dos milaneses Carlos Cattaneo y José Ferrari, que siguen las tesis fundamentales de Saint-Simon, corroborándolas con una interpretación positivista de la doctrina de Vico.

Carlos Cattaneo (1801-1869) participó en el movimiento del resurgimiento italiano como republicano federal, y al constituirse el reino de Italia marchó desterrado a Suiza, donde murió siendo profesor del Liceo de Lugano. En Milán había fundado y dirigido la revista "Politécnico", título que muestra la tendencia a la síntesis científica propia del positivismo. Cattaneo publicó ensayos breves ocasionales *Sobre la Ciencia Nueva de Vico*, 1839; *Consideraciones sobre el principio de la filosofía*, 1844; *Sobre las doctrinas de Romagnosi*, 1839; *La política de Tomás Campanella*, 1856; *La vida en el Universo de Pablo Lioy*, 1861; *Una invitación a los amantes de la filosofía*, 1857; los más notables fueron los recogidos bajo el título de *Psicología de las mentes asociadas* (1859-66). Después de su muerte apareció el *Curso de Filosofía* que Cattaneo había dado en el Liceo de Lugano, y que comprende una Cosmología, una Psicología, una Ideología y una Lógica; pero la parte original e interesante de este curso es, verdaderamente, muy escasa.

La intención polémica de Cattaneo se dirige contra le teología, la metafisica y, en general, contra toda filosofía que proceda *a priori,* prescindiendo de los hechos y de sus leyes tal como se justifican en cada una de las ciencias. En este sentido, la filosofía debe ser "experimental", es decir, debe atenerse al método y al propósito propios de las ciencias experimentales *(Scritti filosofici*, ed. Bobbio, II, p., 35, 38; III, p. 308). Pero su carácter, a diferencia del de cada una de las ciencias, es general o sintético. Cattaneo expresa este carácter por medio de varias fórmulas; pero en las fórmulas de que más frecuentemente se vale, la filosofía es "el estudio del pensamiento" (*Ib.*, I, p. 348) o, más precisamente "el estudio del hombre en sus relaciones más generales con los demás seres, como éstas aparezcan al testimonio unánime de todas las ciencias morales y físicas" (*Ib.*, II, p. 34). Esto quiere decir que la filosofía no puede estudiar al hombre más que en sus relaciones con la naturaleza y con la sociedad; y como la naturaleza y la sociedad son los objetos respectivos de las ciencias naturales y morales, no puede estudiar al hombre prescindiendo de los resultados de estas ciencias. Cattaneo no se preocupa del conocimiento del hombre por la conciencia, es decir, por la reflexión del hombre sobre sí mismo sino sólo por la consideración de las relaciones objetivas que lo vinculan al mundo de la naturaleza y de la sociedad que es el objeto de las ciencias. Por otro lado, añade Cattaneo, "las nuevas ciencias no sólo aportan a la filosofía sus descubrimientos, sino que le presentan en sí mismas y en sus procedimientos un nuevo y profundo problema".

En efecto, las ciencias presentan en la variedad, en el rigor y en la eficacia de sus procedimientos (los análisis de la química y de la economía, las síntesis de la geología, las clasificaciones de la botánica y de la geología, las deducciones de la geometría, las inducciones de la física, las analogías de la medicina, etc.) el cuadro de las posibilidades efectivas de que dispone el hombre para conocer y operar en el mundo y transformarlo con miras a sus propias necesidades y a sus propios ideales; este cuadro es indispensable para la comprensión del nombre como también es indispensable para este fin la consideración de la infinita variedad de las leyes, instituciones, lenguas, artes y opiniones que constituyen el mundo social. Solamente dirigiéndose a este vasto complejo de datos, la inteligencia humana "puede contemplar las formas, los límites del propio poder interno, que en vano intentaría explorar en el germen cerrado del niño o del salvaje o en las inseguras inducciones de la conciencia intelectual". Sólo teniendo en cuenta estos datos "la filosofía será el nexo común de todas las ciencias, la expresión más general de todas las variedades, la lente que concentrando los rayos esparcidos ilumina a un tiempo al hombre y al universo" (*Ib.*, I, p. 170).

Este concepto de la filosofía tiene ciertamente una singular modernidad y validez. Pero, en las manos de Cattaneo, no pasó de ser poco más que un proyecto. Sólo en un punto intentó Cattaneo su realización, a saber, en la investigación sobre la *Psicologia delle menti associate* (1854-1869). La psicología de las mentes asociadas es, sobre poco más o menos, la misma ciencia que Comte denominaba "sociología", esto es, el estudio positivo de los hechos humanos y de sus leyes. Ya en el estudio sobre la *Scienza nuova* de Vico (1839), Cattaneo había atribuido a Vico el mèrito de haber fundado la *ideologia social* como "estudio del individuo en el seno de la humanidad"

(*Ib.*, I, p. 103). Según Cattaneo, el último desarrollo de la ciencia de Vico es la doctrina de Saint-Simon, en la cual se prescinde de lo que Cattaneo llama "delirios" sobre la abolición de la propiedad, de la herencia y de la familia, "se encuentra una resumida historia ideal que reedifica el *curso de las naciones* de Vico, si bien lo arranca del círculo perpetuo para vincularlo con *el progreso"* (*Ib.*, I, p. 128). Méritos análogos al de Saint-Simon Cattaneo reconoce a Schelling (*Ib.*, I, p. 126) y muy en especial a Hegel, quien, a un siglo de distancia, "recogió la ideología del hombre-pueblo y, disolviendo el circulo, lo sustituyó por la moderna idea del progreso; pero, además, al analizar lo que distingue a las naciones particulares, intentó señalar en cada una la actuación especial de alguna de aquellas ideas, cuya serie constituyese el progreso perpetuo" (*Ib.*,, I, p. 345).

La psicología de las mentes asociadas la concibe Cattaneo como "un eslabón necesario entre la ideología del individuo y la ideología de la sociedad": es decir, como el estudio del mutuo condicionamiento en virtud del cual individuo y sociedad forman sus poderes y adquieren sus características. En sustancia, Cattaneo pretende negar que el individuo pueda ser algo o formarse en su aislamiento de la sociedad y que la sociedad pueda formarse o transformarse sin la ayuda del individuo. Analiza tres aspectos de este recíproco condicionamiento, esto es, la antítesis, la sensación, el análisis. La *antítesis* consiste en la diversidad y en la oposición de las ideas humanas y, en general, en las competiciones y contrastes que estimulan la vida social. La *sensación* de las mentes asociadas es la observación organizada y repetida que tiende a formar un *"sensorio común* de las gentes civilizadas" (*Ib.*, I, p. 450). El *análisis*, es decir, el acto con que se distinguen las partes de un todo, es la operación que fija las creencias fundamentales de un grupo social. Esta operación se efectúa las más de las veces de "modo preordenado y fatal"; y el progreso de la misma que condiciona el progreso de la propia sociedad humana, consiste en hacerla libre y autónoma porque sólo de esta forma viene a ser instrumento de nuevos descubrimientos y conquistas. "El libre análisis, dice Cattaneo, es uno de los mayores intereses morales y materiales del género humano"; desde este punto de vista la filosofía misma debe ser "el análisis del libre análisis" (*Ib.*, I, p. 454).

El otro de los dos positivistas milaneses, José Ferrari (1812-1876), fue el primer editor de las obras completas de Vico (1835-37), a las cuales antepuso un amplio ensayo titulado *La mente de Juan Bautista Vico.* A continuación, Ferrari publicó en francés un *Ensayo sobre el principio y sobre los límites de la filosofía de la historia* (1843), y otros escritos menores de carácter polémico y político; y en 1851 su obra principal: *Filosofía de la Revolución.* En su interpretación de la obra y de la figura de Vico, Ferrari parte del concepto de que un genio no es más que el representante de una época o de una nación, "la idea que se hace hombre" *(La mente di Vico,* edición 1854, p. 5). A Vico, aun reconociendo su estrecha conexión con la situación social y cultural de la Italia del siglo XVI, por la cual estaría condicionado, Ferrari le concede el mérito de haber sido el primero que erigió la historia en ciencia. "Vico no vio grandes hombres, ni legisladores, ni climas, ni circunstancias accidentales; no vio más que una historia ideal, eterna, esto es, épocas, grandes castas, revoluciones

inevitables; y algunos individuos que prestaron su nombre a una de las fases de la historia ideal eterna" (*Ib.*, p. 173). Y por esto vincula a Vico, por un lado, con Saint-Simon (*Ib.*, p. 210), y, por otro, con el idealismo romántico de Fichte, Schelling y Hegel (*Ib.*, p. 219). De este modo, refiere la doctrina de Vico a un principio que le es ajeno: el de la infalible necesidad racional de la historia; pero, relacionándola así con el espíritu del romanticismo, abre el camino a los intérpretes idealistas de la misma.

La *Filosofía de la Revolución* se basa en el análisis de lo que Ferrari llama "la revelación natural". A la lógica que promete una evidencia y una certeza que es incapaz de dar, Ferrari contrapone la *revelación de la naturaleza*, la cual destruye las contradicciones y las dudas que la pura lógica hace nacer. "No podemos tolerar la lógica, tanto si dirige como si compite con la naturaleza: sometámosla a la naturaleza para que sirva de instrumento a los fenómenos; las dudas, las contradicciones desaparecerán; el absurdo quedará confinado a una esfera exterior a la de nuestra acción... La experiencia nos enseña que la lógica no estaba predestinada a mandar; no precede a los fenómenos, los sigue" *(FU. della Riv.*, I, p. 226-27). La revelación de la naturaleza sustituye el capricho y el azar de las divagaciones de la lógica por la necesidad. Mientras la lógica es incapaz de aclarar el origen de la sociedad, la necesidad natural resuelve el problema. "La lógica no da respuesta; responde la fatalidad, subyugándonos antes de ser preguntados: ella nos hace nacer en el seno de la familia, nos arrastra al trabajo, sacrifica continuamente una generación a otra; los padres viven para inmolarse a descendientes desconocidos que les sucederán en el trabajo sin fin; y disciplina al género humano en el acto mismo con que lo multiplica" (*Ib.*, I, p. 347). La sociedad no es más que "la razón de un pueblo hecha sierva de una revelación, la lógica sometida a algunos datos, dirigida a un objetivo por todas las fuerzas de la naturaleza y del hombre" (*Ib.*, *p.* 348). La historia es esta misma necesidad o fatalidad que domina todos los acontecimientos y a los individuos humanos y determina el fin hacia el cual se mueve. "La historia ideal-eterna en la cual concurren en el tiempo las historias particulares de todas las naciones es una; esta historia conduce a la humanidad desde todos los puntos de la tierra, la diversidad de los cultos nace de sus épocas, no del clima, no para aislar, sino para asociar a todos los vivientes" (*Ib.*, p. 362). Ferrari reprocha a Hegel el haber ignorado la diferencia entre el hado natural y la providencia de las ideas. La identificación entre las dos cosas hace del mismo hado un orden providencial. Ferrari cree, en cambio, que tal identificación acontecerá en el futuro; pero que, en cuanto al pasado, la unidad de la humanidad no está en el orden providencial, sino solo en la historia ideal común a todas las naciones (*Ib.*, p. 382). La historia, según Ferrari, se dirige hacia la asociación universal de la humanidad (que es el ideal de Saint-Simon): esto es, hacia una asociación en la cual cada hombre, buscando su interés, sea útil a todos los hombres. La misma obligación moral es una fatalidad, un hecho primitivo *sui generis* (*Ib.*, II, p. 105). El predominio de la revelación sobrenatural y, por tanto, de la religión, aunque deseable, es él mismo un producto de la fatalidad (*Ib.*, II, p. 260). Por esto juzga Ferrari que la misma fatalidad llevará a cumplimiento la obra empezada por la Revolución francesa, es decir, establecerá eí reino de la ciencia y de la igualdad. Los

primeros filósofos, y especialmente Sócrates, fueron los precursores de la revolución; pero los traicionó la metafísica, y su enseñanza no fructificó. "Desde hace medio siglo —dice Ferrari (*Ib.*, p. 408-409)—, la metafísica tiende una última trampa a la revolución. Traslada el problema de la ciencia a las antinomias del ser, y el problema de la igualdad, a las antinomias del derecho. Se sigue de ahí que tengamos el reino de la ciencia hecha abstracción de la verdad, el reino de la libertad hecha abstracción de los dogmas, el reino de la industria hecha abstracción del reparto [esto es, de la justa distribución del beneficio], el reino de la industria hecha abstracción del capital." El curso ulterior de la historia hará abolir esta abstracción, recuperándose la libertad concreta, fundada en la igualdad y en la justa distribución de beneficios, condicionadas por una limitación de la propiedad privada establecida por una ley agraria universal (*Ib.*, II, p. 163). El progreso de la historia, así como el curso de la ciencia, no es, pues, más que la revelación progresiva, en el hombre y a través del hombre, de la necesidad racional de la naturaleza.

646. EL POSITIVISMO SOCIAL EN ALEMANIA

La orientación social del positivismo tuvo también cierto número de representantes en Alemania, donde, no obstante, más que con Saint-Simon o Comte, se relacionó con la obra de Feuerbach. Las figuras de mayor relieve fueron Laas, Jodl y Dühring.

Ernesto Laas (1837-1885) fue autor de una obra titulada *Idealismo y positivismo*, dividida en tres partes, la primera de las cuales está dedicada a los Principios del idealismo y del positivismo (1879); la segunda, a la Etica idealista y positivista (1882), y la tercera, a la Teoría de la ciencia idealista y positivista (1884). Laas considera toda la historia de la filosofía como campo de batalla de dos únicos tipos de doctrina, que caracteriza precisamente con los nombres de *platonismo* y *positivismo.* El platonismo (que se puede también llamar idealismo) se presenta, en lógica, como realismo; en teoría del conocimiento, como apriorismo, innatismo o racionalismo, y en ontología, como espiritualismo y teleología. El positivismo, en cambio, es la filosofía "que no reconoce ningún fundamento más que los hechos positivos, esto es, percepciones externas e internas; y que exige de toda opinión que muestre los hechos o las experiencias en las cuales se apoya" (*Ideal. und Post.*, I, p. 183). Bajo la bandera del platonismo Laas sitúa a los más diversos filósofos: Aristóteles, Spinoza y Kant, por el carácter matematizante de sus doctrinas; Fichte, Schelling y Rousseau, por sus tendencias a lo absoluto; Leibniz y Herbart, porque propugnan una norma moral que no procede de la sensibilidad; Descartes y Hegel, porque afirman una actividad espiritual espontánea no condicionada por el mecanismo natural; y, por último, todos aquellos que de un modo u otro aceptan una realidad o principio trascendente, irreductible a la vida terrestre del hombre. El platonismo tiene así un primado indiscutible en la historia, ya que, contra él, el positivismo no puede alinear más que los nombres de Protágoras, que es su fundador, de David Hume y de Stuart Mill. El mismo Comte, por su aspiración a fundar una religión de la humanidad,

no es considerado por Laas como un verdadero positivista. La característica gnoseológica del positivismo es el *correlativismo*, la estrecha conexión del sujeto y del objeto. Para él, la naturaleza es, ciertamente, una apariencia, pero no en el sentido del platonismo y ni siquiera en el sentido de Herbart o Kant, como manifestación o revelación de una realidad trascendente, sino en el sentido de que "tiene un significado solamente relativo porque es pensable sólo como objeto de un yo que la perciba o la represente: de un yo que, a su vez, no puede existir sin un no yo, es decir, sin un objeto percibido" (*Ib.*, p. 182). Laas opina que el platonismo, en todas sus múltiples formas y matices, no está en condiciones de satisfacer las necesidades teóricas y prácticas de la humanidad y de ayudarla a conseguir el bienestar universal material y espiritual. La ética positivista es, en cambio, "una moral para esta vida, con motivos que tienen en este mundo su raíz". Tales motivos hallan su último fundamento en el placer y *en* el dolor. Pero no por ello son estrictamente egoístas. El origen histórico de los deberes a que el hombre está sometido debe buscarse en las expectativas y pretensiones del ambiente social. Y los bienes a que el hombre debe tender son también de naturaleza social: la seguridad del fruto del trabajo, la solidaridad social, las instituciones y las leyes, el progreso de la cultura. Laas es decididamente optimista sobre los efectos de una moral de esta clase. "La edad de oro —dice— no está detrás de nosotros, sino delante de nosotros."

Federico Jodl (1848-1914) es el autor de una *Historia de la ética* (1888-1889), de un *Manual de Psicología* (1897), de una postuma *Crítica del Idealismo* (1920) y de numerosos escritos sobre el problema moral y religioso. Jodl está muy cerca de Comte, si bien él mismo proclama que sus ideas son afines sustancialmente a las de Feuerbach y Stuart Mill. Con todo, no se aviene a la exigencia de Comte de un culto de la Humanidad. "La idea de Dios en su necesaria oposición a los conceptos de movimiento, de desarrollo, de progreso, no representa ninguna realidad posible. La Humanidad, como ser capaz de perfeccionamiento, pero nunca perfecto, permanece siempre, necesariamente, por debajo de su propia idea, y no es por este motivo un objeto posible de adoración y de veneración. No culto, sino cultura, es la palabra que abre las puertas del futuro: no debemos adorar a la Humanidad, sino formarla y desarrollarla" *(Gescb. der Eth.*, 1889, II, p. 394). La religión de la Humanidad debe ser una fe moral más que un culto religioso. Cuanto más se siente la Humanidad como un solo todo en su pasado y en su futuro, cuanto más se convierta en tarea y finalidad propias, tanto más el sentimiento vivo de una conexión natural ocupará el lugar de los misterios religiosos. La fe en el perfeccionamiento de la cultura, que proporciona los medios, y la religión de la Humanidad, fundada en la conexión ideal de las generaciones, deben estimularse mutuamente para contribuir a la construcción del futuro. "El ideal en nosotros y la fe en su progresiva realización a través de nosotros: ésta es la fórmula de la nueva religión de la Humanidad" (*Ib.*, p. 494). Jodl es, como Comte y Suart Mill, adversario declarado de toda metafísica; pero, en realidad, su metafísica es la del monismo materialista. Materia y espíritu coinciden en el *átomo psíquico*, que es el primer origen del desarrollo espiritual y se manifiesta igualmente en la irritabilidad y en los tropismos de las plantas y en las acciones de la naturaleza inorgánica. Este concepto del

átomo espiritual o del átomo de conciencia debería, según Jodl, eliminar la antítesis entre materialismo y espiritualismo. Entre la sustancia orgánica y el pensamiento, que es una función de esta sustancia en el hombre, no hay más que toda la historia evolutiva del mundo orgánico; y así, entre la sustancia viviente y la naturaleza inorgánica no hay más que una suma continua de efectos (*Lehr. der Psych.*, I, 3.ª ed., 1908, p. 50).

Eugenio Dühring (1833-1921) fue un fecundo, brillante y superficial escritor, que se consideró reformador de la humanidad. Sus escritos comprenden campos muy diferentes: desde literatura hasta las ciencias naturales (escribió, entre otras cosas, una *Historia crítica de los principios universales de la mecánica,* 1873), la economía política *(Curso de economía política y social,* 1873; *Historia crítica de la economía política y del socialismo,* 1899), la polémica racial contra los judíos y la filosofía. Sus principales obras filosóficas son las siguientes: *Dialéctica natural,* 1865; *El valor de la vida,* 1865; *Curso de filosofía*, 1875; *Lógica y teoría de la ciencia,* 1878; y, además, una *Historia crítica de la filosofía,* dirigida, como él mismo dice, "a emancipar de la filosofía", a destruir las doctrinas de los demás filósofos. Dühring entiende la filosofía no como una inmóvil intuición del mundo, sino como principio activo de formación de la vida. "La filosofía es el desarrollo de la forma más elevada de la conciencia del mundo y de la vida" (*Cursus der Phil.*, p. 2). Como tal comprende en sí todos los principios del conocimiento y de la acción. Su guía y su fundamento son los hechos naturales y las observaciones de los hechos, fuera de los cuales no hay ninguna otra fuente de verdad y de legitimidad. Dühring llama a su filosofía una filosofía de la realidad, un sistema natural (*Ib.*, p. 13). Con todo, no excluye la metafísica, sino que la reduce a la consideración de los elementos reales de la existencia y, por tanto, de aquellos conceptos fundamentales que hacen entrever la constitución del mundo. La metafísica es "el esquematismo más universal de toda realidad". Los dos objetos posibles de la filosofia son, únicamente, la naturaleza y el mundo humano. El mundo humano o mundo historicosocial es un campo particular distinto del sistema general de la naturaleza, pero no supone, de ninguna manera, un quebrantamiento de este sistema ni una negación cualquiera de las leyes naturales (*Ib.*, p. 14-15). Dühring defiende un riguroso monismo gnoseológico y metafísico. El pensamiento y el ser se corresponden exactamente en sus elementos, de manera que no hay aspecto o forma de la realidad que sea inconcebible y los límites del pensamiento son los mismos que los de la realidad (*Ib.*, p. 48). Tal realidad es siempre y únicamente realidad natural. "La naturaleza —dice Dühring— es el contenido intacto de la realidad entera y el sostén de toda posibilidad." Ciertamente, todo el aparato natural estaría privado de sentido si no tendiera a la producción de una multiplicidad de formas conscientes. Pero, por otro lado, el sistema mecánico y material de la totalidad de la naturaleza es la condición y el fundamento de todo fenómeno particular, comprendida la conciencia, de manera que el llamado idealismo es solamente una imaginación pueril o una locura especulativa que ignora hasta la distinción entre alucinación y realidad (*Ib.*, p. 62). La existencia de seres sensitivos no es un presupuesto del universo, sino más bien resultado de su desarrollo natural, determinado por leyes necesarias. No existe un alma en el sentido

de sustancia o realidad independiente. La conciencia no es, en sí misma, más que un conjunto de sensaciones y representaciones relativamente unificadas. La unificación es debida al hecho de que para toda conciencia existe un único mundo objetivo, al cual se refiere la multiplicidad diversa de las sensaciones mismas. La estructura unitaria de la conciencia no es debida, por este motivo, a una quimérica conciencia universal, sino solamente a la acción necesaria del objeto material (*Ib.*, p. 131 sigs.). Desde este punto de vista, la libertad del querer y el concepto mismo de la voluntad, como fuerza independiente de los impulsos y de las pasiones, es imposible. Sólo existe una libertad psicológica, consistente en la perceptibilidad de los motivos agentes o, en otras palabras, en la capacidad de ser determinados por motivos que son causas representadas (*Ib.*, p. 185-186). Dühring es partidario de una ética social y de un socialismo que él llamó *personalismo*, fundado en la limitación personal de la fuerza de la propiedad y del capital. Al comunismo marxista, que él considera como una aberración racial judía, que pretende descubrir de un modo simplista la raíz de todo mal social en la propiedad y en el capital, Dühring contrapone el socialismo personalista, que se puede realizar por la economía socializada de las asociaciones productivas (tipo Fourier) o por unificación de las fuerzas personales, y de una manera más conveniente en esta última (*Gesch. der National-Oekonomie*, 4.ª ed., 1900, p. 639 sigs.).

BIBLIOGRAFIA

§ 629. Sobre el positivismo, cfr. los escritos citados en la Bibliografia del § 670.

§ 630. Saint-Simon, *Oeuvres*, ed. Rodríguez, París, 1832; *Oeuvres de S. S. et d'Enfantin*, 47 vols., París, 1865-78; *Textes choisis*, ed. C. Bouglé, París, 1925; *La riorganizzazione della società europea* (con introd. y bibl.). Trad., Roma, 1945; Hubbard, *S. S., sa vie et ses travaux*, París, 1857; Janet, *S. S. et le saintsimonisme*, París, 1879; Fournière, *Les théories socialistes au XIXe siècle, de Babeuf à Proudhon*, París, 1905; U. Leroy, *La vie de S.-S.*, París, 1925; H. Gouhier, *A. Comte et S.-S.*, París, 1941; G. Santonastaso, *Il socialismo francese da S.-S. a Proudhon*, Florencia, 1954; F. E. Manuel, *New World of H. de S.-S.*, Cambridge, 1956.

Fourier, *Oeuvres complètes*, 6 vols., París, 1640-45; Ch. Pellerin, *Ch. F.*, París, 1843; A. Bebel, *Ch. F.*, Stuttgart, 1907; A. Lafontaine, *Ch. F.*, París, 1911; Armand y Moublanc, *F.*, París, 1937; A. Saitta, en "Belfagor", Florencia, 1947, p. 272-292.

§ 631. Proudhon, *Oeuvres complètes*, París, 1867-70, *Correspondance*, París, 1875; *Oeuvres*, nueva ed., París, 1923 sigs.

K. Marx, *Misère de la phil., en réponse à la Phil. de la misère de P.*, Bruselas, 1847; Sainte-Beuve, *P. J. P.*, París, 1872; K. Diehl, *P. J. P.*, Jena, 1888-96; A. Desjardin, *P. J. P.*, 2 vols., París, 1896; Bourgin, *P.*, París, 1901; C. Bouglé, *La sociologie de P.*, París, 1911; Id. y otros, *P. et notre temps*, París, 1920; A. Menzel, *P.*, Tubinga, 1933; Santonastaso, *P.*, Bari, 1935; E. Dolléans, *P.*, París, 1948; G. Gurvitch, *Les fondateurs français de la sociologie contemporaine: Saint-Simon et P.*, París, 1955.

§ 632. Sobre la vida de Comte: A. Crompton, *Confessions and Testament of A. C. and his corresp. with Clotilde de Vaux*, Liverpool, 1910; Ch. de Rouvre, *L'amoureuse histoire d'A. C. et de Clotilde de Vaux*, París, 1917.

Littré, *A. C. et la phil. positive*, París, 1863; H. Spencer, *Classification of the Sciences*, Londres, 1864; Stuart Mill, *A. C. and Positivism*, Londres, 1865; R. Congreve, *Essays Political, Social and Religious*, Londres, 1874; E. Laas, *Idealismus und Positivismus*, Berlín, 1879-84; E. Caird, *The social phil. and religion of C.*, Glasgow, 1885; H. Martineau, *La phil. d'A. C.*, París, 1895; Lévy-Brühl, *La*

phil. d'A. C., París, 1900; Dupuy, *Le positivisme d'A. C.*, París, 1911; W. Ostwald, *A. C.*, Leipzig, 1914; H. Gouhier, *La jeunesse d'A. C. et la formation du positivisme*, 3 vols., París, 1933-1941; F. S. Marvin, *C.*, Londres, 1936; J. Peter, *A. C., Bild vom Menschen*, Stuttgart, 1936; A. Cresson, *A. C., sa vie, son oeuvre*, París, 1941.

§ 633. T. Kozary, *La loi des trois états d'A. C.*, París, 1895.

§ 634. E. Caird, *The social Philosophy and Religion of C.*, Glasgow, 1885 (trad. francesa, París, 1907); A. Alengry, *La sociologie chez A. C.*, París, 1900; L. de Montesquieu, *Le système politique d'A. C.*, París, 1906.

§ 635. C. H. Lewes, *La phil. des sciences d'A. C.*, trad. franc., París, 1910; E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, París, 1927 (cap. XIII y *passim*); L. Geymonat, *Il problema della conoscenza nel positivismo*, Turín, 1931 (c. I).

§ 636. A. Baumann, *La religion positive*, París, 1903.

§ 637. Sobre Littré: A. Poëy, *L. et A. Comte*, París, 1879; Caro, *L. et le positivisme*, París, 1883.

§ 638. Sobre el utilitarismo: J. M. Cuyau, *La morale anglaise contemporaine*, París, 1879; Leslie Stephen *The English Utilitarians*, Londres, 1900; E. Albee, *A History of English Utilitarianism*, Londres, 1902; W. R. Sorley, *Recent Tendencies in Ethics*, Edimburgo y Londres, 1904; W. L. Davidson, *Political Thought in England: the Utilitarians from Bentham to J. S. Mill*, Londres, 1915; S. W. Leslie, *Political Thought in England: The Utilitarians from Bentham to Mill*, Londres-Nueva York, 1947; J. Pamenatz, *The English Utilitarians*, Londres, 1949.

Bentham, *Works*, 11 vols., Edimburgo, 1838-43.

Sobre Bentham, además, las obras concernientes a todo el movimiento utilitarista: L. A. Selby Bigge, *British Moralists*, Oxford, 1897; C. M. Atkinson, *J. B.*, Londres, 1905; Graham Wallas, *J. B.*, Londres, 1922; D. Baumgardt, *B. and the Ethics of Today*, Princeton, 1952.

El *Analysis* de James Mill fue reeditado en 1863 por su hijo Stuart Mill. Sobre J. Mill, cfr. la obra cit. de Leslie Stephen; A. Bain, *J. M., a biography*, Londres, 1882.

§ 639. De Stuart Mill, el índice de sus escritos en *Bibliography of the Published Writings of J. S. M.*, de N. MacMinn, J. R. Hainds, J. Mc N. McCrimmon, Evanston, 1945.

Sobre Stuart Mill: H. Taine, *Le positivisme anglais*, París, 1869; Littré, *A. Comte et S. Mill*, París, 1877; A. Bain, *J. S. M.*, Londres, 1882; Ch. Douglas, *J. S. M.*, Edimburgo, 1895; E. Thouverez, *S. M.*, París, 1905; G. Kennedy, *The Psychological Empiricism of J. S. M.*, Amsterdam, 1928; M. A. Hamilton, *J. S. M.*, Londres, 1933; R. P. Anschutz, *The Philosophy of J. S. M.*, Oxford, 1953; K. Britton, *J. S. M.*, Londres, 1953; M. J. Packe, *The Life of J. S. M.*, Nueva York, 1953.

§ 640. W. Stebbing, *Analysis of Mill's Logic*, Londres, 1867; T. H. Green, *The Logic of J. S. M.*, en *Works*, II, Londres, 1886; G. A. Towney, *J. S. M.'s Theory of Inductive Logic*, Cincinnati, 1909; R. Jackson, *Examination of the Deductive Logic of J. S. M.*, Oxford, 1941.

§ 641. J. Ward, *Mill's Science of Ethology*, en "International Journal of Ethics", I, 1891.

§ 642. Jean Ray, *La méthode de l'écon. politique d'après J. S. M.*, París, 1914.

Ch. Douglas, *Ethics of J. S. M.*, Edimburgo, 1897; G. Zuccante, *La morale utilitaria dello Stuart Mill*, Milán, 1899.

§ 643. W. L. Courtney, *Methaphysics of J. S. M.*, Londres, 1879.

§ 644. W. G. Ward, *Essays on the Phil. of Theism.*, I, Londres, 1884.

§ 645. Cattaneo, *Scritti di filosofia*, 2 vols., Florencia, 1892; *Scritti filosofici, letterari e vari*, bajo el cuidado de F. Alessio, Florencia, 1957; *Scritti filosofici*, bajo el cuidado de N. Bobbio, 3 vols., Florencia, 1960.

Sobre Cattaneo: E. Zanoni, *C. C. nella vita e nelle opere*, Roma, 1898; B. Brunello, *C.*, Turín, 1925; Ad. Levi, *Il positivismo politico de C. C.*, Bari, 1929; Alliney, *I pensatori della seconda metà del secolo XIX*, Milán, 1942; L. Ambrosoli, *La formazione di C. C.*, Milán-Nápoles, 1960; F. Alessio, "Cattaneo illuminista", ensayo que encabeza la citada edición de los *Scritti*. Cfr. también la introducción de N. Bobbio, a la edición antes citada de los *Scritti*.

Sobre Ferrari: L. Ferri, *Essai sur l'histoire de la Phil. en Italie au XIX^e siècle*, II, París, 1869, p. 229 y sigs.; P. F. Nicoli, *La mente di G. F.*, Pavía, 1902; G. Gentile, op. cit., I, Mesina, 1917; R. Mondolfo, *La filosofia politica in Italia nel secolo XIX*, Padua, 1924; Brunello, *Il pensiero di G. F.*, Milán, 1933; Alliney, ob. cit. (bibliografía).

§ 646. Sobre Laas: De Negri, *La crisi del positivismo nella fil. dell'immanenza*, Florencia. 1929.

Sobre Jodl: el fasc. del "Archiv für Geschichte der Philosophie", XXVII, 1914, dedicado a é .

Sobre Dühring: E. Döll, *E. D.*, Leipzig, 1893.

CAPITULO XII

EL POSITIVISMO EVOLUCIONISTA

647. EL PRESUPUESTO ROMÁNTICO

La otra direción del positivismo es la *evolucionista.* Esta orientación consiste en tomar la *evolución* como fundamento de una teoría general de la realidad natural y como manifestación de una realidad —sobrenatural o metafísica— infinita e ignota. El punto de partida de esta dirección es la doctrina biológica de la evolución orgánica, tal como ha sido elaborada por Lamarck y Darwin: es efectivamente, en primer lugar, una generalización metafísica de tal doctrina. Pero esta generalización metafísica está condicionada por el presupuesto romántico de que lo finito es la manifestación o revelación de lo infinito, ya que, sólo en virtud de este presupuesto, los procesos evolutivos singulares, experimentables fragmentariamente por la ciencia en algunos aspectos de la naturaleza, se unen en un proceso único universal y continuo, y necesariamente progresivo. Bajo este aspecto, el evolucionismo positivista es la extensión al mundo de la naturaleza del concepto de la historia elaborado por el idealismo romántico. Como la historia en la doctrina de Fichte o de Schelling, así también la naturaleza en la doctrina de Spencer es un proceso de desarrollo necesario, cuya ley es el progreso.

648. HAMILTON Y MANSEL

La filosofía romántica se inicia en Inglaterra mediante la obra de Hamilton; la cual, con la doctrina de la incognoscibilidad de lo absoluto, constituye también un precedente del positivismo de Spencer.

Guillermo Hamilton (nacido en Glasgow el 8 de marzo de 1788, muerto en Edimburgo el 6 de mayo de 1856) fue una figura notable, sobre todo por su vastísima erudición filosófica, que le puso en contacto directo con la filosofía alemana del romanticismo. Su primer escrito fue un estudio sobre la *Filosofía de Cousin*, que apareció en la "Edinburgh Review" de 1829. En 1836 fue nombrado profesor de lógica y metafísica de la Universidad de Edimburgo. Sus *Lecciones de metafísica y de lógica*, compuestas en el primer año de enseñanza, fueron después repetidas por él durante veinte años sin ningún cambio y publicadas después de su muerte por Mansel (4 vols., 1859-60). En 1852, Hamilton publicó una colección de artículos, con el título de *Discusiones de filosofía y literatura;* y en 1856, las *Obras* de Tomás Reid con notas y comentarios.

Las *Lecciones de lógica* de Hamilton constituyen una de las obras más logradas de la lógica tradicional en el siglo XIX. Estas lecciones aportaron a la lógica tradicional una corrección importante que resultaría fecunda en el campo de la lógica matemática: la del principio de la *cuantificación del predicado*, según el cual hay que considerar en las proposiciones no sólo la cantidad del sujeto sino también la del predicado. En efeto, esta cuantificación se efectúa, o por medio de cuantificadores (por ejemplo, "Pedro, Juan, Santiago, etc. son *todos* los apóstoles") o valiéndose de modos indirectos como la limitación y la excepción, o en forma sobreentendida como cuando se dice "Todos los hombres son mortales" entendiéndose "Todos los hombres son *algunos* (de los) mortales".

Las *Lecciones de metafísica* presentan, en primer lugar, una continuación de la doctrina de la percepción de la escuela escocesa, cuyo continuador es Hamilton en determinados aspectos. Pero Hamilton aporta a esta doctrina una modificación importante: niega que la percepción inmediata haga conocer la cosa como es en sí misma. Y así dice: "La teoría de la percepción inmediata no implica que percibamos la realidad material absolutamente y en sí misma, esto es, fuera de la relación con nuestros órganos y facultades; al contrario, el objeto total y real de la percepción es el objeto externo en relación a nuestros sentidos y a nuestra facultad cognoscitiva. Pero, en cuanto relativo a nosotros, el objeto no es representación ni una modificación del yo. Es el no-yo -el no-yo modificado y relativo, tal vez, pero siempre no-yo" (*Lectures on Metaphysics*, I, 1870, p. 129). Según Hamilton, la teoría de la percepción inmediata no elimina el relativismo del conocimiento, que se funda en tres razones: 1ª la existencia no es cognoscible absolutamente en sí misma, sino sólo en modos especiales; 2* estos modos pueden ser conocidos únicamente si están en cierta relación con nuestras facultades; 3* no pueden estar en relación con nuestras facultades sino como modificaciones determinadas de estas mismas facultades" (*Ib.*, I, 5ª ed., 1870, p. 148). Naturalmente, de esta forma, la doctrina de la percepción inmediata ya no tiene el mismo significado que le había dado la escuela escocesa del sentido común. En efecto, esta escuela afirmaba dicha doctrina en el sentido de que los objetos se perciben inmediatamente y en sí mismos. Por otra parte, entre un objeto condicionado y convertido en relativo por su relación con las facultades humanas y una "idea" en el sentido de Descartes y de Berkeley, la diferencia es puramente verbal.

La relatividad del conocimiento le permite a Hamilton afirmar la incognoscibilidad y, aún más, la imposibilidad de concebir el Absoluto. Contra Cousin y Schelling, Hamilton afirma esta incognoscibilidad, pero de acuerdo con ellos defiende la existencia del Absoluto, cuya realidad se revelaría en la *creencia*. *"Pensar es condicionar* —dice (*Discussions*, p. 13)—, y una limitación condicional es una ley fundamental de las posibilidades del pensamiento... Lo Absoluto no es concebible más que como negación de la posibilidad de ser concebido." Pero, por otra parte, "la esfera de nuestra creencia es mucho más extensa que la esfera de nuestro conocimiento; y por esto, cuando niego que lo infinito pueda ser *conocido* por nosotros, estoy muy lejos de negar que pueda y deba ser *creído* por nosotros" (*Lectures on Met.*, II, p. 530-31). Esta superioridad de la creencia sobre el conocimiento torna a vincular a Hamilton con la escuela escocesa; pero, para Hamilton, la

creencia es, romànticamente, la revelación inmediata y primitiva que lo infinito mismo hace de sí al hombre y que por esto condiciona el mismo proceso del conocer. Hablando de la percepción de la realidad externa, Hamilton reconoce que, propiamente hablando, no *sabemos* si el objeto de aquella percepción es un no-yo o, más bien, una percepción del yo, sino que sólo la reflexión nos lo hace *creer* "porque obedecemos a la confianza en una necesidad originaria de nuestra naturaleza que nos impone esta creencia" *(Reid's Works,* p. 749-50).

Al nombre de Hamilton va unido el de Enrique Longueville Mansel (1820-1871), que fue su más notable intérprete. En dos libros, *Los límites del pensamiento religioso* (1858) y *Filosofía de lo condicionado* (1866), Mansel construyó, sobre las premisas de Hamilton, una teología negativa. Dios, como absoluto e infinito, es inconcebible. No puede ser concebido tampoco como causa primera, ya que la causa existe solamente en relación con el efecto, y lo absoluto rechaza toda relación. Cualquier tentativa de concebirlo de alguna manera motiva dilemas insolubles. "Lo absoluto no puede ser concebido como consciente ni como inconsciente; ni como complejo ni como simple; no puede ser definido mediante diferencias ni mediante la ausencia de diferencias; no puede ser identificado con el universo ni puede ser distinguido de él" (*Limits of Rel. Tbougbt*, p. 30). Del mismo modo, lo infinito, que debería ser concebido como todo en potencia y nada en acto, revela precisamente en esto su imposibilidad de ser concebido, ya que "si puede ser lo que no es, es incompleto; y si es todas las cosas, no tiene ningún distintivo característico que pueda diferenciarlo de cualquier otra cosa" (*Ib.*, p. 48). Tal incognoscibilidad de lo infinito y de 10 absoluto es, sin embargo, relativa al hombre; pero no pertenece a su misma naturaleza. "Nosotros estamos obligados —dice Mansel (*Ib.*, p. 45)—, por la constitución misma de nuestro espíritu, a creer en la existencia de un Ser absoluto e infinito." Esta creencia está fundada en nuestra conciencia moral e intelectual, en la estructura y en el curso de la naturaleza y en la revelación (*Phil. of tbe conditioned*, p. 245). Pero ni siquiera estos fundamentos de la creencia permiten afirmar algo sobre los atributos de Dios. Queda una enorme distancia entre la más alta moralidad humana concebible y la perfección divina, distancia que puede ser colmada de alguna manera con el concepto escolástico de analogía.

La doctrina de Hamilton y Mansel es, al mismo tiempo, un escepticismo de la razón y un dogmatismo de la fe. El escepticismo de la razón fue empleado como fundamento de ese agnosticismo que acompaña a una buena parte del positivismo evolucionista. El dogmatismo de la re debía tener su continuación histórica en el espiritualismo inglés contemporáneo.

649. LA TEORÍA DE LA EVOLUCIÓN

Si el principio romántico de lo infinito que se revela o realiza en lo finito es la categoría tácitamente presupuesta por la filosofía positivista de la evolución, la teoría biológica de la transformación de las especies es, de hecho, su punto de partida. En efecto, el evolucionismo es una generalización de esta doctrina biológica, generalización tácitamente fundada en tal categoría.

Se pueden encontrar antecedentes inmediatos de la teoría del transformismo biológico en algunas intuiciones de Buffon (1707-1788). El famoso autor de la *Historia Natural* (1749-1788), aun declarándose explícitamente partidario de la doctrina tradicional de la fijeza de las especies vivientes, admitió hipotéticamente la posibilidad de que se hubieran desarrollado, a partir de un tipo común, a través de lentas variaciones sucesivas, verificadas en todas direcciones. En el mismo Buffon, Kant halló probablemente inspiración para la hipótesis propuesta por él (1790) en el § 80 de la *Crítica del juicio,* sobre un "real parentesco" de las formas vivientes y una derivación de las mismas de una "madre común", así como de una evolución continua de la naturaleza desde la nebulosa primitiva hasta el hombre. Sin embargo, éstas fueron solamente intuiciones genéricas, que no se apoyaban en un sistema coordinado de observaciones. El primero que propuso en forma científica la doctrina del transformismo biológico fue el naturalista francés Juan Bautista Lamark (1744-1829). En su *Filosofía zoológica* (1809) y en la *Historia Natural de los animales invertebrados* (1815-1822), Lamark enunciaba cuatro leyes que debían presidir la formación de los organismos animales: 1.ª, la vida, por su propia fuerza, tiende continuamente a acrecentar el volumen de todo cuerpo que la posee y a extender sus partes; 2.ª, la producción de un nuevo órgano en un cuerpo animal es el resultado del advenimiento de una nueva necesidad y del nuevo movimiento que esta necesidad suscita y alienta; 3.ª, el desarrollo de los órganos y su fuerza de acción están constantemente en razón directa con el uso de los órganos mismos; 4.ª, todo lo que ha sido adquirido, perdido o cambiado en la organización de los individuos se conserva y transmite mediante la generación a los nuevos individuos. Estas cuatro leyes son la primera formulación científica del *modo* en que debió verificarse la transformación de los organismos. Este modo se reduce sustancialmente al principio de que el uso de los órganos, requeridos por las necesidades y, por tanto, por el ambiente exterior, pudo modificar radicalmente lo mismos órganos.

Las ideas de Lamark no tuvieron ninguna resonancia inmediata, principalmente por la casi unánime acogida que había merecido la tesis opuesta del fijismo de las especies, respaldada por la gran autoridad de Jorge Cuvier (1769-1832), el fundador de la paleontología, o sea, del estudio de los restos fósiles de las especies extinguidas. En su *Discurso sobre las revoluciones del Globo* (1812), Cuvier atribuyó la extinción de las especies fosilizadas a catástrofes generales que periódicamente destruirían las especies vivientes de cada era geológica, dando ocasión a Dios para crear otras nuevas. El transformismo biológico no pudo afirmarse hasta que esta teoría de las catástrofes fue eliminada; y su eliminación fue debida al geólogo inglés Carlos Lyell (1797-1875). En sus *Principios de geología* (1833) expuso Lyell la tesis de que el estado actual de la Tierra no era debido a una serie de cataclismos, sino a la acción lenta, gradual e insensible de las mismas causas que continúan actuando ante nuestros ojos. Esta doctrina hacía imposible la explicación de la génesis y de la extinción de las especies vivientes mediante causas extraordinarias o sobrenaturales y allanaba definitivamente el camino al transformismo biológico.

Este hizo su entrada triunfal en la ciencia con la obra de Carlos Darwin (12 febrero 1809 - 19 abril 1882). Sobrino de un naturalista llamado

Erasmo, Carlos Darwin fue el prototipo del sabio completamente entregado a sus investigaciones. Después de un viaje por mar, que duró cinco años, se dedicó a recoger y ordenar el material para su gran obra *El origen de las especies*, que apareció en 1859. El libro tuvo un éxito instantáneo, y la primera edición, de más de 1000 ejemplares, se agotó el primer día de venta. A esta obra siguieron las tituladas *Las variaciones de los animales y de las plantas en estado doméstico* (1868) y *Descendencia del hombre* (1871). El último trabajo notable de Darwin fue el libro sobre la *Expresión de las emociones en el hombre y en los animales* (1872), al cual siguieron algunos trabajos científicos menores. En 1887, el hijo de Darwin, Francisco, publicó los dos volúmenes sobre *La vida y la correspondencia de Carlos Darwin*, con una breve autobiografía del filósofo, y que son indispensables para la comprensión de su personalidad.

El mérito de Darwin consiste en haber dado una completa y sistemática teoría científica del transformismo biológico, fundándola en un número enorme de observaciones y experimentos, y haberla presentado en el preciso momento en que la idea romantica del progreso, nacida en el terreno de la investigación histórica, alcanzaba su máxima universalidad y parecía indestructible. La teoría de Darwin se funda en dos clases de hechos: 1.º, la existencia de pequeñas variaciones orgánicas, que se verifican en los seres vivientes a lo largo del curso del tiempo por influencia de las condiciones ambientes, variaciones que, en parte, por la ley de la probabilidad, son ventajosas a los individuos que las presentan; 2.º, la lucha por la vida, que se verifica necesariamente entre los individuos vivientes, por la tendencia de toda especie a multiplicarse según una progresión geométrica. Este último presupuesto está tomado, evidentemente de la doctrina de Malthus (§ 638). De estos dos órdenes de hechos se sigue que los individuos en los cuales se manifiestan cambios orgánicos ventajosos tienen mayores probabilidades de sobrevivir en la lucha por la vida; y en virtud del principio de la herencia, habrá en ellos una tendencia pronunciada a dejar en herencia a sus descendientes los caracteres accidentales adquiridos. Tal es la *ley de la selección natural*, que "tiende —dice Darwin (*Origen de las especies*, 4.º, § 18)— al perfeccionamiento de cada criatura viviente en relación con sus condiciones de vida orgánicas e inorgánicas y, por consiguiente, en la mayor parte de los casos, a un progreso de su organización. Con todo, las formas simples inferiores pueden perpetuarse por largo tiempo si se han adaptado convenientemente a sus simples condiciones de vida ". La acumulación de pequeñas variaciones y su conservación por medio de la herencia producen la variación de los organismos animales, que, en sus términos extremos, es el paso de una especie a otra. Lo que el hombre hace con las plantas y animales domésticos, produciendo gradualmente las variedades de los que son más útiles a sus necesidades, la naturaleza puede hacerlo en una escala mucho más vasta, pues, "¿qué límites pueden ponerse a ese poder que actúa durante largas edades y escruta rigurosamente la estructura, la organización entera y las costumbres de toda criatura, para favorecer lo que es un bien y rechazar lo que es un mal? " (*Ib.*, 14.º, § 2). De esta teoría se sigue que entre las diversas especies debieron existir innumerables variedades intermedias que relacionaban estrechamente todas las especies de un mismo grupo; pero, evidentemente, la selección natural ha exterminado estas

formas intermedias, cuyos rasgos podemos aún encontrar en los fósiles (*Ib*., 6.º, § 2). Junto al estudio de los fósiles, el de los órganos rudimentarios, el de las especies llamadas aberrantes y el de la embriología, pueden conducir a determinar el orden progresivo de los seres vivientes.

"Aunque nosotros —escribe Darwin— no tengamos árbol genealógico, ni libro de oro, ni blasones hereditarios, tenemos, para descubrir y seguir las huellas de las numerosas ramas divergentes de nuestras genealogías naturales, la herencia desde largo tiempo conservada de los caracteres de cada especie" (*Ib*., 14.º, § 5). La conclusión de Darwin es netamente optimista: cree haber establecido el inevitable progreso biológico del mismo modo que el romanticismo idealista y socializante creía en el inevitable progreso espiritual. "Nosotros podemos deducir con alguna confianza que nos está permitido contar con un porvenir de incalculable duración. Y como la selección natural actúa solamente para el bien de cada individuo, todo don físico e intelectual tenderá a progresar hacia la perfección (*Ib*., 14.º § 6).

La otra obra fundamental de Darwin, *La descendencia del hombre*, tiende, en primer lugar, a establecer que "no hay ninguna diferencia fundamental entre el nombre y los mamíferos más elevados en lo que se refiere a las facultades mentales". La única diferencia entre la inteligencia y el lenguaje del hombre y el de los animales inferiores es una diferencia de grado, que se explica con la ley de la selección natural, y también, en parte, con la selección sexual, a la que Darwin atribuye, para la evolución del hombre, una importancia mucho mayor que para la evolución de los animales. Darwin no cree que la aceptación de la descendencia del hombre a partir de organismos inferiores disminuya de ningún modo la dignidad humana. "El que viese a un salvaje en su tierra natal —escribe en *Los orígenes del hombre* (trad. it., p. 579)— no sentiría mucha vergüenza si se viese obligado a reconocer que la sangre de una criatura más humilde corre por sus venas. En cuanto a mí, preferiría mucho más descender de aquel heroico mono que hizo frente a un terrible enemigo para salvar la vida a su guardián, o de aquel viejo babuino que bajó de la montaña para arrancar a un joven compañero de las garras de una furiosa jauría de perros, que de un salvaje que se complace en torturar a sus enemigos, ofrece sacrificios de sangre, practica el infanticidio sin remordimientos, trata a sus mujeres como esclavas, no conoce lo que es decencia y está dominado por groseras supersticiones."

Darwin fue y quiso ser exclusivamente un científico. Sólo raramente, y diríase, mal de su grado, se decidió a expresar sus convicciones filosóficas y religiosas; y siempre en privado, en cartas personales que no estaban destinadas a ser publicadas. Sin embargo, tales convicciones le fueron inspiradas por su doctrina de la descendencia inferior del hombre, descendencia que no puede autorizar una gran confianza en la capacidad del hombre mismo para resolver ciertos grandes problemas. "Yo me pregunto —escribe en una carta (*Vida y corresp*., trad. it., I, p. 368)— si las convicciones del hombre, que se ha desarrollado desde el espíritu de animales de orden inferior, tienen algún valor y si puede tenerse alguna confianza en ellas. ¿Quién podría confiar en las convicciones del espíritu de un mono, si es que existen convicciones en un espíritu semejante? ' En otra carta de 1879 (*Ib*., I, p. 353 s.) sé expresa así: 'Cualesquiera que sean mis

convicciones sobre este punto, no pueden tener importancia más que para mí solo. Pero, puesto que me lo preguntáis, puedo aseguraros que mi juicio sufre a menudo fluctuaciones... En mis mayores oscilaciones, no he llegado nunca al ateísmo, en el verdadero sentido de la palabra, es decir, a negar la existencia de Dios. Yo pienso que, en general (y, sobre todo, a medida que envejezco), la descripción más exacta de mi estado de espíritu es la del *agnóstico."* El término *agnosticismo* había sido creado en 1869 por el naturalista Tomás Huxley (1825-1895), que había llegado, antes de la publicación del *Origen de las especies,* a deducir por su cuenta la transformación de las especies biológicas y que fue luego uno de los más entusiastas seguidores de Darwin. "El término —dice Huxley *(Collected Essays,* V, p. 237 sigs.)— me vino a la mente como antítesis del "gnóstico" de la historia de la Iglesia que pretendía saber mucho sobre las cosas que yo ignoraba." Esto implica, ya en la mente de Huxley, una referencia a aquella imposibilidad de concebir lo Absurdo y lo Infinito, sobre la cual habían insistido Hamilton y Mansel. Un sentido menos explícito tiene el término en la mente de Darwin, para quien significa simplemente la imposibilidad de encontrar en el dominio de la ciencia nada que confirme o desmienta decisivamente las creencias religiosas tradicionales. Darwin creía, sin embargo, posible negar decididamente cualquier "intención" de la naturaleza, esto es, toda causa final, y aducía a este propósito la existencia del mal y del dolor *(Vida y corresp.,* trad. fr., I, p. 361 sigs.). Pero estaba convencido de que "el hombre sera, en el futuro, una criatura mucho más perfecta de lo que actualmente es" (*Ib.*, p. 363); y, en realidad, sus convicciones científicas y toda la estructura sistemática de su teoría de la evolución se fundan en el presupuesto de la idea del progreso que dominaba el clima romántico de la época. A través de la obra de Darwin, la ciencia ha inscrito el mundo entero de los organismos vivientes en la historia progresiva del universo.

650. SPENCER: LO INCOGNOSCIBLE

La época era, pues, propicia a una teoría del progreso que no lo restringiese al destino del hombre en el mundo, sino que lo extendiese al mundo entero, en la totalidad de sus aspectos. Elaborar la doctrina del progreso universal y poner de relieve el valor infinito y, por tanto, religioso (aun cuando sólo *misteriosamente* religioso) del progreso, tal fue el objetivo que se propuso Heriberto Spencer, al difundir en marzo de 1860 su programa de un sistema de filosofía, de vastas proporciones.

Heriberto Spencer había nacido el 27 de abril de 1820 en Derby, Inglaterra y fue ingeniero de los ferrocarriles de Londres. Publicó primero sólo algunos artículos políticos y económicos; en 1845, habiendo recibido una pequeña herencia, atendió a su vocación filosófica y abandonó la carrera para dedicarse a su actividad de escritor. Perteneció desde 1848 hasta 1853 a la redacción del "Economist". El primer resultado de su actividad fueron los *Principios de psicología,* publicados en 1855. En 1857 publicó un ensayo sobre el progreso *(El progreso, su ley y su causa),* que es muy significativo por su orientación fundamental. Y en 1862 salía el primer volumen del

Sistema de filosofía sintética, proyectado en 1860, *Primeros principios,* que es su obra filosófica fundamental, al que siguieron los dos volúmenes de *Principios de biología* (1864-67); y a continuación: *Principios de psicología (2* vols., 1870-72); *Principios de sociología* (parte I, 1876; *Instituciones ceremoniales* 1879; *Instituciones políticas,* 1882; *Instituciones eclesiásticas,* 1885); *Principios de moralidad* (parte I, *Las bases de la ética,* 1879; parte IV, *La justicia,* 1891; parte II y parte III, 1892; parte V, 1893), obras a las que acompañan los escritos complementarios: *La clasificación de las ciencias* (1864); *La educación* (1861); *El estudio de la sociología* (1873); *El hombre contra el Estado* (1884); Los *factores de la evolución orgánica* (1887); *Ensayos (2* vols., 1858-63); *Estática social* (1892); *La inadecuación de la selección natural* (1893); *Fragmentos varios* (1897); *Hechos y comentarios* (1902); *Autobiografía (2* vols., 1904); *Ensayos sobre la educación* (1911). Estos dos últimos escritos son postumos. Spencer murió el 8 de diciembre de 1903 en Brighton.

En el artículo sobre el progreso de 1857 (recogido después de los *Ensayos),* que es el primer esbozo de su sistema, se puede ver claramente la inspiración fundamental del evolucionismo de Spencer; debía servir para justificar, en su ley y en su causa fundamental, el progreso, entendido como hecho universal y cósmico. "Tanto si se trata —decía Spencer— del desarrollo de la tierra, del desarrollo de la vida en su superficie, del desarrollo de la sociedad, como del gobierno, de la industria, del comercio, del lenguaje, de la literatura, de la ciencia, del arte, siempre en el fondo de todo progreso hay la misma evolución que va de lo simple a lo compiejo, a través de diferenciaciones sucesivas. Desde los más antiguos cambios cósmicos de que quedan restos hasta los últimos resultados de la civilización veremos que la transformación de lo homogéneo en heterogéneo es la misma esencia del progreso." En el mismo artículo se considera el carácter divino, y por ello religioso, de la realidad velada, más que revelada, por el progreso cósmico. Este carácter es el punto de partida de los *Primeros principios.*

La primera parte de esta obra se titula "Lo incognoscible". En ella tiende a demostrar la inaccesibilidad de la realidad última y absoluta en el mismo sentido en que esta tesis había sido defendida por Hamilton y Mansel. Pero la tesis es utilizada por Spencer para demostrar la posibilidad de un encuentro y de una conciliación entre la religión y la ciencia. En efecto, religión y ciencia tienen ambas su base en la realidad del misterio y no pueden ser incompatibles. Ahora bien, la verdad última que se encierra en toda religión es que "la existencia del mundo, con todo fo que contiene y con todo lo que lo rodea, es un *misterio* que siempre exige ser interpretado ' *(First Princ.,* § 14). Todas las religiones rallan al dar esta interpretación: las diversas creencias en las cuales se expresan, no son lógicamente defendibles. Por eso, a través del desarrollo de la religión, el misterio es aceptado cada vez mejor como tal; de manera que la esencia de la religión se puede reconocer en el convencimiento de que la fuerza que se manifiesta en el universo es completamente inescrutable. Por otro lado, también la ciencia tropieza contra el misterio que rodea la naturaleza última de la realidad, cuyas manifestaciones estudia. Qué sea el tiempo y el espacio, la materia y la fuerza; cuál sea la duración de la conciencia —si finita o infinita— y qué sea el mismo sujeto del pensamiento, son para la ciencia enigmas impenetrables.

Las ideas científicas últimas son todas representativas de realidades que no pueden ser comprendidas. Esto sucede porque nuestro conocimiento, como Hamilton y Mansel han puesto en claro, esta encerrado dentro de los límites de lo relativo. Ciertamente, por medio de la ciencia, el conocimiento progresa y se extiende incesantemente. Pero tal progreso consiste en incluir verdades especiales en verdades generales, y verdades generales en otras más generales todavía; de manera que se sigue de ello que la verdad más general, que no admite inclusiones en una verdad ulterior, no es comprensible y está destinada a permanecer como misterio (*First Princ.*, § 23), Spencer admite, pues, sin mas, la tesis de Hamilton y Mansel, según la cual lo absoluto, lo incondicionado, lo infinito (o como quiera llamarse al principio supremo de la realidad) es inconcebible para el hombre, dada la relatividad constitutiva de su conocimiento. Con todo, no se detiene en el concepto negativo de lo absoluto, tal como había sido defendido por aquellos dos pensadores, que habían tomado como única definición posible del mismo su propia incognoscibilidad. Puesto que lo relativo no es tal, observa Spencer, sino en relación con lo absoluto, lo relativo mismo es impensable si es impensable su relación con lo no relativo. "Siendo nuestra conciencia de lo incondicionado, al pie de la letra, la conciencia incondicionada o el material en bruto del pensamiento, al pensar el cual le damos formas definidas, se sigue de aquí que el sentido siempre presente de la existencia real es la verdadera base de nuestra inteligencia" (*Ib.*, § 26). Por tanto, es menester concebir lo absoluto como la fuerza misteriosa que se manifiesta en todos los fenómenos naturales y cuya acción es sentida positivamente por el hombre. Sin embargo, no es posible definir o conocer ulteriormente esta fuerza. Será tarea de la religión el advertir al hombre sobre el misterio de la causa última, y tarea de la ciencia será extender incesantemente el conocimiento de los fenómenos. Religión y ciencia son así necesariamente correlativas. El reconocimiento de la fuerza inescrutable es el límite común que las concilia y solidariza. A este límite, la ciencia llega inevitablemente en cuanto alcanza sus confines, y la religión en cuanto esta orientada hacia ellos irresistiblemente por la crítica. El hombre ha intentado siempre, e intentará todavía, construir símbolos que le representen la fuerza desconocida del universo. Pero continuamente y siempre se dará cuenta de lo inadecuado de estos símbolos. De modo que sus continuos esfuerzos y sus continuas derrotas pueden servir para darle el debido sentido de la diferencia inconmensurable que hay entre lo condicionado y lo incondicionado y encaminarlo a la forma más alta de la sabiduría: al reconocimiento de lo incognoscible como tal.

El hecho de que la ciencia esté limitada al fenómeno no significa, para Spencer, que queden reducidas las apariencias. El fenómeno no es la apariencia: es, más bien, la manifestación de lo incognoscible. Y la primera manifestación de lo incognoscible es el agruparse los fenómenos mismos en dos grupos principales, que constituyen, respectivamente, el yo y el no-yo, el sujeto y el objeto. Estos dos grupos se forman espontáneamente sobre la base de la afinidad y de la desigualdad de los fenómenos mismos. El yo y el no-yo son fenómenos, realidades relativas; pero su carácter persistente autoriza a juzgarlos como relacionados, en cierto modo, con lo incognoscible. Spencer admite el principio de que "las impresiones

persistentes, siendo los resultados persistentes en una causa persistente, son prácticamente idénticas para nosotros a la causa misma y pueden ser tratadas habitualmente como sus equivalentes" (*First Princ.*, § 46). En virtud de este principio, el espacio, el tiempo, la materia, el movimiento, la fuerza, nociones todas persistentes e inmutables, deben ser consideradas como producidas en cierto modo por el mismo Incognoscible. No son, ciertamente, idénticas a lo incognoscible, ni tampoco son modos del mismo: son "efectos condicionados de la Causa incondicionada". No obstante, corresponden a un modo de ser o de obrar, desconocido para nosotros, de esta causa; y en tal sentido son reales. Spencer llama *realismo transfigurado* a esta correspondencia hipotética entre lo incognoscible y su fenómeno. "El noúmeno y el fenómeno son representados aquí, en su relación primordial, como los dos lados del mismo cambio, en el que estamos obligados a considerar el segundo no menos real que el primero ' (*Ib.*, § 50).

651. SPENCER: LA TEORÍA DE LA EVOLUCIÓN

Entre la religión, a la cual compete el reconocimiento de lo incognoscible, y la ciencia, a la que pertenece todo el dominio de lo cognoscible, ¿qué sitio tiene la filosofía? Spencer la define como *el conocimiento en su más alto grado de generalidad* (*Ib.*, § 37). La ciencia es conocimiento parcialmente unificado; la filosofía, conocimiento completamente unificado. Las verdades de la filosofía son, respecto a las verdades científicas superiores, lo que éstas respecto a las verdades científicas inferiores; de suerte que las generalizaciones de la filosofía comprenden y consolidan las más vastas generalizaciones de la ciencia. La filosofía es el producto final de ese proceso, que comienza con la recolección de observaciones aisladas y termina con proposiciones universales. Por esto, debe tomar como material propio y punto de partida los principios más vastos y más generales a que la ciencia haya llegado.

Tales principios son: la indestructibilidad de la materia, la continuidad del movimiento, la persistencia de la fuerza, con todas sus consecuencias, entre las cuales está la ley del *ritmo*, o sea, de la alternancia de elevación y caída en el desarrollo de todos los fenómenos. La fórmula sintética que estos principios generales requieren es una ley que implica la continua redistribución de la materia y de la fuerza. Tal es, según Spencer, la *ley de la evolución*, la cual significa que la materia pasa de un estado de dispersión a un estado de integración (o concentración), mientras que la fuerza que ha causado la concentración se disipa. La filosofía es, pues, esencialmente una teoría de la evolución.

Los *Primeros principios* definen la naturaleza y los caracteres generales de la evolución: las otras obras de Spencer estudian el proceso evolutivo de los diversos dominios de la realidad natural. La primera determinación de la evolución es que es un tránsito de una forma menos coherente a una forma más coherente. El sistema solar (que ha salido de una nebulosa), un organismo animal, una nación, muestran en su desarrollo este paso de un estado de disgregación a un estado de coherencia y de armonía crecientes. Pero la determinación fundamental del proceso evolutivo es aquella que lo

caracteriza como paso de lo homogéneo a lo heterogéneo. Esta caracterización le es sugerida a Spencer por los fenómenos biológicos. Todo organismo, planta o animal, se desarrolla a través de la diferenciación de sus partes: que al principio son, química o biológicamente, indistintas, y luego se diferencian para formar tejidos y órganos diversos. Spencer cree que este proceso es propio de todo desarrollo en cualquier campo de la realidad; en el lenguaje, primero constituido por simples exclamaciones y sonidos inarticulados, que luego se van diferenciando en palabras diversas; como en el arte, que, a partir de los pueblos primitivos, se va dividiendo cada vez más en sus ramas (arquitectura, pintura, escultura, artes prácticas) y direcciones. Finalmente, la evolución supone también un tránsito de lo indefinido a lo definido: indefinida es, por ejemplo, la condición de una tribu salvaje en la cual no hay una especificación de tareas y de funciones; definida, la de un pueblo civilizado, fundada en la división del trabajo y de las clases sociales. Spencer da, pues, de la evolución esta fórmula definitiva *(First Princ.*, § 145). "La evolución es una integración de materia y una disipación concomitante del movimiento, durante la cual la materia pasa de una homogeneidad indefinida e incoherente a una heterogeneidad definida y coherente; y durante la cual el movimiento conservado está sujeto a una transformación paralela.''

La evolución es un *proceso necesario*. La homogeneidad, que es su punto de partida, es un estado inestable que no puede durar y debe pasar a la heterogeneidad para alcanzar el equilibrio. Por esto, la evolución debe empezar; una vez empezada debe continuar, porque las partes homogéneas restantes tienden, a su vez, por su inestabilidad, hacia la heterogeneidad. El sentido de este proceso necesario y continuo es *optimista.* Spencer admite que, por la ley del ritmo, la evolución y la disolución deben alternarse. Pero considera que la disolución, donde se verifica, es la premisa de una evolución ulterior. Por lo que se refiere al hombre, la evolución debe determinar una creciente armonía entre su naturaleza espiritual y las condiciones de vida. ''Y ésta es —dice Spencer *(First Princ.*, § 176)— la garantía para creer que la evolución puede acabar solamente con el establecimiento de la más grande perfección y de la más completa felicidad.''

Spencer niega que su doctrina pueda tener un significado materialista o espiritualista, y considera la discusión entre estas dos tendencias como una mera guerra de palabras. Quien esté convencido de que el último misterio debe quedar como tal, estará dispuesto a formular todos los fenómenos, ya sea en términos de materia, movimiento y fuerza, ya sea en otros términos; pero mantendrá firmemente que sólo en una doctrina que reconozca la Causa desconocida como coextensiva con todos los órdenes de fenómenos, puede darse una religión coherente y una filosofía coherente. Verá que la relación de sujeto y objeto hace necesarias las concepciones antitéticas de espíritu y materia; pero considerará uno y otra como manifestaciones de la realidad desconocida que subyace en ambos (*Ib.*, § 194).

652. SPENCER: BIOLOGÍA Y PSICOLOGÍA

Las obras de Spencer dedicadas a la psicología, a la biología, a la sociología y a la ética constituyen la aplicación del principio evolutivo al campo de estas

ciencias. La *biología* es, para Spencer, el estudio de la evolución de los fenómenos orgánicos y de su causa. La vida consiste en la combinación de fenómenos diversos, contemporáneos y sucesivos, la cual se verifica en correspondencia con cambios simultáneos o sucesivos del ambiente externo. Por esto consiste esencialmente en la función de adaptación; y precisamente a través de esta función se forman y se diferencian los órganos, por la exigencia de responder cada vez mejor a los estímulos del exterior. Spencer atribuye así el primer lugar, en la transformación de los organismos vivientes, al principio de Lamarck de la función que crea el órgano; pero reconoce la acción del principio darwiniano de la selección natural (que él llama "supervivencia del más apto"), que, empero, no puede actuar sino a través de la adaptación del ambiente y, por tanto, del desarrollo funcional de los órganos. Insiste, sobre todo, en la conservación y en la acumulación de los cambios orgánicos individuales por obra de la herencia; y concibe el progreso de la vida orgánica como adaptación creciente de los organismos al ambiente por acumulación de las variaciones funcionales que responden cada vez mejor a los requisitos ambientales.

La conciencia es un estadio de esta adaptación; más aún, su fase decisiva. Spencer no admite la reducción integral de la conciencia a impresiones o ideas, según la doctrina tradicional del empirismo inglés. La conciencia presupone una unidad, una fuerza originaria; por tanto, una sustancia espiritual que sea la sede de esta fuerza. Pero, del mismo modo que ocurre con la sustancia y la fuerza material, también la sustancia y la fuerza espiritual son, en su naturaleza última, incognoscibles; y la psicología debe limitarse a estudiar sus manifestaciones. Con todo, es posible una psicología como ciencia autónoma; y Spencer se aleja de la tesis de Comte, que la había negado. Hay una psicología *objetiva* que estudia los fenómenos psíquicos en su substrato material; y hay una psicología *subjetiva*, fundada en la introspección, que "constituye una ciencia completamente aparte, única en su género, independiente de todas las demás ciencias y opuesta antitéticamente a cada una de ellas" (*Princ. of Psycb.*, § 56). Solamente la psicología subjetiva puede servir de sostén a la lógica, puede contribuir a determinar el desarrollo evolutivo de los procesos de pensamiento. Tal desarrollo se explica, sin embargo, como cualquier otro desarrollo; es un proceso de adaptación gradual que va desde la acción refleja, que es la primera fase de lo psíquico, a través del instinto y de la memoria, hasta la razón. Respecto a esta última, Spencer admite que hay nociones o verdades *a priori* en el sentido de que son independientes de la experiencia puntual y temporal del individuo; y en tal sentido reconoce la parcial legitimidad de las doctrinas "apriorísticas", como las de Leibniz y Kant. Pero lo que en este sentido es *a priori* para el individuo, no lo es para la especie humana, ya que es producido por la experiencia acumulada por la misma especie a través «e un larguísimo período de desarrollo, y se ha fijado y hecho hereditaria en la estructura orgánica del sistema nervioso (*Ib.*, §§ 426-433). Es evidente que aquí el *a priori* se entiende en el sentido de la uniformidad y de la constancia de ciertos procedimientos intelectuales, no ya en el sentido de la validez. En efecto, no se podría excluir la posibilidad de que las experiencias acumuladas y fijadas por la sucesión de las generaciones contengan errores, prejuicios y distorsiones, además de verdades. Pero una posibilidad de este

género es tàcitamente excluida por Spencer, debido al significado optimista y exaltador que para él reviste en todo terreno el proceso evolutivo. Una evolución intelectual es, como tal, adquisición e incremento de verdad; más aún, es la misma verdad que progresa a través de la sucesión de generaciones.

653. SPENCER: SOCIOLOGÍA Y ETICA

Aun utilizando algunos resultados de la sociología de Comte y aceptando el nombre de la ciencia que Comte había inventado, Spencer modifica radicalmente el concepto de la misma. Para Comte, efectivamente, es la disciplina que, descubriendo las leyes de los hechos sociales, permite preverlos y guiarlos; el fin de la sociología es la sociocracia, la fase de la sociedad en que el positivismo se habrá convertido en régimen. Para Spencer, en cambio, la sociología debe limitarse a una tarea puramente descriptiva del desarrollo de la sociedad humana hasta el punto a que ha llegado hasta ahora. Puede, desde luego, determinar las condiciones que el desarrollo ulterior deberá satisfacer; pero no las metas y los ideales del mismo. Determinar las metas, establecer cuál deba ser el hombre ideal en una sociedad ideal, es misión de la moral. La sociología y la moral, que constituían una sola cosa en la obra de Comte, son distinguidas así claramente por Spencer.

La sociología determina las leyes de la evolución *superorgánica* y considera la misma sociedad humana como un *organismo,* cuyos elementos son, primero, las familias, y, después, los individuos particulares. El organismo social se distingue del organismo animal por el hecho de que la conciencia pertenece solamente a los elementos que lo componen. La sociedad no tiene un sensorio como el animal: vive y siente sólo en los individuos que la componen. La sociología de Spencer está netamente orientada hacia el individualismo y, por tanto, hacia la defensa de todas las libertades individuales, en contraste con la sociología de Comte y, en general, con la orientación social del positivismo. Uno de los temas principales, tanto de los *Principios de sociología* como de las demás obras complementarias *(El hombre contra el Estado,* 1884; *Estática social,* 1892), tema que domina de un extremo a otro la sociología dé Spencer, es el principio de que el desarrollo social debe ser abandonado a la fuerza espontánea que lo preside y lo impulsa hacia el progreso y que la intervención del Estado en los hechos sociales no hace otra cosa que perturbar u obstaculizar este desarrollo. A la objeción de que el Estado debe también hacer algo para quitar o disminuir la miseria o la injusticia social, Spencer responde que el Estado no es el único agente que puede eliminar los males sociales, por cuanto existen otros agentes que, dejados en libertad, pueden conseguir mejor este objetivo. Además, no todos los sufrimientos deben ser prevenidos, ya que muchos sufrimientos son curativos, y prevenirlos significa prevenir el remedio. Además, es quimérico suponer que todo mal pueda ser eliminado; existen defectos de la naturaleza humana que obran de manera que, con un pretendido remedio, el mal sólo cambia de sitio y queda reforzado con el cambio (*Social Statics,* edición 1892, p. 308). *El hombre contra el Estado* tiende a combatir "el gran prejuicio de la época

presente": el derecho divino del Parlamento, que ha sustituido al gran prejuicio de la época pasada: el derecho divino dé la monarquía. Un verdadero liberalismo debe negar la autoridad ilimitada del Parlamento, como el viejo liberalismo negó el ilimitado poder del monarca (*The man versus the State,* ed. 1892, p. 369, 292). Por otro lado, la creencia en la omnipotencia del gobierno es la que engendra las revoluciones, que pretenden obtener, por la fuerza del Estado, toda clase de cosas imposibles. La idea exorbitante de lo que el Estado puede hacer, por una parte, y los resultados miserables a que el mismo Estado llega, por otra, engendran sentimientos extremadamente hostiles al orden social (*Social Statics*, p. 131).

El concepto de un desarrollo social lento, gradual e inevitable, hace a Spencer extremadamente ajeno a las ideas de reforma social que habían sido acariciadas por el positivismo social, comprendiendo en él a los utilitaristas y a Stuart Mill. "Del mismo modo que no se puede abreviar el camino entre la infancia y la madurez, evitando el enojoso proceso de crecimiento y desarrollo que se opera insensiblemente con leves incrementos, tampoco es posible que las formas sociales inferiores se hagan superiores sin atravesar pequeñas modificaciones sucesivas" (*The study of Soc.,* 16.°, Concl.). El proceso de evolución social está de tal manera predeterminado que ninguna doctrina o disciplina puede hacerle traspasar el límite de velocidad que le es asignado por la modificación orgánica de los seres humanos. Antes de que se puedan verificar en las instituciones humanas cambios duraderos, que constituyan una verdadera y propia herencia de la raza, es menester que se hayan repetido hasta el infinito en los individuos los sentimientos, los pensamientos y las acciones, que son su fundamento. Por esto mismo, todo intento de apresurar las etapas de la evolución histórica, todo sueño de visionarios o de utopistas, tiene como único resultado retardar o descomponer el proceso natural de la evolución social.

Esto no supone, según Spencer, que el individuo deba abandonarse pasivamente al curso natural de los acontecimientos. El mismo desarrollo social ha determinado el paso de una fase de cooperación humana impuesta y obligada a una fase de cooperación más libre y espontánea. Es éste el paso del *régimen militar,* caracterizado por el prevalecimiento del poder estatal sobre los individuos, a los cuales impone tareas y funciones, al *régimen industrial,* que está fundado, en cambio, en la actividad independiente de los individuos, a los que determina a reforzar sus exigencias y a respetar las exigencias de los demás, robusteciendo la conciencia de los derechos personales y decidiéndoles a resistir contra los excesos del dominio estatal. Con todo, Spencer no considera definitivo el régimen industrial (en el que, por lo demás, apenas ha entrado la sociedad actual). Es posible prever la posibilidad de un tercer tipo social, el cual, aun estando fundado, como el industrial, en la libre cooperación de los individuos, imponga motivos altruistas en vez de motivos egoístas, que rigen el régimen industrial; o, mejor aún, concilie el altruismo y el egoísmo. Pero esta posibilidad no puede ser prevista por la sociología, sino únicamente por la ética.

La ética de Spencer es, sustancialmente, una ética biológica, que tiene por objeto la conducta del hombre, esto es, la adaptación progresiva del hombre mismo a sus condiciones de vida. Esta adaptación implica no sólo una

prolongación de su vida, sino también su mayor intensidad y riqueza. Entre la vida de un salvaje y la de un hombre civilizado no hay únicamente una diferencia de duración, sino de extensión: la del hombre civilizado implica la consecución de fines mucho más variados y ricos, que la hacen más intensa y extensa. Esta creciente intensidad es lo que se debe entender por felicidad. Puesto que es bueno todo acto que se adapta a su fin, la vida que se presenta, en conjunto, mejor adaptada a sus condiciones es también la vida más feliz y placentera. Por esto, el bien se identifica con el placer; y la moral hedonista o utilitarista es, en cierto aspecto, la única posible. Spencer, sin embargo, no admite el utilitarismo en la forma que había adoptado en la obra de Bentham y de los dos Mill. El motivo declarado y consciente de la acción moral del hombre no es ni puede ser la utilidad. La evolución social, acumulando con la herencia un enorme número de experiencias morales, que permanecen inscritas en la estructura orgánica del individuo, suministran al individuo mismo un *a priori* moral, que es tal para él, aunque no lo sea para la especie. Se debe admitir que el hombre individual obre por deber, por un sentimiento de obligación moral; pero la ética evolutiva da cuenta del nacimiento de este sentimiento, mostrando cómo nace de las experiencias repetidas y acumuladas a través de la sucesión de innumerables generaciones. Experiencias que han producido la conciencia de que el dejarse guiar por sentimientos que se refieren a resultados lejanos y generales es, habitualmente, más útil para alcanzar el bienestar que dejarse guiar por sentimientos que deben ser inmediatamente satisfechos y que han transformado la coacción externa política, religiosa y social en un sentimiento de coacción puramente interior y autónomo.

Pero esta misma consideración evolutiva demuestra también que el sentido del deber y de la educación moral es transitorio y tiende a disminuir con el aumento de la moralidad. Aún ahora sucede que el trabajo que debe ser impuesto al joven como una obligación, es una manifestación espontánea del hombre de negocios sumergido en sus asuntos. Así, el mantenimiento y la protección de la mujer por parte del marido, la educación de los hijos por parte de los padres, no tienen, las más de las veces, ningún elemento coactivo, sino que son deberes que se ejecutan con perfecta espontaneidad y placer. Spencer prevé, por esto, que "con la completa adaptación al estado social, aquel elemento de la conciencia moral que se expresa con la palabra obligación desaparecerá del todo. Las acciones más elevadas, requeridas por el desarrollo armónico de la vida, se harán tan comunes como lo son ahora las acciones inferiores a las que nos impulsa el simple deseo" (*Data of Ethics*, § 46). Esta fase final de la evolución moral no implica el prevalecimiento absoluto del altruismo a expensas del egoísmo. La antítesis entre egoísmo y altruismo es natural en la condición presente, que se caracteriza por el prevalecimiento indebido de las tendencias egoístas y en la que, por tal motivo, el altruismo reviste la forma de un sacrificio de estas tendencias. Pero la evolución moral, haciendo coincidir cada vez más la satisfacción del individuo con el bienestar y la felicidad de los demás (en lo que consiste propiamente la simpatía), provocará el acuerdo final entre el altruismo y el egoísmo. "El altruismo que deberá

nacer en el futuro —dice Spencer— no es un altruismo que esté en oposición con el egoísmo, sino que, finalmente, acabará coincidiendo con éste en una gran parte de la vida; y exaltará las satisfacciones que son egoístas en cuanto constituyen placeres gozados por el individuo, aunque sean altruistas con respecto al origen de estos placeres" *(Data of Ethics*, apénd.).

654. DESARROLLO DEL POSITIVISMO

El positivismo de Comte y de Spencer determinó rápidamente la formación de un clima cultural que dio frutos también fuera del campo de la filosofía: en la crítica histórica y literaria, en el teatro y en la literatura narrativa. En Inglaterra, el positivismo siguió (salvo alguna excepción, § 638 y sigs.) la orientación evolucionista. Los seguidores de Spencer fueron, en los últimos decenios del siglo XIX, numerosos, y numerosísimas las obras que defendieron, difundieron y expusieron, en todos los aspectos positivos y polémicos, los puntos fundamentales del evolucionismo. Se trata, empero, de una producción publicitaria más que filosófica, ya que en ella los elementos de investigación original son mínimos y raramente presentan nuevos problemas y nuevos planteamientos de los mismos problemas. Hemos aludido ya (§ 649) a Tomás Huxley (1825-1895), que fue el inventor del vocablo agnosticismo *(El lugar del hombre en la naturaleza*, 1864; *Sermones laicos,* 1870; *Críticas y orientaciones*, 1873; *Orientaciones americanas*, 1877; *Hume,* 1879; *Ciencia y cultura,* 1881; *Ensayos,* 1892; *Evolución y ética,* 1893; *Ensayos escogidos, 9* vols., 1893-94, etc.). En las obras de Huxley no encontramos el carácter religioso y romántico de la especulación de Spencer. Materia y fuerza no son, para él, manifestaciones de un Incognoscible divino, sino únicamente nombres distintos para determinados estados de conciencia; ni tampoco correpondc a la ley natural una realidad trascendente cualquiera, porque es solamente una regía que ha resultado valedera en la experiencia y que se supone valedera también en el futuro. Se explican, desde este punto de vista, las simpatías de Huxley por Hume, al cual dedicó una monografía, recriminándolo, sin embargo, por no haber reconocido, junto con las impresiones e ideas, un tercer orden de impresiones: "las impresiones de relaciones" o "impresiones de impresiones", que corresponden al vínculo de semejanza entre las mismas impresiones.

Guillermo Clifford (1845-1879) procuró elaborar una doctrina de la cosa en sí desde el punto de vista del evolucionismo *(Lecciones y ensayos,* 1879). El objeto fenoménico es un grupo de sensaciones, que son cambios de mi conciencia. Las sensaciones de otro ser no pueden, en cambio, convertirse nunca en objetos de mi conciencia; son expulsiones *(ejections),* que nosotros consideramos como objetos posibles de otras conciencias y que nos proporcionan la convicción de la existencia de la realidad externa. La teoría de la evolución, al mostrarnos una ininterrumpida serie de desarrollo, desde los elementos inorgánicos hasta los más altos productos espirituales, hace verosímil admitir que todo movimiento de la materia vaya acompañado de un acto expulsor que pueda constituir el objeto de una conciencia. Y puesto

que tales actos expulsivos no son más que las mismas sensaciones, la sensación es la verdadera cosa en sí, el ser absoluto, que no exige relaciones con ningún otro, y ni siquiera con la conciencia. Ella es el átomo psíquico, cuyas combinaciones constituyen las conciencias mismas. El pensamiento no es más que la imagen inadecuada de este mundo de átomos originarios. A estas extrañas especulaciones de Clifford se vincula G. J. Romanes (1848-1894), autor de un *Cándido examen de teísmo* (1878), que concluye negativamente sobre la posibilidad de conciliar el teísmo con el evolucionismo, y de otros escritos *(Espíritu, movimiento y monismo,* 1895; y *Pensamientos sobre la religión,* 1896), en los cuales se inclina hacia el monismo materialista de Haeckel.

Otros pensadores desarrollan el positivismo evolucionista en Inglaterra en el campo de la antropología y de la psicología, como Francisco Galton (1822-1911) y Grant Alien (1848-99), quien estudió, sobre todo, la psicología y la filosofía de los sentimientos estéticos y fue también autor de una obra sobre la *Evolución de la idea de Dios* (1897), que es una crítica del teísmo. Otros, en cambio, desarrollaron el evolucionismo en el campo de los análisis morales, como Leslie Stephen (1832-1904), autor de una obra titulada *Ciencia de la ética* (1882), junto con notables estudios históricos sobre la filosofía inglesa del siglo XVIII y principios del XIX; y como Eduardo Westermarck, autor de una vasta obra sobre el *Origen y desarrollo de las ideas morales* (1906-1908). Influencia notabilísima sobre las investigaciones psicológicas del siglo XIX, tuvo la obra de Alejandro Bain (1818-1903), que fue riguroso defensor del asociacionismo psicológico y que admitió, junto a la asociación por contigüidad y semejanza, una tercera forma de asociación, la "constructiva", que actuaría en la fantasía y en la investigación científica. *El sentido y el entendimiento* (1855); *Las emociones y la voluntad* (1859) son las principales obras psicológicas de Bain, que se ocupó también de lógica, de ética y de educación *(Ciencia mental y ciencia moral,* 1868; *Lógica,* 1870; *Espíritu y cuerpo,* 1873; *La educación como ciencia,* 1878).

655. CLAUDIO BERNARD

En el clima del positivismo, aunque no comparta todas sus tesis, se inscribe la obra del fisiólogo francés Claudio Bernard (1813-1878), autor de una de las obras del siglo XIX más importantes en cuanto a metodología de la ciencia, la *Introducción a la medicina experimental* (1865).

Según Bernard, la filosofía y la ciencia deben ir unidas sin querer dominarse una a otra. "Su separación, dice Bernard, sería perjudicial a los progresos del conocimiento humano. La filosofía que siempre tiende a elevarse, hace que la ciencia se remonte hacia la causa u origen de las cosas. La filosofía muestra que, fuera de la ciencia, existen cuestiones que atormentan a la humanidad y que la ciencia no ha resuelto todavía. (*Intr. a l'étude de la médecine expériméntale,* III, IV, § 4). Si se quiebra la vinculación entre la filosofía y la ciencia, la filosofía se pierde en las nubes y la ciencia, al quedar sin dirección, se para o procede al azar. No obstante, en esta relación, la ciencia ha de quedar libre para proceder según su método y

debe evitar, ante todo, fijar sus hipótesis directrices en sistemas y doctrinas. La ciencia no necesita de sistemas ni de doctrinas, pero en cambio tiene necesidad de hipótesis que puedan ser sometidas a comprobación. "El método experimental, en cuanto método científico, se apoya todo él en la comprobación experimental de una hipótesis científica. Esta comprobación puede conseguirse tanto con la ayuda de una nueva observación (ciencia de observación) como con la ayuda de una experiencia (ciencia experimental). En el método experimental, la hipótesis es una idea científica que se trata de confiar a la experiencia. La invención científica reside en la creación de una hipótesis feliz y fecunda: ésta la da el sentimiento o el genio del científico que la ha creado' (*Ib.*, III, IV, § 4). El axioma fundamental del método experimental es el *determinismo*, es decir, la concatenación necesaria entre un hecho y sus condiciones. "Ante cualquier fenómeno natural determinado, el experimentador no puede admitir ninguna variación en la expresión de dicho fenómeno sin admitir que, al mismo tiempo, han sobrevenido nuevas condiciones en su manifestación: además, ha de tener la certeza *a priori* de que estas variaciones se producen por relaciones rigurosas y matemáticas" (*Ib.*, I, II, § 7). Bernard distingue el determinismo como axioma experimental del *fatalismo* como doctrina filosófica. "Hemos dado el nombre de determinismo a la causa propia o determinante de los fenómenos. Nosotros nunca operamos sobre la esencia de los fenómenos de la naturaleza sino únicamente sobre su determinismo y, por el mero hecho de operar sobre él, el determinismo difiere del fatalismo, sobre el que no cabría posibilidad de actuar. El fatalismo supone la manifestación necesaria de un fenómeno independientemente de sus condiciones, mientras que el determinismo es la condición necesaria de un fenómeno cuya manifestación no es forzada" (*Ib.*, III, IV, § 4). Se trata, decimos nosotros, de un "determinismo metodológico", desde cuyo punto de vista, observa Bernard, "no hay ni materialismo ni espiritualismo ni materia bruta viva; sólo hay fenómenos cuyas condiciones hay que determinar, o sea, las circunstancias que hacen de causa próxima de tales fenómenos" (*Ib.*, III, IV, § 4).

Desde este punto de vista, Bernard se niega a efectuar la reducción (tan querida para su materialismo contemporáneo) de los fenómenos vitales a los fenómenos físico-químicos. Los fenómenos vítales pueden muy bien tener sus propias leyes y caracteres, irreducibles a los de la materia bruta. Pero, ello no obstante, el método de que dispone la biología es el método experimental de las ciencias físico-químicas. La unidad del método no implica la reducción de tales fenómenos a las mismas leyes (*Ib.*, II, I, §,6). Mas específicamente, los organismos vivos, aunque no pueden ser considerados como "máquinas', manifiestan con respecto a las máquinas que no viven, un mayor grado de independencia frente a las condiciones ambientales que permiten su funcionamiento. Al ir perfeccionándose van haciéndose cada vez más "libres" del ambiente cósmico general en el sentido de que ya no están a merced de este ambiente. No obstante, el determinismo interno nunca viene a menos, sino que se hace tanto más riguroso cuanto más tiende el organismo a sustraerse del ambiente externo (*Ib.*, II, I, § 108).

Las ideas de Claude Bernard siguen conservando hoy en día, en las líneas generales que acabamos de exponer, un equilibrio que las hace apreciables no sólo como fase histórica importante en el desarrollo de la metodologia de

las ciencias, sino también como punto de referencia válido para el desarrollo de las ciencias válidas. Bernard comparte con el positivismo la aversión a la metafísica y la confianza en las posibilidades de la ciencia: pero no participa de sus tendencias reductoras; se niega a reducir la filosofía a la ciencia lo mismo que se niega a reducir el espíritu a la materia o la vida a los fenómenos físico-químicos. Las tesis reductoras del positivismo las difundieron en Francia Taine y Renán.

656. TAINE Y RENÁN

Hipólito Taine (1828-1893) en el *Ensayo sobre las fábulas de La Fontaine* (1853), expresaba en estos términos su concepto del hombre: "Se puede considerar al hombre como un animal de especie superior, que produce filosofía y poemas, poco más o menos como los gusanos de seda producen sus capullos y las abejas sus colmenas." En *Los filósofos franceses del siglo XIX* (1857), Taine condenaba en bloque el movimiento espiritualista y ponía el progreso de la ciencia en el análisis de los hechos positivos y en la explicación de un hecho por otro. Un pasaje de la introducción a la *Historia de la literatura inglesa* (1863) se na hecho famoso como expresión característica del método que Taine pretende aplicar tanto a la crítica literaria e histórica como a los problemas de la filosofía. "El vicio y la virtud —dice— son productos, como el ácido sulfúrico y el azúcar, y todo dato complejo nace del encuentro de otros datos más simples de los que depende." En consecuencia, Taine cree que la raza, el ambiente externo y las condiciones particulares del momento determinan necesariamente todos los productos y los valores humanos y bastan para explicarlos. La *Filosofía del arte* (1865) obedece al principio de que la obra de arte es producto necesario del conjunto de las circunstancias que la condicionan y que, por consiguiente, se puede hacer derivar de ellas no sólo la ley que regula el desarrollo de las formas generales de la imaginación humana, sino también la que explica las variaciones de los estilos, las diferencias de las escuelas nacionales y hasta los caracteres originales de las obras individuales.

La obra *Sobre la inteligencia* (1870) es, si no el intento más riguroso, por lo menos el más genial de reducir toda la vida espiritual a un mecanismo regido por leyes semejantes en todo, por su necesidad rigurosa, a las naturales. Taine afirma enérgicamente que "es menester prescindir de las palabras razón, inteligencia, voluntad, poder personal y hasta el yo, como se prescinde de las palabras fuerza vital, fuerza mediadora, alma vegetativa. Se trata de metáforas literarias, cómodas a lo más como expresiones abreviadas y sumarias para expresar estados generales y efectos de conjunto." La observación psicológica no descubre más que sensaciones e imágenes de diversas clases, primitivas o consecutivas, dotadas de ciertas tendencias y modificadas en su desarrollo por el concurso o por el antagonismo de otras imágenes simultáneas o contiguas (*De l'intell.*, 10.ª ed., 1903, I, p. 124). En otras palabras, toda la vida psíquica se reduce al movimiento, al choque, al contraste y al equilibrio de las imágenes, que, a su vez, proceden totalmente de las sensaciones. "Una vez llegados a la sensación, estamos en el límite del mundo moral; de aquí al mundo físico hay un abismo, un mar profundo que

nos impide practicar nuestros sondeos ordinarios" (*Ib.*, I, p. 242). Mundo físico y mundo psíquico son dos caras de la misma realidad, en cuanto una es accesible a la conciencia y la otra a los sentidos. Pero, mientras el punto de vista de la conciencia es el inmediato y directo, la percepción externa es indirecta. "No nos informa de los caracteres propios de su objeto; nos informa solamente de una cierta clase de sus efectos. El objeto no nos es mostrado directamente, sino que nos es indicado indirectamente por el grupo de sensaciones que él despierta o despertaría en nosotros" (*Ib.*, I, p. 330). Taine se apoya en este punto en la autoridad de Stuart Mill; pero cree posible, contra Stuart Mill, "restituir a los cuerpos su existencia efectiva", reduciendo el testimonio de la conciencia y la percepción sensible externa (que son las dos únicas maneras de conocer) a un mínimo de determinación común que sería su común objetividad y, por tanto, su objeto real. En este caso, sensación y conciencia se reducen a movimiento (porque el movimiento es la mínima objetividad común que poseen) y pueden, por tanto, ser consideradas como dos traducciones del texto original de la naturaleza (*De l'intell.*, II, p. 117, n. 1). En cuanto a los conceptos, son, para Taine, simplemente "sonidos significativos", producidos originariamente por los objetos y empleados luego, independientemente de ellos, por razón de semejanzas o analogías. El conocimiento racional está constituido por juicios generales, que son copias de signos o sonidos de esta clase. Así como los últimos elementos de una catedral son granos de arena o de sílex, aglutinados en piedras y formas diversas, también los últimos elementos del conocimiento humano se reducen a sensaciones infinitesimales, todas iguales, que con sus diversas combinaciones producen las diferencias de conjunto(*Ib.*, II, p. 463).

Con Taine, Ernesto Renán (1823-1892) fue el otro máximo exponente del positivismo francés de la segunda mitad del siglo XIX. En su obra filológica, histórica y crítica, Renán se inspiró constantemente en un positivismo que, aun no teniendo la lucidez y la fuerza del de Taine, y dejándose llevar a veces por nostalgias espiritualistas y religiosas, no es sustancialmente menos riguroso. *El porvenir de la ciencia*, escrito en 1848, pero publicado en 1890, es el credo filosófico positivista de Renán y todo un himno de exaltación romántica de la ciencia. Se puede descubrir en él, ciertamente, la influencia que ejerció sobre Renán el materialismo del químico Marcelino Berthelot (1827-1907), su compañero de juventud; pero, por más que Renán haya luego atenuado su entusiasmo optimista por la ciencia, sus ideas permanecieron sustancialmente las mismas. "La ciencia y sólo la ciencia puede dar a la humanidad aquello sin lo cual no puede vivir, un símbolo y una ley", escribía Renán (*Av. de la Sc.*, 8.ª ed., 1894, p. 31); y veía el fin último de la ciencia en la "organización científica de la humanidad". La religión del futuro será "el humanismo, el culto de todo lo que pertenece al hombre, la vida entera santificada y elevada a un valor moral" (*Ib.*, p. 101). De la ciencia depende la filosofía misma, que tiene como misión recoger y sintetizar los resultados generales de aquélla. "La filosofía es la cabeza común, la religión central del gran haz del conocimiento humano, en el cual todos los rayos se confunden en una luz idéntica (*Ib.*, p. 159); no puede resolver los problemas que se refieren al hombre más que recurriendo a las ciencias particulares que le suministran los elementos de estos mismos problemas.

Pero, puesto que la humanidad está en un perpetuo devenir, la historia es la verdadera ciencia de la humanidad (*Ib.*, p. 149). Y a la historia dedicó Renán buena parte de su actividad. Los estudios sobre *Averroes y el averroísmo* (1852) tienden a demostrar que la ortodoxia religiosa ha impedido entre los mahometanos la evolución del pensamiento científico y filosófico. *Los orígenes del cristianismo*, cuyo primer volumen es la famosa *Vida de Jesús* (1863), están enteramente fundados en el presupuesto de que las doctrinas del cristianismo no pueden ser valoradas desde el punto de vista de lo milagroso o de lo sobrenatural, sino únicamente como la manifestación de un ideal moral en perfecto acuerdo con el paisaje y con las condiciones materiales en que nació. La *Historia del pueblo de Israel*, que Renán empezó a componer a los sesenta años, debía mostrar cómo se había formado entre los profetas una religión sin dogmas ni cultos. Los *Diálogos y fragmentos filosóficos* (1876) y el *Examen de conciencia filosófico* (1889, en *Hojas sueltas*, 1892) confirman sustancialmente la postura positiva de Renán. La filosofía es concebida todavía en estas obras como "el resultado general de todas las ciencias"; y se afirma en ellas que la filosofía decayó y degeneró cuando aspiró a convertirse en una disciplina aparte, como sucedió en la escolástica medieval, en la época del cartesianismo y en los intentos de Schelling y Hegel. En estos últimos escritos de Renán se acentúa su nostalgia sentimental por la religión; con todo, no le reconoce más validez que la de una hipótesis apta para sugerir determinadas disposiciones morales. "La actitud más lógica del pensador ante la religión —dice (*Feuilles détachées*, 1892, p. 432)— es proceder como si ella fuese verdadera. Debe comportarse *como si* Dios y el alma existieran. La religión entra así en la esfera de otras muchas hipótesis, como el éter, los fluidos eléctrico, luminoso, calórico, nervioso y el mismo átomo, de los cuales sabemos perfectamente que sólo son símbolos, medios cómodos para explicar los fenómenos; pero que, no obstante, mantenemos."

De Taine arranca la psicología positivista francesa, que tiene por fundador a Teódulo Ribot (1839-1916), cuyo primer trabajo es precisamente un estudio sobre *La psicología inglesa contemporánea* (1870) y que luego se dedicó, ante todo, al estudio psicológico de la vida afectiva, reivindicando su independencia contra la tesis clásica del asociacionismo.

657. LA SOCIOLOGÍA

El clima positivista fue particularmente favorable al desarrollo de la sociología, en el sentido dado por Spencer a esta disciplina, como ciencia descriptiva de las sociedades humanas en su evolución progresiva.

En Inglaterra, Juan Lubbock (1834-1913) se esforzó por demostrar, a través del estudio e interpretación de un copiosísimo material, que han existido y existen pueblos faltos de cualquier forma de religión (*Tiempos prehistóricos*, 1865). E. Burnett Tylor vio, en cambio, en el mito el precedente no sólo de las religiones, sino también de las filosofías espirituales modernas. Vio en el *animismo*, esto es, en la creencia

difundidísima en todos los pueblos atrasados de que las cosas naturales están animadas, la forma primitiva de la metafísica y de la religión (*Investigaciones sobre fa historia primitiva de la humanidad*, 1865; *La cultura primitiva*, 1870; *Antropología,* 1881; *Ensayos antropológicos,* 1907).

En los Estados Unidos de América, la sociología de Spencer fue introducida por William G. Sumner (1840-1910), cuya obra principal *Folkways* es algo clásico como estudio comparativo de los modos de vida y de las costumbres propias de grupos sociales diversos.

En Francia, la sociología experimenta un primer importante desarrollo metodológico por obra de Emilio Durkheim (1858-1917) cuya obra *Las reglas del método sociológico* (1895), mientras critica la sociología sistemática de Comte y Spencer que pretende ser el estudio del mundo social en su totalidad, traza las normas que deben guiar las investigaciones sociológicas particulares. La primera de estas reglas ordena considerar los hechos como "cosas", es decir, como entidades objetivas independientes de las conciencias de cada uno de los individuos que se hallan implicados en ellas e independientes asimismo de la conciencia del observador que las estudia. Durkheim insistía en el carácter normativo u obligatorio que adoptan los hechos sociales, al ser éstos los que determinan la voluntad de los individuos implicados más bien que ser determinados por ellos, por lo que constituyen *uniformidades* de tipo científico cuyas leyes se pueden hallar. Esta preeminencia del factor social sobre el individual llevó a Durkheim a ver en la religión "el mito que la sociedad hace de sí misma", en el sentido de que las realidades admitidas por las religiones serían objetivaciones o personificaciones del grupo social (*Formes élémentaires de la vie religieuse,* 1912).

La orientación iniciada por Durkheim la ha continuado en el período contemporáneo una numerosa pléyade de sociólogos, haciéndolo en forma más directa Luciano Levy Bruhl (1857-1939) (*La moral y la ciencia de las costumbres,* 1903; *Las funciones mentales en las sociedades inferiores*, 1910; *Lo sobrenatural y la naturaleza en la mentalidad primitiva,* 1931).

Pero posteriormente, la sociología se ha ido desvinculando cada vez más de sus conexiones sistemáticas con el positivismo y, en general, con todo tipo de filosofía, reivindicando su naturaleza de ciencia autónoma e ilustrando de modo cada vez más riguroso los caracteres y el alcance de sus instrumentos de investigación. En este sentido, ha prestado una contribución fundamental la obra de Max Weber (§ 743).

658. ARDIGO

El positivismo evolucionista encontró en Italia un vigoroso defensor en Roberto Ardigó, que ejerció notable influencia en el ambiente filosófico italiano en ios últimos decenios del siglo XIX. Nacido en Casteldidone (Cremona) el 28 de enero de 1828, Ardigó fue sacerdote católico y dejó el hábito a la edad de cuarenta y tres años (en 1871), cuando juzgó incompatible con el mismo las convicciones positivistas que habían ido madurando lentamente en su cerebro. Diez años después fue llamado para

enseñar la historia de la filosofía en la .Universidad de Padua, donde permaneció hasta su muerte, acaecida el 15 de septiembre de 1920, cuando el ambiente filosófico italiano se había ya orientado hacia el idealismo, que él había combatido tenazmente en los últimos años de su vida. Su primer escrito fue un ensayo sobre *Pedro Pomponazzi* (1869), en el cual vio un precursor del positivismo. Siguieron: *La psicología como ciencia positiva* (1870); *La formación natural en el hecho del sistema solar* (1877); *La moral de los positivistas* (1889); *Sociología* (1879); *El hecho psicológico de la percepción* (1882); *Lo verdadero* (1891); *Ciencia de la educación* (1893); *La razón* (1894); *La unidad de la conciencia* (1898); *La doctrina spenceriana de lo incognoscible* (1899); y otros numerosos ensayos aclaratorios y polémicos que versan, sin cambiarlos, sobre los puntos fundamentales contenidos en sus principales escritos.

La doctrina de Ardigó es análoga a la de Spencer: como Spencer, Ardigó cree que la filosofía se reduce a la organización lógica de los datos científicos; como Spencer, admite que esta organización se hace en virtud del principio de evolución; como Spencer, en fin, sostiene que los datos fundamentales de la filosofía, el sujeto y el objeto, el yo y el mundo externo, no son dos realidades opuestas, sino dos diversas organizaciones del mismo contenido psíquico (según la doctrina que Hume había hecho prevalecer en el empirismo inglés). Sobre el primer punto, verdaderamente, Ardigó puede reivindicar para sí una cierta originalidad frente a Spencer y, en general, frente a la concepción positivista de la filosofía, en cuanto la divide en ciencias especiales, que serian dos: la psicología (que comprende la lógica, la gnóstica o teoría del conocimiento y la estética) y la sociología (que comprende la ética, la diceica o tratado de lo justo y la economía); y en una ciencia general que tendría por objeto lo que esta más allá de cada uno de los campos de estas ciencias particulares y que por esto la denomina con el raro nombre de *peratologia* (ciencia de lo que está más allá). Pero, precisamente, esta peratologia no tiene otro objeto que las nociones más generales de las disciplinas particulares científicas y filosóficas, y por esto es considerada por Ardigó como síntesis de las nociones generales de estas ciencias, según el concepto habitual del positivismo.

De Spencer se distingue Ardigó en dos puntos: en la negación de lo incognoscible y en la diferente determinación del concepto de evolución; y ambos puntos están fundados en el planteamiento empírico-psicológico de su doctrina. Ante todo, Ardigó rechaza el razonamiento que pasa de la relatividad del conocimiento humano a la necesidad de lo incondicionado, que Spencer había recibido de Hamilton. Todo conocimiento particular es relativo; pero esto no quiere decir que sea relativo el conocimiento en su totalidad. Los conocimientos singulares se encuentran, en efecto, encadenados juntamente, de manera que uno es relativo al otro; pero de esta concatenación no puede brotar ninguna ilación sobre la relatividad del conocimiento total que resulta de la misma. Por consiguiente, lo incognoscible no es lo absoluto o incondicionado, que está más acá del conocimiento humano y lo sostiene, sino que es más bien lo desconocido, a saber, lo que aún no ha llegado a ser conocimiento distinto *(Opere*, 11, 1884, p. 350). Estas consideraciones hacen ya surgir el concepto de lo *indistinto,* esto es, de algo que se advierte confusa o genéricamente y que, sin embargo,

impele el pensamiento hacia el análisis y, por tanto, hacia un conocimiento articulado y distinto. Ahora bien, precisamente este paso de lo indistinto a lo distinto es lo que constituye la evolución o, como Ardigó dice, la "formación natural' de todo tipo o forma de la realidad. Mientras Spencer había tomado de la biología su concepto de evolución, como tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo, Ardigó prefiere definir la evolución en términos psicológicos o de conciencia. Lo indistinto es tal relativamente, esto es, respecto a algo distinto que procede de él; así, todo distinto es, a su vez, un indistinto para el distinto sucesivo, porque es lo que produce, impele y explica tal distinto. Toda formación natural, en el sistema solar como en el espíritu humano, es un paso de lo indistinto a lo distinto; este paso acontece necesariamente y de un modo incesante, según un orden inmutable, regulado por un ritmo constante, es decir, por una alternancia armónica de períodos. Pero lo distinto no agota nunca lo indistinto, que permanece por debajo de él y surge más allá de él; y, puesto que lo distinto es lo finito, es menester admitir, más allá de lo finito, lo infinito como indistinto. "Tal necesidad de lo infinito —dice Ardigó- como fondo y razón de lo finito no existe sólo para la naturaleza, sino también para el pensamiento. Más aún, existe para el pensamiento precisamente porque existe para la naturaleza. Aun cuando el pensamiento lo pierde de vista, lijándose en lo distinto finito, él, inadvertido, le asiste y constituye la misma fuerza de la lógica de su discurso... Un pensamiento aislado de la mente de un hombre es aquel pensamiento que existe con la evidencia que tiene, para el conjunto de la vida psíquica del hombre, en la cual se ha formado; mas aún, que existe para la de todos ios otros hombres hasta el primero; y, por tanto, para la participación en el todo, en la actualidad y en el pasado" *(Opere,* II, p. 129). Y Ardigó sostiene este infinito, que es un incesante desarrollo progresivo contra todas las negaciones que querrían interrumpirlo con el recurso a una causa o a un fin último trascendente. Toda formación natural, comprendido el pensamiento humano, es un "meteoro" que, nacido de lo indistinto, acabará de nuevo por sumergirse en lo indistinto y perderse en él (*Ib*., p. 189).

Una atenuación del determinismo riguroso que el positivismo admite en todos los procesos naturales es introducida por Ardigó con la doctrina del *azar.* El orden conjunto del universo presupone infinitos desórdenes posibles, y el verificarse de uno u otro de ellos es debido al azar. Esto sucede porque un acontecimiento es, en general, el producto de la intersección, en un punto dado del tiempo, de series causales diversas y divergentes; y aunque cada una de estas series sea necesaria y determinada, el encuentro de ellas no es tal (*Ib*., p. 258). El pensamiento humano es uno de estos productos casuales de la evolución cósmica. "El pensamiento que hoy encontramos en la humanidad es un pensamiento que se ha formado por la continuación de accidentalidades infinitas, que se han sucedido y añadido casualmente unas a otras; por lo cual con todo derecho se puede llamar al pensamiento conjunto de toda la humanidad una formación accidental, ni más ni menos que la forma extraña de una nubécula que en el cielo es arrastrada un trecho, antes de esfumarse, por el viento y es dorada por el sol"(*Ib*., p. 268). La acción del azar determina la imprevisibilidad y la indeterminación relativa de todos los acontecimientos naturales,

comprendidas en éstos las acciones humanas. Pero la imposibilidad de prever y la indeterminación no significan libertad para la voluntad humana más que para cualquier otro suceso natural. "La libertad del hombre, o sea, la variedad de sus acciones —dice Ardigó (*Op.*, III, p. 122)—, es el efecto de la pluralidad de las series psíquicas o de los instintos, si así se les quiere llamar. Y si es inmensamente mayor que en los demás animales, ello proviene únicamente del hecho de que la complejidad de su constitución psíquica, ya sea por su íntima disposición, ya sea por sus relaciones con el exterior, se presta a un número de combinaciones inmensamente mayor." La libertad humana es, pues, un efecto de. aquel azar que se encuentra en todos los órdenes de fenómenos y que procede del diverso modo de combinarse de las series causales distintas.

El yo y el no-yo, la conciencia humana y el mundo exterior, son también combinaciones causales y variables, y están constituidos ambos por las sensaciones. Las sensaciones son la "nebulosa" de la cual se forma y se organiza la psique, lo indistinto, que se encuentra bajo los distintos que en él se contituyen, uniéndose en un organismo lógico único. Pero son, también, la nebulosa o lo indistinto de lo cual se origina el mundo externo en la distinción de sus objetos. Ardigó llama *autosíntesis* la formación del yo y *heterosíntesis* la formación del mundo objetivo; pero, fuera de la de nombre, no subsiste ninguna diversidad entre los dos procesos formativos. "Así como en el cosmos material los elementos que pertenecen a él, el hidrógeno, el oxígeno, el carbono, el azufre, son de por sí comunes y constituyen o el individuo orgánico o las cosas externas por las agrupaciones formativas que los fijan o en el individuo o en las cosas, así en el cosmos mental los elementos de la sensación son de por sí comunes y se transforman en el yo o en el no-yo por las agrupaciones formativas que los fijan en la autosíntesis o en la heterosíntesis" (*Opere,* V, p. 483-484).

Los escritos morales de Ardigó son esencialmente una polémica contra cualquier forma de ética religiosa, espiritualista y racionalista, y repiten el intento, hecho por Spencer, de reducir la formación de las ideas morales del hombre a factores naturales y sociales. Según Ardigó, las idealidades y las máximas de la moral nacen de la reacción de la sociedad a los actos que la dañan; reacción que, impresionando al individuo, acaba por fijarse en su conciencia como norma o imperativo moral. Los caracteres intrínsecos del deber, su obligatoriedad, su trascendencia y la responsabilidad que le está unida se deben, pues, a la interiorización progresiva, a través de experiencias constantemente repetidas, de las sanciones externas que el acto inmoral encuentra en la sociedad en cuanto acto antisocial (*Opere,* III, p. 425 sigs.; X, p. 279). Además, Ardigó entiende la sociología como "la teoría de la formación natural de la idea de justicia". Por consiguiente, la justicia es la ley natural de la sociedad humana, y precisamente regula el ejercicio del poder jurídico, el cual se transforma, interiorizándose, en exigencia moral. De manera que la primera forma de justicia es el derecho, así como la primera forma del derecho es el poder; pero al derecho positivo se contrapone luego el derecho natural, que es el ideal del derecho, que se forma en las conciencias bajo el mismo impulso que el derecho positivo,

pero que se realiza imperfectamente en las formas de este último. El derecho positivo está siempre atrasado respecto al derecho natural, que expresa los ideales sociales más avanzados; y la lucha de éstos contra el derecho positivo, para reformarlo a su imagen, constituye la incesante evolución de la justicia *(Op.*, IV, p. 165 sigs.).

659. EL EVOLUCIONISMO MATERIALISTA (MONISMO)

El positivismo evolucionista es, en su forma más rigurosa, tan ajeno al materialismo como al espiritualismo. Spencer afirma explícitamente *(First Princ.*, § 194) que el proceso de la evolución puede ser interpretado tanto en términos de materia y de movimiento como en términos de espiritualidad y de conciencia; y, por otro lado, lo absoluto que este proceso manifiesta, en cuanto es incognoscible, no puede ser definido como materia ni como espíritu. Pero la irreprimible tendencia romántica del positivismo difícilmente podía detenerse en esta posición de equilibrio; y las tentativas de interpretar en uno u otro sentido el significado de la evolución fueron tanto más repetidas y enérgicas por cuanto, en una u otra de las dos formas, la evolución se prestaba mejor a adquirir una significación infinita y divina y a justificar una exaltación religiosa o seudorreligiosa.

Quizá más numerosas y, ciertamente, de mayor resonancia fueron las orientaciones hacia el materialismo. En las últimas décadas del siglo XIX, una serie de científicos, físicos, biólogos y psicólogos de todos los países adoptaron el credo positivista, declarando atenerse rígidamente al estudio de los hechos y de sus leyes y repudiando toda explicación no mecánica de los hechos. La respuesta que el astrónomo Laplace dio a Napoleón al preguntarle éste qué sitio reservaba a Dios en su doctrina astronómica: "Yo no he tenido necesidad de esta hipótesis", se convirtió en el lema de la época. Se combate cualquier forma de trascendencia religiosa y de "metafísica", entendiéndose por metafísica toda explicación no mecánica del mundo; pero se cayó pronto, y sin darse cuenta de ello, en la metafísica: en una metafísica materialista.

En Alemania, el florecimiento positivista había comenzado con el descubrimiento, debido a Roberto Mayer (1814-1878), del equivalente mecánico del calor, que permite formular el principio de la conservación de la energía. Este principio y el intento de reducir la vida a un complejo de fenómenos fisicoquímicos, excluyendo la que hasta entonces se había llamado "fuerza vital", constituyen el punto de partida de la metafísica materialista. El zoólogo Carlos Vogt (1817-1895) afirmaba en un escrito de 1854, *La fe del carbonero y la ciencia*, que "el pensamiento está respecto al cerebro en la misma relación que la bilis respecto al hígado o la orma a los riñones". Y esta tesis era presentada idénticamente y sazonada con la misma violencia polémica antirreligiosa en las obras de Jacobo Moleschott (1822-1893), un alemán que fue, desde 1879, profesor de fisiología en Roma, y en. una famosa obra de Luis Büchner (1824-1899), *Fuerza y materia* (1855).

Otros naturalistas mantuvieron, en cambio, una posición más cauta y se encerraron, con Darwin, en un riguroso agnosticismo. El fisiólogo alemán

Emilio Du Bois-Reymond (1818-1896) enumeraba, en un escrito de 1880, *Siete enigmas del mundo.* He aquí los enigmas: 1.°, el origen de la materia y de la fuerza; 2.°, el origen del movimiento; 3.°, e) nacimiento de la vida; 4.°, la ordenación finalista de la naturaleza; 5.°, el nacimiento de la sensibilidad y de la conciencia; 6.° el pensamiento racional y el origen del lenguaje; 7.°, la libertad del querer. Frente a estos enigmas, Du Bois-Reymond creía que el hombre debía pronunciar no sólo un *ignoramus*, sino también un *ignorabimus*: la ciencia no podrá nunca resolverlos.

Tuvo, en cambio, la pretensión de resolverlos con la doctrina del evolucionismo materialista el biólogo Ernesto Haeckel (1834-1919). Haeckel fue profesor de zoología en la Universidad de Jena; y su actividad de científico es, indudablemente, notable. En 1866 publicó la *Morfología general de los organismos,* que aducía un gran número de observaciones y hechos en apoyo de la doctrina darwiniana de la evolución y que era el primer intento de extender esta teoría a todas las formas orgánicas. La obra se anticipaba, debido a esto, al segundo escrito de Darwin, el que trata sobre la *Descendencia del hombre,* que no apareció hasta 1871. Sin embargo, ya desde esta obra, Haeckel concebía la teoría del transformismo biológico como una nueva filosofía, destinada a suplantar enteramente toda otra filosofía y toda religión. Dos años después expuso en forma popular sus ideas en la *Historia de la creación natural* (1868), a la cual siguieron: *Antropogenia* (1874); *El monismo como ligamen entre la religión y la ciencia* (1893); y Los *enigmas del mundo* (1899). Esta obra, que es la exposición más completa y menos prolija de las ideas de Haeckel, tuvo una enorme difusión. Fueron vendidos, en conjunto, unos 400 000 ejemplares; pero desde 1920 cesó la venta y no se publicaron nuevas ediciones. Haeckel hizo seguir a esta obra numerosos escritos de polémica y de divulgación científica, que no añaden, empero, nada nuevo al contenido de los escritos citados.

La aportación principal de Haeckel a la teoría de la evolución es lo que él llamó "la ley biogenética fundamental", esto es, el paralelismo entre el desarrollo del embrión individual y el desarrollo de la especie a la cual pertenece. Por lo que se refiere al hombre, "la *ontogénesis,* o sea, el desarrollo del individuo, es una breve y rápida repetición (una recapitulación) de la *filogénesis* o evolución de la estirpe a que pertenece, es decir, de los precursores que forman la cadena de progenitores del individuo mismo, repetición determinada " por las leyes de la herencia y de la adaptación *(Naturi. Schöpfungesch.*, trad. it., 1892, p. 178 s). Haeckel establecía acerca de esta ley una serie de estudios que ilustraban y confirmaban en amplia escala la hipótesis de la transformación de la especie. Pero junto a ésta, que le parecía demostrar de manera indudable la continuidad y unidad del desarrollo orgánico, Haeckel proponía otra ley fundamental que habría tenido que demostrar la unidad y continuidad de todo el mundo real, a saber, la llamada *ley de la sustancia,* cuyos presupuestos serían la ley de la conservación de la materia, descubierta por Lavoisier (1789), y la ley de la conservación de la fuerza, descubierta por Mayer (1842). Esta ley, demostrando la unidad y uniformidad de todo el universo y la concatenación causal de todos los fenómenos, conduce a suponer, según Haeckel, que la materia y la. fuerza no son más que dos

atributos inseparables de una única sustancia (*Welträtsel*, trad. fr., 1902, p. 248). El *monismo* queda así establecido sobre estas dos leyes; y, en nombre del monismo, Haeckel combate cualquier forma de dualismo, esto es, cualquier forma de separación o de distinción del espíritu de la materia y, por consiguiente, toda doctrina que admita de alguna manera una divinidad separada del mundo, la espiritualidad del alma y la libertad del querer.

De modo que, de los siete enigmas enumerados por Du Bois-Reymond, el último, el que se refiere precisamente a la libertad del querer, es, sin más, eliminado por una rancia superstición. En cuanto al primero, que se refiere a la naturaleza de la materia y de la fuerza; al segundo, que concierne al origen del movimiento, y al quinto, sobre el origen de la sensación y de la conciencia, el monismo resuelve la cosa fácilmente, porque, en realidad, fuerza, movimiento, materia, conciencia , no han tenido origen, sino que han estado siempre presentes desde las primeras fases evolutivas de la única sustancia cósmica. Los otros tres enigmas (la vida, la finalidad y la razón) son después resueltos en sentido materialista: la vida y la razón son productos de la evolución natural; la finalidad es reducida al mecanicismo.

La evolución comienza, según Haeckel, por la condensación de una materia primitiva en centros individuales o *picnátomos*, dotados de movimiento y de sensibilidad. Haeckel resume así los puntos capitales de su "religión monista" : "1.°, el espacio es infinitamente grande e ilimitado, nunca vacío y siempre lleno por la sustancia; 2.°, el tiempo es igualmente infinito e ilimitado, no tiene principio ni fin, es la eternidad; 3.°, la sustancia se encuentra en todas partes y en todos los tiempos en un estado de movimiento ininterrumpido; el reposo perfecto no existe; pero la cantidad infinita de materia permanece invariablemente como la de la energía eternamente mudable; 4.°, el movimiento eterno de la sustancia en el espacio es un círculo eterno, cuyas fases evolutivas se repiten periódicamente; 5.°, estas fases consisten en la alternancia periódica de las condiciones de agregación, y la principal de ellas es la diferenciación primitiva de la nada y del éter; 6.°, esta diferenciación se funda en una condensación creciente de la materia y en la formación de innumerables pequeños centros de condensación (picnátomos), cuyas causas eficientes son las propiedades originarias inmanentes a la sustancia: la sensación y el esfuerzo; 7.°, mientras en una parte del espacio se producen, por el proceso picnótico, cuerpos celestes, primero pequeños, después más grandes, y aumenta entre ellos la tensión del éter, en la otra parte del espacio se produce simultáneamente el proceso inverso: la destrucción de los cuerpos celestes que chocan entre sí; 8.°, las enormes cantidades de calor producidas en este proceso mecánico por el choque de los cuerpos celestes en rotación están representadas por las nuevas fuerzas vivas, que producen el movimiento de las masas de polvo cósmico engendradas y, por ello, una nueva formación de esferas en rotación: el juego eterno torna a comenzar desde el principio" (*Welträtsel*, p. 278 s.).

Es fácil darse cuenta del carácter arbitrario y propio de aficionados que poseen estas teorías de Haeckel. Su enorme éxito de público y los numerosísimos seguidores que tuvieron en toda Europa, y especialmente en Alemania, las convierten, sin embargo, en un documento del espíritu romántico de la época, sumamente revelador de la enorme difusión y del gran

entusiasmo que habían suscitado, algunos decenios antes, las doctrinas del romanticismo idealista. Es la tendencia romántica a buscar y a dar realidad a lo infinito lo que conduce a científicos como Haeckel a revestir de significación absoluta y religiosa la hipótesis y los hechos de la ciencia. Y, efectivamente, la característica fundamental del positivismo materialista es una especie de exaltación antirreligiosa, que no por ello es menos religiosa y mística, por cuanto lo que hace es poner la naturaleza en el lugar de Dios, aun no viendo en ella más que leyes y hechos necesarios, y querer laicizar y convertir en "científicas" actitudes propias de la religión. El desarrollo de la ciencia se benefició, ciertamente, de ese fervor religioso de que estuvieron animados muchos de sus cultivadores; pero debía acabar destruyendo por sí mismo los entusiasmos románticos y las construcciones metafísicas de que el positivismo se pavoneaba, conduciendo gradualmente a ver lo esencial del procedimiento científico en lo que tiene de más alejado y ajeno a cualquier interpretación metafísica o religiosa.

En Francia, un monismo materialista análogo al de Haeckel fue defendido por Félix Le Dantec (1869-1917) en una numerosa serie de escritos (*La materia viviente*, 1893; *El ateísmo*, 1907; *Elementos de filosofía biológica*, 1911; etc.). Y en Italia el positivismo materialista encontraba una manifestación singular en la obra de César Lombroso (1836-1909), fundador de la "escuela positivista de derecho penal", según la cual "los criminales no delinquen por un acto consciente y libre de mala voluntad, sino porque tienen tendencias malvadas, que encuentran su origen en una organización física y psíquica distinta de la normal". De tal presupuesto, la escuela positivista deducía la consecuencia de que el derecho de la sociedad a castigar al delincuente no se funda en la maldad del mismo o en su responsabilidad, sino únicamente en su peligrosidad social. El estudio de las características psicofísicas que determinan la delincuencia fue llamado por Lombroso "antropología criminal". Lombroso distinguía, con respecto a la peligrosidad social, cuatro tipos de delincuentes: el delincuente antropologico o delincuente nato, cuyos instintos, inscritos en su constitución orgánica, son inmodificables; el delincuente ocasional, el delincuente loco, el delincuente por pasión o por costumbre (*El hombre delincuente*, 1876). La otra tesis de Lombroso, que también suscitó polémicas vivísimas, es la aproximación entre genio y locura (*Genio y degeneración*, 1897). Lombroso partía de la consideración de los llamados fenómenos regresivos de la evolución, por los cuales un desarrollo muy adelantado en una cierta dirección va acompañado, la mayor parte de las veces, de una detención en otras direcciones. Supuesto esto, se comprende "cómo se hace necesario, casi fatal, que a la forma, en muchas direcciones más avanzada del genio, corresponda una detención, un retraso, no sólo en otras direcciones, sino también a menudo en el órgano que es la sede de la mayor evolución", esto es, en el cerebro; de aquí que haya formas más o menos atenuadas de locura y de perversión en los individuos geniales.

660. EL EVOLUCIONISMO ESPIRITUALISTA

La interpretación espiritualista del evolucionismo se desarrolla paralelamente a la interpretación materialista, y se propone esencialmente

adaptar el concepto evolutivo de la realidad a las exigencias morales y religiosas tradicionales. El principal exponente de esta forma de positivismo es Wundt; pero tiene también representantes en Inglaterra, en Francia y en Italia.

Guillermo Wundt (16 agosto 1832 - 31 agosto 1920) fue medico y profesor de fisiología en Heidelberg. Desde 1875 fue profesor de filosofía en Leipzig, donde fundó y dirigió el primer "Instituto de Psicología Experimental". Su actividad se dirigió a investigaciones de fisiología y de psicología fisiológica. Su primera obra importante fue *Principios de psicología fisiológica* (1874), a la cual siguieron: *Lógica* (2 vols., 1880-1883); *Ensayos* (1885); *Etica* (1886); *Sistema de filosofía* (1889); *Compendio de psicología* (1896); *Psicología de los pueblos*: I, *El lenguaje* (1900); II, *Mito y religión* (1904-1909), obra que fue ampliada cada vez más en las sucesivas ediciones, comprendiendo en la última también volúmenes dedicados al *Derecho* (1918) y a la *Civilización y cultura* (1920); *Introducción a la filosofía* (1901); *Elementos de psicología de los pueblos* (1912); *Pequeños escritos* (2 vols., 1910-1911); *Introducción a la psicología* (1911); *La psicología en la lucha por la vida* (1913); *Discursos y esbozos* (1913); *Mundo sensible y mundo suprasensible* (1914). Wundt fundó también, en 1881, una revista, "Estudios filosóficos", en la cual fueron publicados escritos suyos y de sus discípulos; y en 1905 otra revista, Estudios psicológicos' , en la que se publicaron los trabajos del Instituto de Psicología de Leipzig.

El mayor mérito de Wundt consiste en el impulso que dio a la psicología experimental. Ya Teodoro Fechner (1801-1887) se había propuesto el problema de una psicología experimental con base matemática. Partiendo de la doctrina del animismo universal de las cosas, se había aplicado a estudiar la relación entre el alma y el cuerpo, llegando a establecer la llamada "ley psicofísica fundamental", que se refiere a la relación cuantitativa entre la intensidad del estímulo y la intensidad de la sensación producida por él. La ley dice que si la intensidad del estímulo crece en progresión geométrica, la intensidad de la sensación crece en progresión aritmética, de manera que la sensación misma es proporcional al logaritmo del estímulo. Fehner había llamado psicofísica a la psicología que intenta determinar las leyes cuantitativas de los fenómenos psíquicos en relación con sus correlativos físicos.

El ambiente del positivismo debía incitar poderosamente la tendencia de la psicología a constituirse como una ciencia positiva y rigurosa, análoga a las ciencias naturales. Wundt es el primero que hace suyo este ideal y lleva adelante enérgicamente su realización. Sus *Principios de psicología fisiológica* (publicados por primera vez en 1874 y aumentados continuamente en ediciones sucesivas) representan la primera sistematización completa de la que se llamó "psicología sin alma", esto es, de aquella psicología que, como pura ciencia experimental, se aplica a considerar los fenómenos psíquicos, prescindiendo de toda pretendida sustancia espiritual, considerándolos en estrechísima relación con los fenómenos fisiológicos y sirviéndose del experimento como instrumento de investigación. Por lo que se refiere a la caracterización de los fenómenos que pueden y deben ser objeto de la psicología, Wundt no cree que la psicología

pueda ser considerada como la ciencia de la experiencia interna frente a las ciencias naturales, que serían las ciencias de la experiencia externa. Experiencia interna y experiencia externa son únicamente dos puntos de vista diversos desde los cuales pueden considerarse los fenómenos empíricos; y no hay fenómeno natural que no pueda, desde un cierto punto de vista, convertirse en objeto de investigación psicológica. Pero, puesto que todos los fenómenos son, como tales, representaciones, la psicología puede ser caracterizada como la "ciencia de la experiencia inmediata". Las representaciones son consideradas por la psicología en su inmediatez, esto es, precisamente como tales. Para las otras ciencias valen, en cambio, en su relación mediata u objetiva, o sea, como partes o elementos de un mundo objetivo.

La psicología de Wundt está completamente dominada por la idea de evolución; es esencialmente una psicología genética, que muestra la gradual y progresiva formación de los productos psíquicos más complejos, partiendo de los más simples. La evolución psíquica tiene, con todo, para Wundt, un carácter original que la distingue de la evolución física: esto es, aparecen en el curso de la misma nuevas propiedades que no pertenecen a los elementos que la han determinado. Este es el principio de la *síntesis creadora* y sirve para todas las formaciones psíquicas, desde las percepciones y sentimientos sensibles hasta los más altos procesos psíquicos. Por ejemplo, ya el espacio y el tiempo, como imágenes psíquicas, tienen propiedades que no pertenecen a los elementos sensoriales de los cuales resultan. Y, en general, "en el curso de todo desarrollo individual o social se engendran valores espirituales que no estaban originariamente presentes en sus cualidades específicas; y esto vale para todos los valores, lógicos, estéticos y éticos (*Logik*, III, 3.ª ed., 1921, p. 274).

El carácter espiritualista de la posición de Wundt se hace evidente en la superioridad atribuida por él a la experiencia inmediata, es decir, a la conciencia, superioridad por la cual la psicología, que es la ciencia de aquella experiencia, adquiere un rango privilegiado respecto a todas las demás disciplinas filosóficas y científicas. La filosofía de Wundt es un positivismo evolucionista revisado y corregido de acuerdo con este presupuesto espiritualista. Wundt cree que el objeto de la filosofía consiste en "la recapitulación de los conocimientos particulares en una intuición del mundo y de la vida que satisfaga las exigencias del entendimiento y las necesidades del corazón" (*Syst. der Phil.*, I, 4.ª ed., 1919, p. 1; *Einleitung in die Phil.*, 3.ª ed., 1904, p. 5); y, en consecuencia, define la filosofía como "La ciencia universal que debe unificar en un sistema coherente los conocimientos universales suministrados por las ciencias particulares". Este era el concepto positivista de la filosofía, como había sido presentado por Comte y Spencer, añadiendo la exigencia espiritualista de que la filosofía satisfaga "las necesidades del corazón". La filosofía se divide en dos partes: la gnoseologia, que considera el origen del saber, y la metafísica, que considera los principios generales del saber. La gnoseologia, a su vez, se divide en lógica formal y teoría del conocimiento. La metafísica tiene por objeto reunir los resultados generales de las ciencias naturales en un sistema coherente.

En cuanto a las ciencias particulares, se dividen en dos grandes grupos: ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, siendo la psicología la ciencia

fundamental de estas últimas. Las matemáticas están aparte, y constituyen una ciencia formal, esto es, una ciencia que considera las propiedades formales de los objetos naturales.

El paralelismo entre ciencias naturales y ciencias espirituales se funda en el paralelismo propio de la realidad, que Wundt considera, a semejanza de Spinoza, como algo que se manifiesta en dos series causales infinitas y paralelas: la naturaleza y el espíritu. Wundt da a estas dos series causales un sentido evolutivo y progresivo conforme a la orientación general del positivismo; pero niega que se interfieran mutuamente y que los términos de una puedan participar de algún modo de los caracteres de la otra. Las dos series paralelas no son, sin embargo, dos realidades separadas, sino dos manifestaciones necesariamente distintas de una misma realidad. Su duplicidad nace de la reflexión, qué divide el originario objeto-representación en objeto y representación; éstos se fundan en una distinción que es sólo obra de nuestro pensamiento abstractivo, pero no de la realidad misma (*Syst.*, I, p. 402).

Qué sea tal realidad, como deba ser concebida la única sustancia que subyace a las dos manifestaciones paralelas, ès un problema que sólo puede ser resuelto, según Wundt, recurriendo a aquella experiencia inmediata, que es el fundamento de la psicología. Esta experiencia nos dice que la condición de toda percepción, lo que llamaba Kant "apercepción trascendental", es la voluntad. La voluntad es la única actividad que nos está dada inmediatamente. Esta actividad no es nunca pura actividad; el querer no es nunca puro querer. Pero la pasividad, que es propia de nuestro querer, sólo puede explicarse recurriendo a otro querer, y, por ello mismo, a aquella acción recíproca del obrar y del padecer, que es fundamento de toda actividad representativa. A través de esta acción recíproca, la voluntad se hace voluntad real *o* representativa, esto es, da lugar al mundo de la representación. Wundt vuelve así al concepto de Schopenhauer de la voluntad como única sustancia del mundo. Pero la voluntad de que él habla no es una realidad en sí, un noúmeno trascendente, como Schopenhauer la concebía, sino que se manifiesta y realiza exclusivamente en la acción recíproca de las voluntades particulares y, por tanto, en el desarrollo evolutivo de las comunidades a que dan lugar. Este desarrollo se dirige hacia la idea de la unidad infinita de la voluntad o de una "comunidad de voluntad" perfecta. La comunidad de las voluntades del género humano es también el último fin de toda acción moral *(Syst.,* II, p. 237). También en este punto Wundt permanece fiel a la ética positiva, que ha hecho de la humanidad el fin moral supremo. Pero la humanidad es definida por él como concordancia y unidad de las voluntades individuales; y, puesto que tal concordancia y unidad no se realizan nunca perfectamente, nace la idea de una unidad absoluta, que es la idea de Dios. Esta idea no puede ser demostrada, pero puede ser considerada como el presupuesto último al que llega el pensamiento, en cuanto pasa de la experiencia del progreso a un fundamento del mismo, más allá de todos sus límites reales (*Syst.*, I, p. 430).

La idea de Dios es así, para Wundt, una idea-limite del progreso humano, idea-limite que es tomada al mismo tiempo como fundamento de la unidad que el mismo progreso realiza. La historia es también para Wundt una teoría del progreso. Pero, el progreso histórico no se realiza en virtud de una

providencia trascendente o de una finalidad intencional. Las fuerzas de la historia son los motivos psicológicos que actúan sobre los individuos y las comunidades humanas; y la ciencia de la historia no es más que una "psicología aplicada". Con esto se hace operante en la historia lo que Wundt llama el "principio de la heterogénesis de los fines", por el cual los fines que la historia realiza no son los que los individuos o las comunidades se proponen, sino más bien las resultantes de la combinación de la relación y del contraste de las voluntades y de las condiciones objetivas (*Ib.*, I, p. 326 sigs.; II, p. 221 sigs.).

Wundt dedicó preferentemente la última fase de su actividad a una amplísima investigación sobre la "psicología de los pueblos". El nombre es nuevo; pero, en realidad, se trata de la sociología, en el sentido restringido y puramente descriptivo que Spencer había dado a esta disciplina. La psicología de los pueblos es una ciencia de la historia refenda a sus condiciones y leyes psicológicas y, por ello, considerada sobre todo en sus instituciones y en sus productos espirituales. En los diversos volúmenes que componen su gran *Psicología de los pueblos*, Wundt considera separadamente la evolución histórica del lenguaje, del mito, de las costumbres y del derecho; mientras en los *Elementos de psicología de los pueblos*, Wundt trata del desarrollo progresivo de la sociedad humana en su totalidad y en conexión con los productos espirituales a que da origen. Ambos tratados se fundan en el principio de una evolución histórica gradual y constante. "La psicología de los pueblos —dice Wundt (*El. der Völkerpsych.*, 1912, p. 4)—, con la consideración de los diversos grados de desarrollo espiritual que la humanidad presenta hoy, nos abre el camino a una verdadera psicogénesis. Nos muestra la condiciones primitivas y cerradas en sí mismas, desde las cuales, a través de una ininterrumpida serie de grados intermedios, se puede echar un puente hasta las formas de civilización más desarrolladas y elevadas. Por esto, la psicología de los pueblos es, en el sentido más eminente de la palabra, una psicología del desarrollo."

Wundt ha descrito esta evolución valiéndose de una cantidad enorme de material filológico y descriptivo, sobre todo en lo que se refiere al lenguaje, al mito y a las costumbres, que tienen su origen último en los tres momentos psicológicos: la representación, el sentimiento y la voluntad.

El positivismo espiritualista, cuyo mayor representante es, ciertamente, Wundt, encontró también fuera de Alemania manifestaciones análogas, aproximadamente contemporáneas. Tal positivismo está caracterizado por el intento de servirse del principio de la evolución como garantía de la progresiva afirmación y consolidación de los valores espirituales y, por tanto, de la doctrina del *monismo* (o *paralelismo) psicofisico*, que permite eliminar (o atenuar) aquella subordinación del espíritu a la materia que parecía resultado inevitable del evolucionismo positivista.

En Italia, el positivismo espiritualista encuentra su principal representante en Felipe Masci (1844-1923), que fue durante muchos años profesor de filosofía de la Universidad de Nápoles y que dedicó su actividad a artículos y ensayos académicos que tuvieron muy escasa difusión (Las *formas de la intuición*, 1881; *Sobre el sentido del tiempo*, 1890; *Sobre el concepto de movimiento*, 1892; *El materialismo psicofisico y la doctrina del paralelismo*

en psicología, 1891; *La ley de la individualización progresiva,* 1920). Sólo en los últimos años de su vida pensó Masci en recoger en un volumen de conjunto los principales resultados de sus investigaciones *(Pensamiento y conocimiento,* 1922). Algunos cursos de sus lecciones se publicaron después de su muerte *(La sociedad, el derecho y el Estado,* 1925; *Introducción general a la psicología,* 1926). Se encuadra generalmente a Masci en la corriente neocrítica y se le tiene por el principal exponente de tal corriente en Italia. Pero nada justifica esta aseveración. En la introducción a *Pensamiento y conocimiento,* Masci mismo declaraba que no se admitía de la doctrina kantiana "la distinción de noúmeno y fenómeno, el *a priori* como anterior al conocimiento, las antinomias, la cosa en sí, las formas de la intuición y de las categorías como formas perfectas y acabadas de la sensibilidad y del pensamiento", así como "la negación de toda investigación psicológica para la formación del conocimiento". Es difícil ver lo que queda de Kant después de rechazar todo esto. En verdad, es propio del neocriticismo contemporáneo (como se verá en el § 722) la reducción de la filosofía a reflexión crítica sobre la ciencia y la renuncia a la metafísica. En cambio, Masci entendió la filosofía (según el concepto del positivismo y de Wundt) como reelaboración de los resultados de la ciencia y cultivó una metafísica evolucionista de carácter espiritualista. Como "ciencia del pensamiento", la filosofía debe, en efecto, conocer la realidad de su universalidad y, por esto, elaborar la experiencia más allá de los límites del conocimiento científico, sin dejar de tenerlo presente como punto de partida y de referencia *(Pens. e con.,* p. 93 sigs.). Lo mismo que Spencer, Masci concibió la inteligencia y sus categorías como "un producto de la evolución que progresa lentamente a través de la escala humana" *(Ib.,* p. 386). Concibió la realidad como una *sustancia psicofísica,* cuya ley fundamental es la de la *individuación progresiva,* esto es, el nacimiento y la afirmación progresiva de la individualidad. Por esto vio en el espíritu, que es autoconciencia o yo, la manifestación más elevada de la sustancia psicofísica, y, por tanto, en las formas superiores de la vida espiritual —arte, religión, filosofía—, el grado supremo de la evolución cósmica y la realización de la finalidad última que la sustancia psicofísica persigue aun en las formas más bajas de la naturaleza. Análogamente, Masci veía en la evolución social, y en particular en la del derecho, "el progreso de la conciencia o de la libertad" y, por tanto, la realización gradual y progresiva de una libertad cada vez más perfecta.

En Inglaterra, el positivismo adoptó una forma análoga en los escritos de Hobhouse y de Morgan. L. T. Hobhouse (1864-1929) fue profesor de sociología en Londres y autor de escritos de gnoseologia y de ética, dominados todos por el concepto de la evolución *(Teoría del conocimiento,* 1896; *El espíritu en evolución,* 1901; *La moral en evolución,* 1906; *Desarrollo y finalidad,* 1913; *La teoría metafísica del Estado,* 1918; *El bien nacional,* 1921; *Elementos de justicia social,* 1922; *El desarrollo social, su naturaleza y sus condiciones,* 1924). La orientación espiritualista de Hobhouse se hace al punto evidente en su intento de conciliar los resultados de la ciencia con las exigencias de la fe. "La verdadera función de todo método no analizado, y entre otros de la fe, no es la de entablar una guerra desesperada contra la masa compacta de la verdad científica, sino la de

extenderse más acá y más allá de los confines de la ciencia, conquistándonos el derecho de sentir lo que no podemos aún expresar y de esperar lo que no podemos aún realizar" (*Theory of Knowl.*, p. 617-618). A este fin quiso servirse de Lotze y de Hegel, así como de Mill y de Spencer (*Ib.*, pról., p. IX); pero, en realidad, los resultados a que llega son sustancialmente idénticos a los de Wundt y, en general, a los del positivismo espiritualista. La negación de la subordinación del espíritu a la materia le conduce también a un monismo o paralelismo psicofisico. La relación entre lo físico y lo mental es la de una concomitancia probablemente constante, no la de una conexión causal. El cuerpo no actúa sobre el alma, ni el alma sobre el cuerpo, sino que "sus cambios se entrelazan como fases conexas en la compleja constitución del gran todo del cual ambos son elementos" (*Ib.*, p. 572-573). El hecho centraíde la experiencia es el concepto de evolución, el cual da a entender que nuestra estructura mental ha sido de un humilde origen y que sus métodos, su lógica y su filosofía se han desarrollado en el intento continuo de aprehender y organizar su experiencia y así dirigir y entender su vida. Pero un proceso evolutivo en que la conciencia racional y sus productos característicos encuentren una manifestación cada vez más perfecta, revela la propia finalidad precisamente en la dirección en que se mueve. La evolución natural encuentra su continuación y su cumplimiento en la evolución intelectual y moral. La curva decisiva de la evolución intelectual y moral se da cuando el espíritu, que se dirige primero únicamente hacia los objetos, se dirige luego, en cambio, hacia sí mismo, es decir, hacia los métodos y procedimientos que le permiten aprehender y dirigir los objetos. Este cambio de dirección, lleva la vida moral e intelectual al plano de la racionalidad; y en particular para la vida moral, del plano de la costumbre al de un orden racional de la conducta (*Moráis in Evolution*, II, p. 277 sigs.). El progreso espiritual consiste en el dominio progresivo de la conciencia racional y tiene, por tanto, como objetivo final a la humanidad misma. Hobhouse cree que es necesario admitir, como garantía de este progreso real, un Ser divino que preserve y mantenga las condiciones de la efectiva realización del mismo.

C. Lloyd Morgan (1852-1937) es también defensor de un monismo evolucionista de matices espiritualistas (*Vida animal e inteligencia,* 1890; *Introducción a la psicología comparada,* 1894; *Costumbre distinta,* 1896; *Interpretación de la naturaleza,* 1905; *Comportamiento animal,* 1908; *Instinto y experiencia,* 1912; *Evolución emergente,* 1923; *Vida, mente y espíritu,* 1926; *La emergencia de la novedad,* 1933). Los hechos psíquicos y los hechos físicos no están, según Morgan, relacionados causalmente, sino que son inseparables. Todo hecho físico es también un hecho psíquico, y recíprocamente; de modo que el mundo no es un mundo físico ni un mundo psíquico, sino un mundo psicofisico. Se debe admitir, por tanto, un correlato psíquico en todo sistema físico, ya sea el átomo, el cristal o el cuerpo orgánico. Morgan insiste en el carácter no mecánico, sino creador, de la evolución natural en todos sus grados, pero en este punto no hace más que repetir una de las tesis fundamentales de la *Evolución creadora* de Bergson (1907). Nos habla de una *evolución emergente* en el sentido de que cada fase de la evolución no es la simple resultante mecánica de las fases precedentes, sino que contiene un elemento nuevo, que es irreductible a

aquélla. Este nuevo elemento, que se añade a la resultante mecánica (la cual garantiza la continuidad del proceso), es lo que hace de la evolución un progreso. La conciencia es una de estas cualidades emergentes en el curso de la evolución cósmica, así como la vida es una cualidad emergente respecto a la resultante fisicoquímica. El carácter de creatividad espiritual que la evolución toma en este sentido, comporta el postulado, según Morgan, de un Ser divino como garantía del progreso gradual e incesante del universo.

En Francia, esta posición ideológica, caracterizada por el monismo psicofisico y por la finalidad espiritual de la evolución, es perfectamente representada por Alfredo Fouillée (1838-1912), autor, además de numerosas obras históricas, de varios escritos sistemáticos *(La libertad y el determinismo,* 1872; *El evolucionismo de las ideas-fuerzas*, 1908; *Ensayo de interpretación del mundo,* 1913). Fouillée acepta en el mismo sentido que Wundt el concepto positivista de la filosofía. La ciencia positiva no da la imagen global del todo; para ella, el mundo es como un espejo roto. La filosofía, reagrupando los fragmentos, se esfuerza por vislumbrar la gran imagen *(Le Mouv. Idéal.*, p. XXXIX). No puede, por tanto, ser considerada, a su vez, como ciencia positiva en el sentido de la previsión y de la producción de los fenómenos; pero es también, a su manera, una previsión en cuanto se esfuerza por concebir la marcha de la humanidad y la marcha misma del mundo. Con todo, lo que la filosofía posee de más respecto a la ciencia es su actitud espiritualista, por la cual su mirada va encaminada a percibir la interioridad de las cosas y a descubrir en ellas esa misma vida interior que la conciencia nos hace percibir en nosotros mismos *(Esquisse d'une interpr. du monde,* p. XXV). En este sentido, su postulado fundamental es la unidad de lo físico y de lo psíquico: el monismo psicofisico. Y el monismo psicofisico conduce a Fouillée a elaborar su concepto central, del cual se sirve para interpretar los fenómenos más diversos: la *idea-fuerza*. "La idea —dice (*L'Evolutionisme*, p. XV)—, con las representaciones, los sentimientos y los deseos que implica, es un encuentro de lo interno y de lo externo; es una forma que lo interno toma por la acción de lo externo y por la reacción propia de la conciencia; por esto supone movimientos y no actúa desde fuera, desde lo alto de una esfera espiritual, sobre el curso material de las cosas; pero, no obstante, actúa." La idea-fuerza no es, pues, más que la sustancia psicofísica misma, la unidad individualizada de los hechos físicos y de los hechos psíquicos. La idea-fuerza permite, según Fouillée, entender aquella acción finalista que, lo mismo en el mundo de la naturaleza que en el del espíritu, determina la evolución y el progreso. La evolución no es una ley, como Spencer la había concebido, sino mas bien un resultado: el resultado del proceso apetitivo de la idea-fuerza, que constituye la existencia interna de nosotros mismos y, verosímilmente, la de todas las cosas (*Ib.*, p. LIII).

El concepto de la idea-fuerza es empleado por Fouillée como fundamento de la psicología y de la sociología. Pero, para él, la biología misma es una psicología, ya que la lucha por la vida, de que hablan los darwinistas, no se puede entender sino entre seres que *desean* nutrirse, o sea, por seres cuyo dinamismo interior está constituido precisamente por la idea-fuerza (*Psychologie*, I, p. XIX). La idea-fuerza permite también unir el determinismo de los procesos naturales con la libertad de la conciencia. Y,

de hecho, un evolucionismo que reconozca que las ideas y los sentimientos son factores de la evolución, introduce en el determinismo un elemento de reacción sobre sí mismo: la influencia de la idea. Ideas-fuerzas son, además, las instituciones y las formas de la conciencia social, las cuales presentan también, por ello, una conciliación entre el determinismo del ambiente exterior y la libre reacción de la conciencia individual.

Un positivismo espiritualista dirigido a los problemas morales es el de Juan María Guyau (1854-1888). La moral sin obligación ni sanción *(Esbozo de una moral sin obligación ni sanción,* 1885), de la que Guyau se hace apóstol, es la misma moral evolutiva de Spencer, que se dirige incesantemente hacia una expansión e intensidad optimista y lírica. Esta moral señala como objetivo final una humanidad concorde, pacifista y fraterna: el ideal sociológico de la humanidad. El mismo ideal explica, según Guyau, el valor del arte, que "une al individuo con el todo y cada parte del instante con la duración eterna" *(L'art au poìnt de vue sociol.*, p. 80). El arte, en otras palabras, es la extensión progresiva a la naturaleza de la sociabilidad humana. Y el mismo ideal constituye la religión, o mejor, la irreligión del porvenir (*L'Irréligion de l'Avenir*, 1887). La idea fundamental de la religión es, en efecto, la de un lazo social entre el hombre y las potencias superiores; y la sociabilidad es el fondo duradero del sentimiento religioso, aquel fondo que persistirá y se enriquecerá en la irreligión del futuro. Esta tenderá hacia la sociabilidad universal de la vida, hacia la solidaridad no sólo de los seres reales y vivos, sino también de los posibles e ideales. Las especulaciones de Guyau representan una ampliación lírica de los ideales morales del positivismo.

Una curiosa inversión del principio positivista de la evolución en sentido espiritualista es representada por Andrés Lalande (1867) en su escrito *La idea de la disolución opuesta a la evolución en el método de las ciencias físicas y morales* (1898, 2.ª ed., con el título de *Las ilusiones evolucionistas,* 1931). Spencer había definido la evolución como paso de lo homogéneo a lo heterogéneo; Lalande hace ver que el paso inverso de lo heterogéneo a lo homogéneo (disolución o involución) es aquel al que se debe el progreso de la realidad en todos los campos y especialmente en el espiritual. "Toda acción, toda palabra, todo pensamiento, cuando tiene por fin una de las tres grandes ideas rectoras de nuestra naturaleza consciente (lo bello, la verdad, el bien), hace progresar el mundo en sentido inverso a la evolución, esto es, disminuye la diferenciación y la integración individuales. Sus consecuencias son hacer a los hombres menos diferentes unos de otros para que cada cual tienda, no como los animales, a la absorción del mundo en la formula de su individualidad, sino a liberarse del egoísmo en que la naturaleza lo encierra, identificándose con sus semejantes" (p. 172-173). En la parte editada de un curso dado en la Sorbona sobre *Razón constituyente y razón constituida* (1925), Lalande distingue una razón activa y crítica (la razón constituyente) y una razón expresada en fórmulas y materializada (la razón constituida), atribuyendo a la primera el poder de crítica y de dirección en el conocimiento humano. Es menester, finalmente, recordar que Lalande es autor de *Lecturas sobre la filosofía de las ciencias* (1893) y que a él se debe la iniciativa del *Vocabulario técnico y critico de la filosofía* (1926), editado bajo los auspicios de la Sociedad Francesa de Filosofía.

BIBLIOGRAFIA

§ 648. Sobre Hamilton: J. Stuart Mill, *An Examination of Sir W. H.'s Philosophy*, Londres, 1865; John Weitch, *H., the man and his Philosophy*, Londres, 1884; J. Martineau, *Sir W. H.'s phil.*, en *Essays*, III, Londres, 1891; Leslie Stephen, *The English Utilitarians*, cit., III, cap. VI; F. Nanen, *Die Erkenntnislehre W. H.s*, Estrasburgo, 1911; S. V. Rasmussenn, *The Philosophy of W. H.*, Copenhague-Londres, 1927.

Sobre Mansel: J. Martineau, *A. L. M.*, en *Essays*, III, Londres, 1891. Sobre la lógica de Hamilton y Mansel: T. H. Green, *The Logic of the Formal Logicians*, en *Works*, II, Londres, 1886.

§ 649. Indicaciones históricas y bibliográficas sobre la teoría de la evolución: J. W. Spengel, *Die Darwinsche Theorie*, 2.ª ed., Berlín, 1872; Id., *Die Fortschritte des Darwinismus*, Leipzig, 1874; Geo Seidlitz, *Die Darwinische Theorie*, 2.ª ed., Leipzig, 1875; V. Carus, *Histoire de la Zoologie*, París, 1880; P. Delage y Goldsmith, *Les théories de l'évolution*, París, 1930; M. Caullery, *Les étapes de la biologie*, París, 1941; P. Rousseau, *Histoire de la Science*, París, 1945; W. Zimmermann, *Evolution. Die Geschichte ihrer Probleme und Erkenntnisse*, Friburgo-Munich, 1953; E. Guyénot, *Les sciences de la vie aux XVII^e et XVIII^e siècles. L'idée d'évolution*, París, 1957.

Sobre Darwin y el darwinismo: T. H. Huxley, *Collected Essays*, II, Londres, 1894; John Fiske, *Darwinism and other Essays*, Londres, 1879; Gran Allen, *Ch. D.*, Londres, 1886; G. J. Romanes, *Darwin and atfer Darwin*, 2 vols., Londres, 1892-95; J. H. Stirling, *Darwinianism, Workmen and Work*, Edimburgo, 1894; *Science* (ensayos publicados para celebrar el centenario del nacimiento de D.), bajo la dirección de A. C. Seward, Cambridge, 1909; J. Jeans, A. E. Taylor y otros, *Evolution in the light of Modern Knowledge*, Londres, 1925; L. C. Eiseley, *Darwin's Century*, Nueva York, 1959.

§ 650. Sobre la vida de Spencer, además de la *Autobiografía*, D. Duncan, *The Life and Letters of H. S.*, Londres, 1912.

B. P. Browne, *The Phil. of H. S.*, Nueva York, 1874; Richard H. Weber, *Die Phil. von H. S.*, Darmstadt, 1894; W. H. Hudson, *The Phil. of H. S.*, Nueva York, 1894; F. H.Collins, *The Phil. of H. S.*, Londres, 1897; Otto Gaupp, *H. S.*, Stuttgart, 1897 (traducción española, Revista de Occidente); E. Thouverez, *H. S.*, París, 1905; J. Thomson, *H. S.*, Londres, 1907; W. H. Hudson, *H. S.*, Londres, 1909; E. Parisot, *H. S.*, París, 1911; B. Russell, *Scientific Method in Phil.*, Oxford, 1914.

G. Santayana, *The Unknowable*, Oxford, 1923.

§ 651. Sobre la teoría de la evolución: T. H. Green, *H. S. and G. H. Lewes*, en *Works*, I, Londres, 1886; Malcolm Guthrie, *Formula of evolution*, Londres, 1879; Cesea, *L'Evoluzionismo di H. S.*, Verona, 1883; J. Ward, *Naturalism and Agnosticism*, Londres, 1899.

§ 652. G. Allievo, *La psicologia di H. S.*, Turín, 1898.

§ 653. E. B. Tylor, *S.'s Principles of Sociology*, en "Mind", 1877; A. Coste, *Les principes d'une sociologie objective*, París, 1899.

Malcolm Guthrie, *On Sp.'s Data of Ethics*, Londres, 1884; J. Dubois, *S. et le Principe de la Morale*, París, 1899; J. Halleux, *L'évolutionisme en moral; étude sur la philosophie de H. S.*, París, 1901; E. Juvalta, *La dottrina delle due etiche di H. S.*, en "Rivi. Fil.", 1904; A. Stadler, *H. S.'s Ethik*, Leipzig, 1913.

§ 654. Sobre Huxley, Clifford, Romanes, etc., además de las obras citadas en el § 649. L. Huxley, *T. H. Huxley*, Londres, 1920; F. Pollock, *Life of Clifford*, en *Lectures and Essays*, de Clifford, Londres, 1879; G. I. Romanes, *Life and Letters*, Londres, 1896.

§ 655. De Bernard, además de la *Introducción: La science experimentale*, 1878; *Pensées. Notes détachées*, ed. Delhoume, París, 1937; *Philosophie. Manuscript inédit*, ed. Chevalier, París, 1938; P. Mauriac, *C. B.*, París, 1941; H. Cotard, *La pensée de C. B.*, Grenoble, 1945.

§ 656. Sobre Taine: Stuart Mill, *Dissertations and Discussions*, IV, Londres, 1874; G. Barzellotti, *H. T.*, Roma, 1895; V. Giraud, *Essai sur T.*, 2.ª ed., París, 1903; Id., *Bibliographie critique de T.*, París, 1904; P. Lacombe, *T., historien et sociologue*, París, 1909; A. Cresson, *H. T.*, París, 1951.

Sobre Renan: Brunschvicg, *La phil. d'E. R.*, en "Revue de Mét. et de Morale", 1893; G. Séailles, *E. R.: Essai de biographie psychologique*, París, 1894; R. Allier, *La philosophie d'E. R.*, París, 1895; Id., *Etudes sur la phil. morale du XIX^eme siècle*, París, 1904; W. Barry, *E. R.*, Nueva York, 1905; G. Sorel, *Le système historique de R.*, París, 1906; G. Strauss, *La politique de R.*, París, 1909; H. Parigot, *R., l'égoisme intellectuel*, París, 1910; L. F. Mott, *E. R.*, Nueva York, 1921; A. Cresson, *E. R.*, París, 1949; R. Dussaud, *L'oeuvre scientifique d'E. R.*, París, 1951.

§ 658. Ardigo, *Opere filosofiche*, 12 vols. Padua, 1882-1918; *Scienza dell'educazione*, Padua, 1893; *Scritti vari*, ed. Marchesini, Florencia, 1912, *Nel 70º anniversario di R. A.*, diversos escritos bajo la dirección de G. Marchesini y A. Groppali, Turín, 1898; Bartolomei, *I principi fondamentali dell'etica di R. A.*, Roma, 1899; Al. Levi, *Il diritto naturale nella fil. di R. A.*, Padua, 1904; G. Marchesini, *La vita e il pensiero di R. A.*, Milán, 1907; Id., *Lo spirito evangelico di R. A.*, Bolonia,

1919; Id., *R. A., l'uomo e l'umanista*, Florencia, 1922; E Troilo, *Il maestro del positivismo italiano*, Roma, 1921; R. Mondolfo, *Il pensiero di R. A*, Mantua, 1908; J. Bluwstein, *Die Weltanschauung R. A.*., Leipzig, 1911; E. Troilo, A. (semblanza), Milán, 1926; F. Amerio, *A.*, Milán, 1957.

§ 659. Sobre el monismo: R. Eisler, *Geschichte des Monismus*, Leipzig, 1910.

Sobre Haeckel: E. von Hartmann, *E. H., en Gesammelte Studien und Aufsätze*, Berlín 1876; W. Bölsche, *E. H., ein Lebensbild*, Dresde, 1900; E. Adickes, *Kant contra H.*, Berlín, 1901; F. Paulsen, *E. H., als Philosoph, en Philosophia militans*, Berlín, 1901; M. Apelt, *Die Weltanschauung H.'s.*, Berlín, 1908; K. Hauser, *E. H.* Godesborg, 1920; H. Schmidt, *E. H., Leben und Werke*, Berlín, 1926.

§ 660. Sobre Fechner: K. Lasswitz, *G. Th. F.*, Stuttgart, 1896, 3.ª ed., 1910.

Sobre Wundt: Edm. König, *W. W. seine Philosophie und Psychologie*, Stuttgart, 1901, 3.ª ed., 1909; H. Höffding, *Moderne Philosophen*, Leipzig, 1905. Sobre la teoría del conocimiento y la psicología: G. Lachelier, *La théorie de la connaissance de W.*, en "Revue Philosophique", 1880; Id., *Les lois psychologiques dans l'école de W.*, ibídem, 1885. Sobre la metafísica: G. Lachelier, *La métaphysique de W.*, ibídem, 1890.

Sobre Hobhouse: Th. Greenwood, *Le principe de l'évolution émergente*, en "Sigma", Roma, 1948.

Sobre Fouillée: Höffding, ob. cit.; A. Guyau, *La philosophie et la sociologie d'A. F.*, París, 1913; E. Ganne de Beaucoudrey, *La psycologie et la métaphysique des idées-forces chez A. F.*, París, 1913.

Sobre Guyau: Fouillée, *La morale, l'art et la religion d'après G.*, París, 1889; Höffding, ob. cit.; J. Royce, en *Studies of Good and Evil*, Nueva York, 1910; A. Pastore, *J. M. G. e la genesi dell'idea di tempo*, Lugano, 1910.

CAPITULO XIII

NIETZSCHE

661. LA FIGURA DE NIETZSCHE

La doctrina de Nietzsche se halla vinculada a diversas orientaciones, aunque sin. quedar incluida concretamente en ninguna de ellas: evolucionismo, irracionalismo, filosofía de la vida; pero mientras se mantiene todavía dominada por la aspiración romántica al infinito, se opone al idealismo y al espiritualismo, con pretensiones de operar una clara inversión de los valores tradicionales. Su influencia se ha desarrollado, análogamente, sobre orientaciones muy distintas, y sus interpretaciones más populares son las más alejadas del espíritu genuino del filósofo. Una de estas interpretaciones es la de un estetismo hedonista y decadente tal como lo presenta la obra y figura de D'Annunzio; otra ve en ella una teoría de la raza superior y en el superhombre al campeón o ejemplar de dicha raza. Pero la primera de estas interpretaciones queda excluida por el carácter trágico y cruel que Nietzsche (como Schopenhauer) reconoció en la vida: carácter que excluye toda complacencia hedonista o estetizante; así mismo, se excluye también la segunda porque Nietzsche identificó al superhombre con el filósofo, entendiéndolo como profeta de una nueva humanidad, desde cuyo punto de vista la noción misma de una "raza de superhombres" aparece absurda y pueril. Estas utilizaciones de la doctrina de Nietzsche tal vez encuentren cierto pretexto en algunos de los aspectos más llamativos de la misma, pero la verdad es que son ajenos a su planteamiento fundamental que, como se verá, es de naturaleza *cosmológica.* En el plano antropológico y ético, lo que Nietzsche ha querido proponer es una nueva tabla de valores, los *valores vitales,* que en cierto modo han entrado en la consideración del pensamiento filosófico y científico, y constituyen la mejor contribución de su doctrina a la problemática de la filosofía contemporánea.

662. VIDA Y OBRAS

Federico Nietzsche nació en Röcken, junto a Lutzen, el 15 de octubre de 1844. Estudió filología clásica en Bonn y en Leipzig, bajo la dirección de Federico Ritschl, y en estos estudios se fue formando su entusiasmo romántico por la antigüedad griega. En Leipzig leyó por vez primera la obra de Schopenhauer *El mundo como voluntad y como representación,* que le entusiasmó. En un fragmento autobiográfico de 1867 escribía: "En ella, cada

línea gritaba renuncia, negación, resignación; en ella miraba yo el mundo como en un espejo, la vida y mi propia alma, llenas de horror; en ella, semejante al sol, el gran ojo del arte me miraba, separado de todo; en ella, yo veía enfermedad y curación, destierro y refugio, infierno y cielo." Las investigaciones del joven filólogo atrajeron hacia él la atención de los ambientes científicos; y en 1869, a los veinticuatro años, Nietzsche fue llamado a la cátedra de filología clásica de la Universidad suiza de Basilea. Allí, Nietzsche trabó amistad con Ricardo Wagner, que se había retirado con Cósima Bulow a la villa de Triebschen, en el lago de los Cuatro Cantones, y se convirtió en un ferviente admirador del compositor. En 1872, Nietzsche publicó su primera obra, *El origen de la tragedia,* que suscitó la hostilidad de los filólogos y que fue ignorada por el gran público. En el año siguiente, Nietzsche publicó sus cuatro *Consideraciones inactuales*. Entre tanto, la amistad con Wagner se fue debilitando: Nietzsche se sentía llevado, cada vez más, a ver en él al representante extremo del romanticismo y creía descubrir en la última fase de su obra, orientada nostálgicamente hacia el Cristianismo, un abandono de aquellos valores vitales que habían sido propios de la antigüedad clásica y un espíritu de renuncia y de resignación. *Humano, demasiado humano,* publicado en 1878, señala su separación de Wagner y de Schopenhauer.

Mientras, la salud del filósofo se iba debilitando. Ya en 1875 había tenido que interrumpir su docencia en Basilea, y en 1879 renunció definitivamente a la cátedra. Desde entonces, su vida fue la de un enfermo inquieto y nervioso; vivió casi siempre en Suiza y en Italia septentrional, ocupado totalmente en componer sus libros, con la esperanza impaciente, pero siempre desengañada, de que originaran a su alrededor una legión de discípulos y seguidores. En 1880 salió la segunda parte de *Humano, demasiado humano*, con el título de *El viajero y su sombra,* que es un himno de esperanza en la muerte. Pero la muerte no vino aún. En 1881 publicó *Aurora,* libro en el que por primera vez se asoman decididamente las tesis típicas de la doctrina nietzscheana. Siguió la obra *La Gaya Ciencia* (1882), en la que se afirma victoriosamente la esperanza del filósofo de poder conducir a la humanidad hacia un nuevo destino. Nietzsche cree entonces poder salir de la soledad y encontrar la comprensión y el éxito. Pero un incidente vino a desengañarle. En 1881 conoció a una joven finlandesa de veinticuatro años, Lou Salomé, en la que creía haber hallado un discípulo y una compañera excepcionales. Pero la muchacha rehusó casarse con él y, algún tiempo después, se desposó con el amigo y discípulo de Nietzsche, Pablo Rée. Nietzsche se sintió abandonado y traicionado. Entre 1883 y 1884 compuso su poema filosófico *ASÍ habló Zaratustra,* que no fue publicado hasta 1891, cuando Nietzsche estaba sumido ya en las tinieblas de la locura. En 1885 publicó *Más allá del bien y del mal,* una de sus obras más significativas, pero que, como todas las demás, no conoció un éxito inmediato. Siguió *Genealogía de la moral* (1887) y, después, *El caso Wagner, El ocaso de los ídolos, El anticristo, Ecce homo, Nietzsche contra Wagner,* opúsculos y libelos que Nietzsche compuso en 1888. *Ecce homo* es una especie de autobiografía. A todo esto, Nietzsche se había establecido en Turín, "la ciudad —dice— que se ha mostrado como *mi* ciudad". Allí continuó trabajando en su ultima obra, *La voluntad de poder,* que no

terminó. Pero en febrero de 1889, en un arrebato de locura, se arrojó al cuello de un caballo, maltratado por su amo, frente a la vivienda que ocupaba el filósofo en Turín. Nietzsche permaneció aún más de diez años sumido en una apacible locura, en la que de cuando en cuando afloraban los recuerdos y las desilusiones de su atormentada vida. En un billete a Cósima Wagner escribió: "Ariadna, yo te amo"; y en otra carta habló de Cósima-Ariadna. Se ha hablado de un amor desgraciado por Cósima Wagner, pero, en realidad, la vida y las obras del filósofo no muestran (salvo el caso aislado de Lou Salomé) huellas de un auténtico amor. Sus amigos, en los que confiaba mucho, se fueron apartando de él poco a poco a raíz de sus mismas obras. Su fama comenzó precisamente cuando, sumido en la locura, no pudo ya darse cuenta de ella. Nietzsche murió el 25 de agosto de 1900. Los libros que había publicado a sus expensas corrían ya por el mundo.

La obra de Nietzsche choca con demasiadas y demasiado arraigadas convicciones y tradiciones para que no se haya intentado atribuirla enteramente a su locura. Pero tampoco sería lícito considerar el fin desgraciado de la vida de Nietzsche como puramente accidental y carente de valor para la comprensión de su obra. Esto no es lícito, porque Nietzsche entendió y realizó la *existencialidad* de la filosofía, y por ello su obra se inscribe profundamente en el ciclo de su vida y de él debe recibir su justo esclarecimiento y su auténtica significación. La investigación filosófica, tal como él la concibe y practica, es explícitamente subjetiva y autobiográfica, y de esto saca su fuerza y su validez. "El desinterés —dice Nietzsche *(Die froeliche Wiss.*, § 345)— no tiene valor en el cielo ni en la tierra; todos los grandes problemas exigen un *gran amor*, y solamente los espíritus rigurosos, claros y seguros, solamente los espíritus sólidos son capaces de él. Una cosa es que un pensador tome personalmente posición frente a sus problemas, para encontrar en ellos su destino, su desgracia y también su mayor felicidad, y otra que se acerque a ellos de manera *impersonal*, esto es, abordándolos y examinándolos sólo con fría curiosidad. En este último caso, nada puede resultar, ya que una cosa es cierta: que los grandes problemas, aun admitiendo que se dejen alcanzar, no se dejan contemplar por los débiles y por quienes tienen sangre de rana." En otro pasaje (*Wille zur Macht.*, pról.), Nietzsche declara que quiere ser, en su investigación, enteramente personal, decir las cosas mas abstractas del modo más corpulento y sanguíneo, y considerar la historia entera como si la hubiera vivido y sufrido personalmente. No se puede dejar de tomar nota de estas explícitas afirmaciones, que tienen un eco en toda su obra. El centro del filosofar de Nietzsche debe darnos la clave no sólo de sus doctrinas fundamentales, sino también del mosaico de su vida y de la disgregación de su personalidad.

663. DIONISOS O LA ACEPTACIÓN DE LA VIDA

El hallazgo de Schopenhauer por Nietzsche no repercutió sólo en la primera fase de la vida del filósofo. En realidad, el diagnóstico de Schopenhauer sobre el valor de la vida fue el supuesto constante del pensamiento de Nietzsche, aun cuando éste rechaza y condena después la

actitud de renuncia y de abandono que de aquel diagnòstico había sacado Schopenhauer. La vida es dolor, lucha, destrucción, crueldad, incertidumbre, error. Es la irracionalidad misma: no tiene, en su desarrollo, orden ni finalidad; el azar la domina, los valores humanos no encuentran en ella ninguna raíz. Dos actitudes son entonces posibles frente a la vida. La primera, de renuncia y fuga, conduce al ascetismo; ésta es la actitud que Schopenhauer dedujo de su diagnóstico, y es, según Nietzsche, la actitud propia de la moral cristiana y de la espiritualidad común. La segunda es la de la aceptación de la vida tal "como es, en sus caracteres originarios e irracionales, y conduce a la exaltación de la vida y a la superación del hombre. Esta es la actitud de Nietzsche. Toda su obra está encaminada a esclarecer y defender la aceptación total y entusiasta de la vida. Dionisos es el símbolo divinizado de esta aceptación, y Zaratustra, su profeta.

Dionisos es "la afirmación religiosa de la vida total, no renegada ni fragmentada". Es la exaltación entusiasta del mundo tal como es, sin disminución, sin excepción y sin elección: exaltación infinita de la vida infinita. El espíritu dionisíaco es lo diametralmente opuesto a la aceptación resignada de la vida, a la actitud del que ve en ella la condición negativa de los valores de bondad, perfección y humildad, que son su negación. Es la voluntad orgiástica de la vida en la totalidad de su potencia infinita. Dionisos es el dios de la embriaguez y de la alegría, el dios que canta, ríe y danza: abandona toda renuncia, todo intento de fuga frente a la vida. Esto quiere decir, según Nietzsche, que la aceptación integral de la vida transforma el dolor en alegría, la lucha en armonía, la crueldad en justicia, la destrucción en creación; renueva profundamente la tabla de los valores morales. Nietzsche cree que todos los valores fundados en la renuncia y en la disminución de la vida, todas las llamadas virtudes que tienden a mortificar la energía vital y a destrozar y empobrecer la vida, sitúan al hombre por debajo de sí mismo y son, por tanto, indignas de él. Nietzsche da a la virtud el significado amoral que tuvo en el Renacimiento italiano. Es virtud toda pasión que dice sí a la vida y al mundo: "El orgullo, la alegría, la salud, el amor sexual, la enemistad y la guerra, la veneración, las actitudes bellas, las buenas maneras, la voluntad inquebrantable, la disciplina de la intelectualidad superior, la voluntad de poder, la gratitud a la tierra y a la vida —todo lo que es rico y quiere dar y quiere gratificar la vida, dorarla, eternizarla y divinizarla—, todo el poder de estas virtudes que transfiguran todo lo que aprueba, afirma y obra por afirmación" (*Wille zur Macht*, § 479). Estas pasiones, que no tienen ya nada de primitivo, porque son el retorno consciente del hombre a las fuentes originarias de la vida, constituyen la nueva tabla de los valores fundada en la aceptación infinita de la vida. Nietzsche plantea crudamente el dilema entre la moral tradicional y la que él defiende; pero, en realidad, este dilema está ya incluido en el otro, que es el único originario y fundamental entre la aceptación de la vida y la renuncia a la vida, entre el s/' y el *no* frente al mundo. Solamente el acto de la aceptación, la elección libre y gozosa de lo que la vida es en su potencia primitiva, determina la transfiguración de los valores y endereza al hombre hacia la exaltación de sí mismo, y no hacia el abandono y la renuncia.

El carácter romántico de la actitud de Nietzsche se evidencia inmediatamente en esta valoración de la vida como infinita y divina. Dionisos ignora y desconoce todo límite humano. La vida es, sí, esencialmente dolor; y

todo arte, como toda filosofía, puede ser considerado como una medicina y un auxilio a la vida que crece y lucha. Pero quienes tienen un empobrecimiento de vida piden al arte y a la filosofía la calma y el silencio o, también, la embriaguez y el aturdimiento; a esto se dirige lo que Nietzsche llama el romanticismo filosófico y artístico, el romanticismo de Schopenhauer y de Wagner. El hombre dionisíaco posee, en cambio, una superabundancia de vitalidad y tiende a una visión trágica de la vida interior y exterior. Dionisos no sólo se complace en el espectáculo terrible e inquietante, sino que ama el hado terrible en sí mismo y el lujo de la destrucción, de la disgregación, de la negación; la maldad, la insania, la brutalidad, le parecen, en cierto modo, permitidas por una superabundancia vital que es capaz de convertir en un país fértil cualquier desierto *(Die froeliche Wiss.*, § 370). Por esto, en los males y horrores de la vida, Dionisos no descubre un límite insuperable que encierre al hombre en confines bien delimitados, sino más bien una señal de riqueza superior a todo límite, la infinitud de una fuerza que se expande sin freno y que, por tanto, lo fecunda y transfigura todo. Por el mismo motivo, Dionisos rechaza y aleja la idea de la muerte.

Todos los hombres se imaginan que el pasado no es nada o poca cosa y que el futuro lo es todo. Cada uno quiere ser el primero en el porvenir y, sin embargo, la muerte y el silencio de la muerte son las únicas certezas que todos tenemos en común. "Cuán extraño es —dice Nietzsche (*Ib.*, p. 278)— que esta única certeza, esta única comunión, sea impotente para actuar sobre los hombres y que estén así tan lejos de sentir la fraternidad de la muerte." Pero, con todo, el mismo Nietzsche aparta y anula esta fraternidad, rechazando la idea de la muerte. "Soy feliz al comprobar que los hombres rehusan absolutamente concebir la idea de la muerte y quisiera contribuir a que considerasen cien veces más digna de ser pensada la idea de la vida." Rechazando la idea de la muerte se rechaza el rasgo más evidente de la finitud humana. Dionisos es el símbolo de la aceptación infinita de la vida y también el símbolo de la negación de todo límite humano.

664. LA TRANSMUTACIÓN DE LOS VALORES

En la transmutación de los valores, Nietzsche veía su misión, su destino. "Mi verdad —dice *(Ecce homo,* § 4)— asusta, porque hasta ahora se ha llamado verdad a la mentira. Inversión de todos los valores: he aquí mi fórmula por un acto de supremo reconocimiento de sí mismo, de toda la humanidad, acto que en mí se ha hecho carne y genio. Mi destino exige que yo sea el primer hombre honrado, que yo me sienta en oposición con las mentiras de varios milenios." La inversión de los valores se presenta en la obra de Nietzsche como una crítica de la moral cristiana, reducida por él sustancialmente a la moral de la renuncia y del ascetismo. La moral cristiana es la rebelión de los inferiores, de las clases sometidas y esclavas, a la casta superior y aristocrática. Su verdadero fundamento es el *resentimiento:* el resentimiento de aquellos a los que les está prohibida la verdadera reacción, de la acción, y que encuentran su compensación en una venganza imaginaria. "Mientras toda moral aristocrática nace de la afirmación triunfal de uno

mismo, la moral de los esclavos opone desde el principio un *no* a lo que no forma parte de uno, a lo que es diferente y constituye su no-yo; y tal es su acto creador. Esta inversión de la mirada valorativa, este punto de vista que se inspira necesariamente en lo exterior, en vez de fundarse en sí mismo, caracteriza al resentimiento (*Genealogie der Moral,* I, § 103). Los fundamentos de la moral cristiana: el desinterés, la abnegación, el sacrificio, son el fruto del resentimiento del hombre débil ante la vida. Es la vida poniéndose contra la vida, la fuga frente a la vida. El ideal ascético es un expediente para conservar la vida en el estado de degeneración y decadencia a que lo ha reducido la frustrada aceptación de la misma. Y los puros de corazón, las *almas bellas,* que se visten poéticamente con su virtud, son también hombres de resentimiento, que rugen con un subterráneo sentimiento de venganza contra los que encarnan la riqueza y la potencia de la vida. La ciencia misma no está lejos del ideal ascético del cristianismo, por su adoración a una verdad objetiva, por su estoicismo intelectual, que prohibe el *si* y el *no* frente a la realidad; por su respeto a los hechos y la renuncia a la interpretación de los mismos. La creencia en la verdad objetiva es la última transformación del ideal ascético. El hombre verídico, en el sentido extremado y temerario que la fe en la ciencia presupone, afirma así la fe en un mundo diverso del de la vida, de la naturaleza y de la historia; y en la medida en que afirma este mundo, debe negar el otro *(Die froeliche Wiss.,* § 344). El resultado es también aquí el empobrecimiento de la energía vital: la dialéctica usurpa el lugar del instinto, la gravedad imprime su huella en el rostro y en los ademanes como señal infalible de una evolución más penosa de la materia y de un aflojamiento de las funciones vitales *(Genealogie der Moral,* 3, § 25).

El tipo ideal de la moral corriente, el *hombre bueno,* existe solamente a costa de una fundamental mentira: ya que cierra los ojos a la realidad y no quiere, de ningún modo, ver cómo está hecha: ella, en efecto, no es tal que estimule a cada momento los instintos de benevolencia, ni mucho menos que permita a cada momento una intervención bienintencionada y estúpida. El ultimo resultado de la concepción del mundo, fundada en la no aceptación de la vida, es el *pesimismo,* que, en su expresión final, es *nihilismo.* Se niega la vida porque incluye el dolor, y el mundo es desaprobado en favor de un mundo ideal, en el que se colocan todos los valores antivitales.

A tales negaciones del ascetismo, Nietzsche contrapone las más resueltas y entusiastas afirmaciones. Todo lo que es terrenal, corpóreo, antiespiritual, irracional, es exaltado por Nietzsche con la misma violencia con que es condenado por la moral ascética. "Mi yo —dice Zaratustra— me ha enseñado un nuevo orgullo y yo lo enseño a los hombres: no escondáis la cabeza en la arena de las cosas celestes, sino levantadla orgullosamente, una cabeza terrena que crea el sentido de la tierra. Yo enseño a los hombres una voluntad nueva: seguir voluntariamente el camino que los hombres han seguido ciegamente, aprobar este camino y no intentar ya rehuirlo, como los enfermos y los decrépitos."

La existencia del hombre es una existencia enteramente terrena: el hombre ha nacido para vivir en la tierra y no hay otro mundo para él. El alma, que debería ser el sujeto de la existencia ultraterrena, no existe: el

hombre es solamente cuerpo. "Yo soy por entero cuerpo y nada más —dice Zaratustra—; el alma es solamente una palabra que indica una pequeña parte del cuerpo. El cuerpo es un gran sistema de razón, una multiplicidad con un solo sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor." El verdadero yo del hombre es el cuerpo, al que Nietzsche llama "la gran razón", en la que el hombre reconoce su yo singular. La verdadera subjetividad del hombre no es la que él indica con el monosílabo *yo,* sino el *sí mismo,* que es a la vez cuerpo y razón. En Nietzsche hay también una de las críticas más radicales acerca del principio cartesiano: "Decir que cuando se piensa es preciso que exista algo que piense, es —según Nietzsche— simplemente la formulación de la costumbre gramatical que asigna un acto a la acción. Si se reduce la proposición a esto: "Se piensa, luego existen pensamientos" se deduce de ello una simple tautología, quedando fuera de la cuestión la "realidad del pensamiento" de modo que en esta forma se ha llegado a reconocer solo la *apariencia* del pensamiento. Pero Descartes quería que el pensamiento fuese no una realidad aparente sino una realidad en sí" (*Wille zur Macht*, § 260).

La reivindicación de la naturaleza terrestre del hombre está implícita en la aceptación total de la vida que es propia del espíritu dionisíaco. En virtud de esta aceptación, la tierra y el cuerpo del hombre se transfiguran: la tierra deja de ser el desierto en que el hombre está desterrado y se convierte en su morada gozosa; el cuerpo deja de ser prisión o tumba del hombre y se convierte en su verdadero yo. La transfiguración de los valores la entiende Nietzsche como la anulación de los límites, la conquista de un dominio absoluto del hombre sobre la tierra y sobre el cuerpo, como la eliminación del carácter problemático de la vida y de toda pérdida o extravío a que pueda estar sujeto el hombre.

665. EL ARTE

Al espíritu dionisíaco se vincula el arte que, por tanto, se convierte para Nietzsche en la expresión más alta del hombre. En su primera obra, *El origen de la tragedia* (1872), Nietzsche reconocía como fundamento del arte la dualidad del espíritu *apolíneo y* del espíritu *dionisíaco*: el primero domina en el arte plástico, que es armonía de formas; el segundo, en la música, que está, en cambio, privada de forma, porque es embriaguez y exaltación entusiasta. Solamente en virtud del espíritu dionisíaco —afirma Nietzsche—, el pueblo griego consiguió soportar la existencia. Bajo la influencia de la verdad contemplada, el griego veía por todas partes el aspecto horrible y absurdo de la existencia. El arte vino en su auxilio, transfigurando lo horrible y absurdo en imágenes ideales, en virtud de las cuales la vida se hacía aceptable. Estas imágenes son lo *sublime,* con que el arte domeña y sujeta lo horrible, y lo *cómico,* que libera del desagrado de lo absurdo *(Die Geburt der Trag.,* § 7). La transfiguración fue realizada por el espíritu dionisíaco, modulado y disciplinado por el espíritu apolíneo, los cuales dieron lugar, respectivamente, a la tragedia y a la comedia. El pesimismo, transfigurado por el arte, aparto a los griegos de la huida frente a la

vida. Esto sucedía en la juventud del pueblo griego; luego, con la aparición de Sócrates y del platonismo, el espíritu dionisíaco fue combatido y perseguido y empezó, con la renuncia a la vida, la decadencia del pueblo griego.

Las posteriores especulaciones de Nietzsche sobre el arte insisten en la estrecha conexión del mismo con el espíritu dionisíaco. El arte está condicionado por un sentimiento de fuerza y de plenitud como el que se manifiesta en la embriaguez. No son artísticas aquellas cosas que nacen de un empobrecimiento de la voluntad: la objetividad, la abstracción, el debilitamiento de los sentidos, las tendencias ascéticas. Lo feo, que es la negación del arte, está unido a tales estados: "Cada vez que nace la idea de degeneración, de empobrecimiento de la vida, de impotencia, de descomposición, de disolución, el hombre estético reacciona con un *no*" (*Wille zur Macht*, § 357). La belleza es la expresión de una voluntad victoriosa, de una coordinación más intensa, de una armonía de todos los quereres violentos, de un equilibrio perpendicular infalible. "El arte —dice Nietzsche (*Ib.*, § 361)— corresponde a los estados de vigor animal. Por una parte, es el exceso de una constitución floreciente que se desborda en el mundo de las imágenes y de los deseos; por otra, la excitación de las funciones animales mediante las imágenes y los deseos de una vida intensificada; es una sobreelevación del sentimiento de la vida y un estimulante de la misma." Es esencial en el arte la *perfección* del ser, el cumplimiento, la orientación del ser hacia la plenitud; el arte es esencialmente la afirmación, la bendición, la divinización de la existencia. El estado apolíneo no es más que el resultado extremo de la embriaguez dionisíaca: es el reposo de ciertas sensaciones extremas de embriaguez; una especie de simplificación y concentración de la embriaguez misma. El estilo clasico representa este reposo y es la forma más elevada del sentimiento de poder.

Esto no significa que, en el arte, el hombre deba abandonarse sin freno a sus instintos. Si el artista no quiere ser inferior a su misión, debe dominarse y alcanzar la sobriedad y la castidad. Precisamente su instinto dominante exige esto de él y no le permite dispersarse de manera que resulte inferior a las exigencias del arte (*Ib.*, § 367). En general, un cierto ascetismo, una renuncia de buen grado, dura y serena, forma parte de las condiciones favorables de una espiritualidad superior (*Genealogie der Moral*, 3, § 9). "Se reconoce al filósofo —dice Nietzsche (*Ib.*, 3, § 8)— porque evita tres cosas brillantes y ruidosas: la gloria, los príncipes y las mujeres, lo cual no quiere decir que ellas no vengan a él. Huye de la luz demasiado viva: huye también de su tiempo y de la "luz" que irradia. En esto es como una sombra: cuanto más baja el sol, más crece la sombra." Pero nada le parece a Nietzsche tan estéril como la fórmula del arte por el arte y el llamado desinterés estético. Reuerda la frase de Stendhal que definía la belleza como "una promesa de felicidad" (*Ib.*, 3, § 6). El pesimismo artístico es la contrapartida exacta del pesimismo moral y religioso. Este sufre por la corrupción del hombre y por el enigma de la vida. El arte, en cambio, considera bello incluso lo que el instinto de impotencia considera como digno de odio, lo feo. El arte acepta lo que hay de problemático y de terrible en la vida, es la más total y entusiasta afirmación de la vida. "La profundidad del artista trágico consiste

en que su instinto estético abarca las consecuencias lejanas y no se detiene en las cosas más próximas; afirma la economía en grande, la economía que justifica lo que es terrible, malo y problemático, y no se contenta solamente con justificarlo" (*Wille zur Macht*, § 374). Nietzsche repite aquí, a su manera, la idea central de la estética de Kant: el arte transforma, con un acto de aceptación, la debilidad humana en fuerza; la impotencia, en poder; la problematicidad, en certeza. Pero para Kant, el arte confirma y consolida así la finitud del hombre, de la cual es una de las manifestaciones positivas fundamentales. Para Nietzsche, en cambio, el arte abre al hombre lo infinito del poder y de la exaltación de sí.

666. EL ETERNO RETORNO

"Tú eres el profeta del eterno retorno, éste es tu destino", dicen a Zaratustra sus animales. Y, en realidad, el eterno retorno es la fórmula simple y compleja al mismo tiempo, que abraza y reduce a unidad todos los aspectos de la doctrina de Nietzsche y expresa, asimismo, el destino del hombre y del mundo. El eterno retorno es el *sí* que el mundo se dice a sí mismo, es la autoaceptación del mundo, la voluntad cósmica de reafirmarse y de ser ella misma. El eterno retorno es la expresión cósmica de aquel espíritu dionisíaco que exalta y bendice la vida.

El mundo se presenta a Nietzsche desprovisto de todo carácter de racionalidad. "La condición general del mundo es, por toda la eternidad, el caos, no como ausencia de necesidad, sino como falta de orden, de estructura, de forma, de belleza, de sabiduría y de todos nuestros esteticismos humanos" (*Die froeliche Wiss.*, § 109). El mundo no es perfecto, ni bello, ni noble y no admite ninguna clasificación que pueda referirse de alguna manera al hombre. Nuestros juicios estéticos y morales no le conciernen ni tienen finalidad alguna. Si el devenir del mundo hubiese estado dirigido a un término definitivo, a una condición final de estabilidad, al ser o a la nada, ese término definitivo tendría ya que haber sido alcanzado; ésta es la única certeza que tenemos sobre el mundo, según Nietzsche (*Wille zur Macht.*, § 384). Con esto se excluye del mundo todo carácter racional: el azar lo domina. "Un poco de razón —dice Zaratustra—, un grano de sabiduría dispersado de estrella en estrella, esta levadura está mezclada con todas las cosas; sólo por causa de la locura, la sabiduría está mezclada con todas las cosas. Un poco de sabiduría es posible; pero yo he encontrado en todas las cosas esta certeza feliz: prefieren bailar sobre los pies del azar."

Pero esta explosión de fuerzas desordenadas, este "monstruo de fuerzas sin principio ni fin", este mundo tiene en sí una *necesidad*, que es su *voluntad* de reafirmarse, y por ello, volver eternamente sobre sí mismo. El "se afirma a sí mismo, aun en su uniformidad, siempre la misma en el curso de los años; se bendice a sí mismo, porque es lo que debe eternamente retornar, porque es el devenir que no conoce la saciedad, el disgusto ni la fatiga". Este mundo dionisíaco de la eterna creación y destrucción de sí no tiene otra finalidad que la de la "felicidad del círculo"; no tiene otra voluntad que la del círculo, que tiene la buena voluntad de seguir su propio camino (*Ib.*, § 385). La necesidad del devenir cósmico no es más que voluntad de reafirmación. Desde la

eternidad, el mundo se acepta a sí mismo y se repite eternamente. El eterno retorno es una verdad terrible que puede destruir al hombre o exaltarlo: frente a él se mide la fuerza del hombre, su capacidad de superarse. El pensamiento de que esta vida, tal como la hemos vivido, tendrá que ser revivida otra vez, y una cantidad innumerable de veces, que no habrá nada nuevo y que tanto las cosas más grandes como las más pequeñas volverán para nosotros en la misma sucesión y en el mismo orden, este pensamiento es tal que puede sumir en la desesperación al hombre aparentemente más fuerte. Y, sin embargo, no hay otra alternativa, a menos que cerremos los ojos ante esta verdad sobrehumana: el hombre debe conformar su vida al enigma de Dionisos. Es preciso hacer mucho más que soportar tal pensamiento; es preciso —dice Nietzsche— entregarse al *anillo de los anillos.* Hay que hacer el voto del retorno a sí mismo en el anillo de la eterna autobendición y de la eterna autoafirmación; hay que alcanzar la voluntad de querer que retorne todo lo que ya ha sucedido, de querer en lo sucesivo todo lo que acontecerá (*Ib.*, § 385). Hay que amar la vida y a nosotros mismos más allá de todo límite, para no poder desear otra cosa que esta eterna y suprema confirmación (*Die froeliche Wiss.*, § 341). El mundo ofrece al hombre el espejo en que debe mirarse. El espíritu dionisíaco es el espíritu del universo, ya antes de ser aquello que lleva al hombre a la superación de sí mismo.

667. AMOR FATI

"La fórmula para la grandeza del hombre —dice Nietzsche— *es amor fati;* no querer nada distinto de lo que es, ni en el futuro, ni en el pasado, ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo que es necesario, sino amarlo." Éste amor libera al hombre de la esclavitud del pasado, ya que para él *lo que ha sido* se transforma en *lo que yo quería que fuera.* La voluntad no puede hacer que el tiempo vuelva atrás: el pasado, por lo tanto, se le impone y la hace prisionera. De este cautiverio son expresión la doctrina de que todo lo que ha pasado merecía pasar y que el tiempo ejerce sobre las cosas una justicia punitiva infalible. El espíritu del resentimiento preside estas doctrinas, que separan la existencia del tiempo y ven en él el castigo y la maldición de la existencia. Zaratustra afirma, en cambio, la creatividad de la voluntad respecto al tiempo. "Todo lo que *fue* es fragmento, enigma, azar espantoso, hasta que la voluntad creadora afirma: yo quería que así fuese, así quiero yo que sea, así querré que sea." Por esta aceptación, el pasado deja de ser una atadura de la voluntad y la voluntad comprende el pasado en el ciclo de su poder.

En la segunda de las *Consideraciones inactuales* ("De la utilidad y los inconvenientes de los estudios históricos para la vida", 1873), Nietzsche había establecido un antagonismo entre la vida y la historia. Un fenómeno histórico, estudiado de manera absoluta y completa, se reduce a un fenómeno objetivo y muerto para el que lo estudia, porque éste ha reconocido la locura, la injusticia, la ciega pasión y, en general, todo el horizonte oscuro y terreno del fenómeno mismo. Por otro lado, Nietzsche había afirmado que la vida necesita de los servicios de la historia. "La historia pertenece al ser viviente bajo tres aspectos: le pertenece porque es

activo y aspira; porque conserva y venera; porque sufre y necesita liberación. A esta trinidad de relaciones corresponden tres especies de historia; se pueden distinguir, en el estudio de la historia, un punto de vista *monumental,* un punto de vista *arqueológico* y un punto de vista *crítico."* Que los grandes momentos de la lucha de los individuos formen una sola cadena, que las manifestaciones más altas de la humanidad se unan a través de los milenios, que lo que hubo de más elevado en el pasado pueda aún revivir y ser grande, ésta es la idea que sirve de fundamento a la historia monumental. En virtud de ese tipo de historia, el hombre activo, el luchador, encuentra en el pasado los maestros, los ejemplos, los consuelos de que tiene necesidad y que el presente le niega. De lo cual concluye que la grandeza que *fue,* fue ciertamente posible, por lo cual será también posible en el futuro. La historia arqueológica nace, en cambio, cuando el hombre se detiene en la consideración de lo que ha sido convenido y admirado en el pasado: Ja mediocridad constitutiva de la vida cotidiana. La historia arqueológica da a las condiciones modestas,' rudas e incluso precarias, en las que se desarrolla la vida de un hombre o de un pueblo, un sentimiento de satisfacción, enraizándola en el pasado y mostrándola como heredera de una tradición que la justifica. Pero, para poder vivir, el hombre tiene también necesidad de romper con el pasado, de aniquilarlo, para rehacerse y renovarse. Para esto sirve la historia crítica, que arrastra al pasado delante del tribunal, instruye severamente juicio contra él y, finalmente, lo condena. Todo pasado, en efecto, es merecedor de condenación porque, en las cosas humanas, la debilidad y la fuerza van siempre unidas. Quien condena no es verdaderamente la justicia, sino la vida; pero, la mayoría de las veces, la sentencia sería la misma si la hubiese pronunciado la justicia en persona. Fuera de estos servicios que la historia puede prestar a la vida, Nietzsche juzgaba el exceso de estudios históricos nocivo para la vida y especialmente ruinoso para las personas débiles, no suficientemente vigorosas para valorar la historia respecto a sí mismas y llevadas, por tanto, a modelar su propia personalidad conforme al pasado. Nietzsche, en efecto, concebía la vida como una *potencia no histórica,* a la cual la consideración histórica era extraña y subordinada.

El eterno retorno y el *amor fati* han cambiado implícitamente este punto de vista. La aceptación total de la vida implica, como se ha visto, la aceptación del pasado, la voluntad de que *sea* como *ha sido.* En el acto de esta aceptación, la vida misma se pone como historicidad y se enlaza con su pasado, tomándolo voluntariamente sobre sí.

668. EL SUPERHOMBRE

Si la doctrina del eterno retorno es la fórmula central, cósmica, del filosofar de Nietzsche, la del superhombre es su término final, su última palabra. La aceptación infinita de la vida no es, para Nietzsche, la aceptación del hombre. Este es el punto puesto en claro por la espera mesiánica del superhombre, predicada por Zaratustra. "El hombre debe ser superado —dice Zaratustra—. El superhombre es el sentido de la tierra... El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el superhombre, una cuerda sobre el

abismo. Lo que hay de grande en el hombre es que él es un puente y no un término. Lo que se puede amar en el hombre es que es un tránsito y un ocaso." El superhombre es la expresión y la encarnación de la voluntad de poder. No subsiste —afirma Zaratustra contra Schopenhauer— una voluntad de vida, lo que no vive no puede querer; pero lo que vive desea algo más que la vida, y a la base de todas sus manifestaciones está la *voluntad de poder.* La voluntad de poder determina las nuevas valoraciones, que son el fundamento de la existencia sobrehumana. El hombre debe ser superado: lo cual quiere decir que todos los valores de la moral corriente, que es una moral gregaria y tiende a la nivelación y a la igualdad, deben ser transmutados.

La primera característica del superhombre es su libertad de espíritu. Debe librarse de las ataduras habituales de la vida y renunciar a todo lo que los otros alaban: debe poner todo su anhelo en poder volar libremente, sin temor, por encima de los hombres, de las costumbres, de las leyes y de las apreciaciones tradicionales (*Menschliches, Allzumenschliches*, § 34). Su espíritu debe abandonar toda fe, todo deseo de certeza y acostumbrarse a tenerse de pie sobre la cuerda floja de todas las posibilidades (*Die froeliche Wiss.*, § 347). Su máxima fundamental es: *llega a ser lo que eres*; no ya en el sentido de la concentración en una elección o en una tarea única, sino en el sentido de la máxima diferenciación de los demás, del encerrarse en la propia excepcionalidad, de la búsqueda de una soledad inaccesible. La libertad interior propia del superhombre es una riqueza de posibilidades diversas, entre las cuales él no escoge, porque quiere dominarlas y poseerlas todas. De aquí nace la renuncia a la certeza, que es, en cambio, limitación y renuncia a las dispares posibilidades de error; de ahí, también, la profundidad del superhombre, la imposibilidad de centrar su vida interior, de la que no se alcanza nunca riada mas que la máscara. "Todo lo que es profundo —dice Nietzsche (*Jenseitsv. gut u. Böse*, § 40)— gusta de encubrirse; las cosas más profundas odian la imagen y la semejanza." El superhombre tiene "fondos y dobles fondos que nadie podría llegar a recorrer hasta el fin". Esta esencia misteriosa del superhombre, este insondable secreto de su interioridad, en que Nietzsche ve el indicio de la profundidad sobrehumana, ¿no es quizá la señal de la falta de un afán y de un objetivo que lo unan a los demás hombres y le hagan, por tanto, humanamente reconocible?

El superhombre es el filósofo del futuro. Los obreros de la filosofía, como Kant y Hegel, no son verdaderos filósofos; los verdaderos filósofos son dominadores y legisladores: dicen "así debe ser", preestablecen la meta del hombre, y para hacer esto utilizan los trabajos preparatorios de todos los obreros de la filosofía y de todos los dominadores del pasado. "Ellos impulsan hacia el porvenir a la mano creadora, y todo lo que es y fue se convierte para ellos en un medio, en un instrumento, en un martillo. Su conocer equivale a crear; su crear, a legislar; su querer la verdad, a querer la fuerza" (*Jenseits.*, § 211). Sus virtudes no tienen nada que ver con las de los demás. Pueden sobrellevar la verdad, la entera y cruel verdad sobre la vida y el mundo, y así pueden aceptarlos verdaderamente.

669. LA PERSONALIDAD IMPOSIBLE

La filosofía de Nietzsche es la filosofía de un gran romántico. La sed de infinito se manifiesta en todas sus actitudes, en cada elemento de su doctrina, en cada página de sus escritos. Pero Nietzsche ha querido alcanzar y realizar el infinito *para* el hombre y *en el* hombre. Ha querido que el hombre reabsorbiera en sí mismo y dominase, con una voluntad también infinita, el infinito poder de la vida. Por esto, la aceptación de la vida y del mundo no es, para Nietzsche, la aceptación del hombre como criatura finita; no pretende fundamentar las positivas facultades humanas en su misma limitación, sino que trata de transferir al hombre la infinitud de la vida y lo ilimitado de su poder.

Tal es el signo distintivo del espíritu dionisíaco, del cual se derivan todas las características de la actitud y de la obra de Nietzsche. En primer lugar, procede de aquí la fórmula cósmica de la aceptación de sí: el eterno retorno. La reafirmación de sí, de que nacen la transmutación de valores y el superhombre, no es, para Nietzsche, algo específicamente humano. Es la necesidad que preside el devenir del mundo, y en virtud de la cual éste vuelve continuamente sobre sus pasos, repitiendo eternamente las mismas vicisitudes. Al aceptar la vida, el hombre no hace más que mirarse en el espejo del mundo, que se reafirma, se exalta y se bendice a sí mismo. Esta fórmula generalizadora, que disminuye la originalidad de la existencia humana y la responsabilidad de la libre reafirmación del hombre, tiene un tácito supuesto panteísta: la oculta creencia (que llega a Nietzsche a través de Schopenhauer) en la identidad sustancial del hombre y del mundo. La doctrina de Nietzsche es, pues, de carácter cosmológico, no teológico. El uso de símbolos o de procedimientos religiosos, la polémica anticristiana que condicione en cierto modo el planteamiento de su doctrina y otros elementos esparcidos de esta doctrina que han hecho pensar en una especie de nostalgia religiosa de Nietzsche o en un nuevo mensaje teológico, son en realidad los aspectos subordinados de un *naturalismo cosmológico* por el cual la iniciativa del nacimiento y de la destrucción del mundo, en su eterna vicisitud, se debe al mundo mismo: esto es, a la voluntad de poder que es su naturaleza.

Por otro lado, este mismo planteamiento cosmológico hace inútil e insignificante la filosofía como *investigación.* El filosofar no es, para él, un esfuerzo paciente y metódico, que se autodisciplina en la razón, sino el fruto de una voluntad irracional; más aún, de una explosión orgiástica de entusiasmo. En el lugar de Sócrates, símbolo de la filosofía como investigación, pone a Dionisos, símbolo de la infinitud de la vida. Su obra más significativa, el *Zaratustra,* lo es todo menos un libro de investigación: es poesía, profecía, expectación lírica y entusiástica y, como tal, revela la inspiración del filósofo. La máxima: *llega a ser lo que eres,* excluye la búsqueda de sí mismo: prescribe solamente un egoísmo violento, un amor propio llevado a la exasperación. Con esto, el acto de autoafirmación renuncia a toda justificación y fundamentación autónoma: se convierte en un crudo *hecho* que se opone al otro *hecho* de la no aceptación de sí, sin que pueda pretender ninguna superioridad de valor.

Pero, sobre estos fundamentos, la unidad de la persona es imposible. La unidad de la persona es la unidad de una tarea que trasciende al individuo y en la cual encuentra la razón de su humildad y de su solidaridad con los demás hombres. Toda finalidad humana es búsqueda y trabajo metódico, autolimitación, reconocimiento del valor y de la dignidad de los demás. Sin un fin determinado, en que el hombre concentre y reduzca a unidad toda la multiplicidad de sus aspectos y de sus relaciones con el mundo y con los demás, el individuo, el yo, la persona, no son más que generalidades vacías, que no pueden concretarse en una sustancia viviente.

Con esta imposibilidad tropezó el mismo Nietzsche. El intento de divinizar al hombre, de transformarlo, de criatura limitada y necesitada como es, en un ser autosuficiente, en el cual la vida realizase la infinitud de su poder, ha sufrido el golpe decisivo en la persona misma del que lo ha concebido. Durante toda su vida, Nietzsche trató de conquistar las cualidades que le faltaban y que constituían para él los distintivos del superhombre: la buena salud y la fuerza física, la ligereza de espíritu, el entusiasmo vital, la riqueza de energía interior, la comprensión y la amistad de los iguales, el éxito del dominador. Todo le fue negado. Por último, la misma unidad de su persona se le escapó y fue incapaz de reconocerse y de volverse a encontrar.

La trágica conclusión de su vida es una enseñanza no menos fecunda que las grandes palabras que supo hallar para sustraer al hombre de una existencia trivial e insignificante y devolverle el sentido de la excepcionalidad, de la grandeza y del riesgo. Pero la excepción, cuando es verdaderamente tal, no quiere sino referirse a la regla, y todo objetivo excepcional exige la humildad y la comprensión de los demás. Toda grandeza es tal en el hombre y por el nombre, no es una imposible superación del hombre mismo. Y el riesgo es. inevitable en la condición humana; pero no ha de ser desafiado ni exaltado, sino simplemente reconocido y afrontado.

BIBLIOGRAFÍA

§ 662. La edición completa de las obras de Nietzsche fue publicada por su hermana E. Foerster-Nietzsche, *Werke*, 15 vols., Leipzig, 1895-1901. Una reproducción de esta edición, en formato más pequeño, se publicó en Leipzig, 1899-1912 ("Kleine Ausgabe"). Otra edición, aún más manual, fue publicada en Leipzig en 1906, en 10 vols. ("Taschenausgabe"), a las cuales se añadió un XI vol. (1913). Es la seguida por nosotros en el texto. Una edición "clásica" apareció en Leipzig en 3 vols., 1919. Otra edic., en 19 vols., es la "Musarion", Munich, 1923-29; y una nueva edic. está preparándose por el Nietzsche-Archiv de Weimar, Munich, 1933 sigs.: *Gesammelte Briefe*, 5 vols., Berlín, 1900-1909. Todas las obras de N. han sido traducidas al español por D. Andrés Ovejero, con introd., Ediciones AguilarMadrid, 1932-1933.

Sobre la vida de N.: E. Foerster-Nietzsche, Das *Leben, F. N. s.*, 3 vols., Leipzig, 1895-1904; Id., *Der Junge N.*, Leipzig, 1912; Id., *Der einsame N.*, Leipzig, 1913; Lou Andréas-Salomé, *F. N.*, Viena, 1894 (trad. franc., París, 1932); Georges Walz, *La vie de F. N. d'après sa correspondance*, París, 1932; y las monografías citadas a continuación.

La monografía fundamental es la de CH. Andler, *N., sa vie et sa pensée*, 6 vols., París, 1920-31. La obra de E. Bertram, *N., Versuch einer Mythologie*, Berlín, 1919 (traducción francesa, París, 1932), sustrae a Nietzsche de la historia para proyectarlo en el símbolo y en la leyenda. La monografía de K. Jaspers, *N. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlín, 1936, es una interpretación en los términos de la fil. de la existencia de Jaspers.

A. Riehl, *F. N. der Künstler ünd der Denker*, Stuttgart, 1897; E. Zoccoli, *N.*, Módena, 1898; H. Lichtenberg, *La phil. de N.*, París, 1898; P. Deussen, *Einnerungen an F. N.*, Leipzig, 1901; J. de Gaultier, *N. et la Réforme sociale*, París, 1904; H. Vaihinger, *N. als Philosoph*, Berlín, 1902; C. A. Bernouilli, *Franz Overbeck und F. N.*, 2 vols., Jena, 1908; H. L. Mencken, *The Philosophy of F. N.*, Londres, 1909; M. A. Mügge, *F. N., his life and Work*, Londres, 1909; S. Friedländer, *F. N.*, Leipzig, 1911; R. M. Meyer, *N.*, Munich, 1912; G. Brandes, *F. N.*, Londres, 1914; A. Wolf, *The Philosophy of N.*, Londres, 1915; H. Römer, *N.*, 2 vols., Leipzig, 1921; F. Köhler, *F. N.*, Leipzig, 1921; C. Schrempf, *N.*, Gotinga, 1922; A. Vetter, *N.*, Munich, 1926; C. Lessing, *N.*, Leipzig, 1931; G. Blanquis, *N.*, París, 1933; T. Maulnier, *N.*, París, 1933; H. Lefèvre, *N.*, París, 1939; E. Heintel, *N. s. System in seinem Grundbegriffe*, Leipzig, 1940; K. Leibmann, *F. N.*, Munich, 1943; W. A. Kaufmann, *N.*, Princeton, 1950-1956; A. Cresson, *N.*, París, 1953; R. Blunck, *F. N.*, Basilea, 1953, Heidegger, *N.*, 2 vols., Pfüllingen, 1961.

Para una bibliografía completa: Herbert W. Reichert-Karl Schlechta, *International Nietzsche Bibliography*, The University of Carolina Press, 1960.

Obras españolas: M. A. Barrenechea, *Ensayo sobre F. N.*; F. A. de Icaza, *Interpretaciones líricas* (Nietzsche, poeta). A. Pfänder, *Nietzsche* (*R. de O.*, Madrid, 1925).

§ 663. Sobre N. y Schopenhauer: G. Simmel, *Schopenhauer und N.*, Berlín, 1907 (traducción española). Sobre el romanticismo de N.: K. Joël, *N. und die Romantik*, Jena, 1905; Andler, obr. cit., I y VI.

§ 664. F. Mess, *N. als Gesetzgeber*, Leipzig, 1931; E. Meyer, *N. s. Wertphilosophie*, Heidelberg, 1932.

§ 665. J. Zeitler, *N. s. Aesthetic*, Leipzig, 1900; E. Seillière, *Les idées de N. sur la musique*, París, 1910; H. Töpfer, *Deutung und Wertung der Kunst bei Schopenhauer und N.*, Dresde, 1933.

§ 666. A. Fouillée, en "Revue Philosophique", 1909.

§ 668. A. Fouillée, *N. et l'immoralisme*, París, 1902.

§ 669. Sobre la enfermedad de N.: E. F. Podach, *N. s. Zusammenbruch*, Heidelberg, 1930 (trad. franc., París, 1931); Id., *Gestalten um N.*, Berlín, 1932; P. Cohn, *Um N. s. Untergang*, Hannover, 1931; G. Vorberg, *Ueber N. s. Krankheit und Zusammenbruch*, Berlín, 1934.

Sobre el carácter cosmológico de la doctrina de Nietzsche: K. Löwith, *N. s. Philosophie der Ewigen Wiederkehr des Gleichen*; Stuttgart, 1956; Id., en *Pascal e Nietzsche*, "Archivio di Filosofia", 1962, p. 107 y sigs.

PARTE SÉPTIMA

LA FILOSOFÍA ENTRE LOS SIGLOS XIX Y XX

CAPITULO I

EL ESPIRITUALISMO

670. NATURALEZA Y CARACTERES DEL ESPIRITUALISMO

La identidad sustancial de filosofía y ciencia, que es la consigna del positivismo, ha puesto en crisis, a partir de la mitad del siglo XIX, el mismo concepto de filosofía. En virtud de dicha identidad, la filosofía no tiene nada que hacer si prescinde de los conocimientos positivos que le ofrecen la ciencia y los problemas que derivan de tales conocimientos. La metafísica tradicional, con su teología, su cosmología y su psicología, fundadas en nociones y procedimientos inconfrontables con los objetos y procedimientos de la ciencia, parecía definitivamente puesta fuera de juego y suplantada por otras tantas disciplinas positivas: la cosmología por las ciencias naturales, la psicología por la psicofísica, y la teología por una consideración de las tuerzas actuantes en el mundo natural. Además, la sociología era considerada como el único acceso posible a los hechos del mundo social; en cuanto a la ética, la economía, el derecho y la historiografía, afirmaban su pretensión de constituirse a su vez en ciencias positivas y autónomas, esto es, fundadas en hechos e independientes de la filosofía.

Por consiguiente, no puede decirse que el positivismo descuidase los problemas del "espíritu" si se entiende por espíritu la esfera de las actividades propiamente humanas, en la que tienen su puesto la religión, el arte, la moral y la ciencia misma como actividad productora de conocimientos. Pero el positivismo negaba que pudiera llegarse a tal esfera de modo distinto al que se llega al resto de la naturaleza, ya que para él incluso esta esfera formaba parte de la naturaleza. En su más profunda vocación, el positivismo es un naturalismo, mejor aún, un reduccionismo naturalista: nada existe o puede- existir, en él "espíritu" como en la "naturaleza externa", que no sea un hecho o un conjunto de hechos, sometido a leyes y determinado por estas leyes. Siendo esto así, la investigación directa para buscar o justificar aspectos o determinaciones ignoradas o excluidas por la investigación positiva, como el finalismo de la naturaleza, la libertad.de la voluntad humana en la historia, los fines o los valores trascendentes propios de la esfera moral y religiosa, parecía que no podía efectuarse sino dirigiéndose a otras vías de acceso a la realidad, a otros instrumentos considerados como más eficaces para esta finalidad y, por tanto, más propios de una filosofía que quisiera distinguirse de la ciencia y reivindicar, a su vez, la propia autonomía con respecto a la ciencia.

En esta dirección, el espiritualismo constituye la primera reacción frente al positivismo: una reacción sugerida por intereses preferentemente religiosos o morales y encaminada a utilizar, para el trabajo filosófico, un instrumento completamente descuidado por el positivismo: la auscultación interior o *conciencia.* Si el término espiritualismo como nombre de una corriente filosófica es relativamente reciente (se remonta probablemente a Cousin), la actitud propia de la filosofía espiritualista es bastante más antigua: el "retorno del alma a sí misma" de Plotino, el *"noli foras ire"* de San Agustín, el "cogito" de Descartes, la "autoconciencia" o "la conciencia" de los románticos, la "reflexión o la experiencia interna" de los empiristas y psicologistas, son conceptos que se refieren todos ellos a la actitud por la cual el hombre toma como objeto de investigación su misma "interioridad". A partir de la segunda mitad del siglo XIX hasta nuestros días una abundante corriente de pensadores se vuelve a adherir a esta tradición presentando la investigación que se fundamenta en la conciencia como la alternativa decisiva que estriba sobre la "naturaleza" o sobre la "exterioridad". En contraste con la ciencia y, sobre todo, con la ciencia positivista, a la que reconoce un valor meramente preparatorio, aproximativo o práctico, esta corriente reconoce el objetivo propio y específico de la filosofía en la descripción y en la explicación de los datos de la conciencia. Así como para el positivismo el único texto está constituido por los "hechos naturales", así también para el espiritualismo el único texto está constituido por los testimonios de la conciencia. Por testimonios de la conciencia se entiende casi siempre no sólo los datos de lo que Locke llamaba "experiencia interna" o "reflexión", sino también las exigencias del corazón y del sentimiento, los ideales morales y religiosos tradicionales, como por ejemplo, la libertad, la trascendencia de los valores y la manifestación de lo divino. Para algunas de estas exigencias, el espiritualismo aprovecha algunos aspectos del romanticismo, en especial aquel por el cual considera la conciencia como la primera manifestación originaria o privilegiada de lo divino. Ya se ha visto cómo se empleó este aspecto en todas las formas de tradicionalismo de la primera mitad del siglo XIX (cap. X) por lo que son también, en cierto sentido, formas de espiritualismo. Pero bajo otro aspecto, el espiritualismo de la segunda mitad del siglo XIX y del XX se contrapone polémicamente al idealismo romántico en cuanto se niega a identificar lo Infinito con lo finito e insiste en la trascendencia de lo Infinito (Absoluto o Dios) respecto a su manifestación en la conciencia. Desde el punto de vista gnoseológico, el espiritualismo conserva de ordinario la actitud idealista y esto por su mismo planteamiento, ya que al hacer de la conciencia su punto de partida y su criterio, considera todo objeto como posible sólo por la conciencia y en la conciencia. Desde este punto de vista, el problema principal, el obstáculo mayor que el espiritualismo encuentra en su camino, es el de la naturaleza o de la "exterioridad" en general, sobre todo en los aspectos ilustrados por la ciencia que son más inaccesibles a la conciencia o al espíritu, es decir, en cuanto materia, mecanismo y necesidad causal. El modo de superar esta dificultad suele ser la negación de la materia como tal y su reducción al espíritu, con la consiguiente subordinación del mecanismo y de todo el sistema de la necesidad causal

a un orden providencial o divino dominado por el finalismo. En efecto, el finalismo permite reconocer en cierta medida la realidad del mecanismo y al mismo tiempo considerarla subordinada a un designio superior que autoriza a concluir en la existencia de un principio ordenador del mundo. La exigencia de establecer este principio es otro de los aspectos fundamentales del espiritualismo.

671. EL ESPIRITUALISMO ALEMÁN. M. H. FICHTE

En Alemania, el espiritualismo se afirma en polémica con el idealismo hegeliano y con el positivismo. Su primera manifestación, que sólo más tarde se ha mostrado significativa, se debe al hijo de Fichte, Manuel Hermann Fichte (1796-1879). Editor de las obras impresas y manuscritas de su padre, trazó por su cuenta una concepción espiritualista del mundo. Entre los numerosos escritos de Fichte *júnior,* los más notables son: *Contribución a la característica de la filosofía moderna* (1829); *Esbozos de un sistema de filosofia* (3 vols., 1833-46); *Sistema de ética* (2 vols., 1850-53); *Antropología* (1856); *Psicología* (2 vols., 1864-73); *La intuición teísta del mundo* (1873); *El espiritualismo moderno* (1878). Manuel Fichte fue también director de. una revista en la que colaboraron otros muchos filósofos y teólogos: la "Revista de Filosofía y Teología especulativa", que empezó a publicarse en 1873 y que se proponía defender los intereses de la doctrina cristiana y profundizar filosóficamente los problemas de la dogmática y de la teología práctica.

La principal preocupación de Fichte es la defensa de la concepción finalista del mundo. El mundo se le aparece "como una serie gradual de medios y fines" ; y esta ordenación finalista presupone un ordenador y creador del mundo. "La ciencia de la naturaleza —dice— no es, en sí, teísta ni antiteísta; la cuestión del principio supremo cae más allá de su campo de investigación. Pero, rectamente considerada, es el punto de apoyo más sólido para un concepto teísta, por cuanto demuestra, en toda la naturaleza, y de un modo expreso y visible en el mundo orgánico y psíquico, el hecho universal de un finalismo interno y de una ordenación total completa. Las llamadas leyes de la naturaleza no son más que su expresión particular y, al mismo tiempo, su confirmación" (*Anthrop.*, p. 293). Desde este punto de vista, la naturaleza no es más que un medio encaminado al fin de hacer posible la vida espiritual en el hombre. Y en el hombre actúa una fuerza espiritual superior a su naturaleza finita, fuerza que se manifiesta en la vida religiosa, en la inspiración y en el éxtasis, y a cuya acción Fichte atribuyó también los fenómenos del espiritismo, que estudió sobre todo en los últimos años de su vida.

672. LOTZE

La doctrina de Fichte *júnior* fue escasamente conocida y apreciada hasta que la consolidación del espiritualismo llamó la atención sobre la misma. A tal consolidación contribuyó mucho la obra de Rodolfo Hermann Lotze (Bautzen, 21 mayo 1817 - Berlín, 1 julio 1881), que fue médico y profesor de

filosofía en Gotinga y en Berlín. Su obra más considerable es el *Microcosmos, Ideas sobre la historia natural y sobre la historia de la humanidad,* en 3 vols., 1856-58, 1864. Pero esta obra había sido precedida por una *Metafísica* (1841) y una *Lógica* (1843) y por otros escritos de medicina y psicología; y fue seguida por una *Historia de la estética alemana* (1868) y por un *Sistema de filosofía* que comprende una *Lógica* (1874) y una *Metafísica* (1879). En la *Metafísica* del año 1841 (p. 329), Lotze define su doctrina como un "idealismo teleológico", cuya tesis fundamental es que la sustancia del mundo es el bien. El *Microcosmos* revela los caracteres típicos de la posición espiritualista: las necesidades del alma, el sentimiento, las aspiraciones del corazón, las esperanzas humanas, son invocadas a cada momento como guía de la investigación y término de la misma. Lotze no cree, con todo, que estas exigencias espirituales se encuentren en efectivo contraste con los resultados de la ciencia moderna, que propugna el mecanicismo. Cree, más bien, que el mecanicismo está extendido y reforzado en todos los campos de la investigación científica; pero que la filosofía debe demostrar que "la tarea que espera al mecanicismo en la ordenación del universo es universal, sin excepción en cuanto a su extensión, pero, al mismo tiempo, secundaria en cuanto a su importancia". En efecto, que la naturaleza tenga leyes necesarias es un hecho bruto de por sí incomprensible; pero se hará comprensible si se admite que no es un hecho definitivo, sino sólo un medio que manifiesta y revela en su misma organización el objetivo último que está destinado a realizar: el del bien. El mundo es una máquina, según Lotze; pero una máquina dirigida a la realización del bien. La unidad, el orden mismo de esta máquina demuestran su subordinación a un *plan racional,* a un principio superior al mecanicismo.

Pero, desde este punto de vista, el mecanicismo y la naturaleza misma, que parece tenían que ser conservados en su realidad, se revelan inmediatamente como mera apariencia. Efectivamente, en los átomos, que son los primeros elementos del mecanicismo, Lotze sólo ve puntos inmateriales, centros suprasensibles de fuerza, esto es, mónadas, en el sentido leibniziano de la palabra (*Microcos.*, I, trad. it., p. 50). Para estos elementos inmateriales, las leyes no rigen ya necesariamente; la agregación de los mismos, al alterar, con su acción recíproca, su fuerza, altera también la ley reguladora de esta fuerza, privándole, con ello, de su inmutabilidad necesaria (*Ib.*, p. 59). Con esto, la naturaleza material deja de ser algo extraño al espíritu, se espiritualiza y se hace parte de un sistema en el que no existe otra realidad que el espíritu. En efecto, admitiendo que la ciencia llegue a probar que toda la realidad se desarrolla por un continuo proceso evolutivo que culmina en la vida espiritual del hombre, con ello sólo se demostrará que esta vida espiritual es el fin intrínseco de todo proceso natural y que éste tiende a producirlo y conservarlo. Los resultados de la ciencia no podrán nunca eliminar el milagro de la creación inmediata, sino únicamente retrasarla a una época más remota, al acto con que la sabiduría infinita ponía en el caos la capacidad inconmensurable de toda evolución ulterior (*Ib.*, p. 382). El espiritualismo es, por tanto, un teísmo. Dios es la condición de todo hecho natural, de toda ley, de todo orden causal, porque es la Unidad que lo conexiona todo. "Todas las actividades y todos los cambios de las cosas se suceden con aparente necesidad intrínseca dentro del

ámbito de aquellas leyes en que el Uno eterno dispuso la permanencia de cada uno de sus efectos" (*Ib.*, p. 397). Toda cosa finita es una criatura del infinito. "Todo el ser, todo lo que recibe nombre de forma o de figura, de cosa o de acontecimiento, todo aquello, en suma, de cuyo conjunto resulta la naturaleza, no puede considerarse sino como una condición preliminar para la realización del bien, no puede existir tal como es, sino por la razón de que así, y no de otro modo, se manifiesta en ello el valor eterno del bien" (*Ib.*, p. 404).

Por otra parte, esta convicción es necesaria para el actuar humano. "La seguridad de nuestra esperanza y la alegría de nuestra existencia —dice Lotze (*Microcosmos,* II, trad. ital., p. 13)— descansan en la fe en la unidad premeditada del sistema cósmico que nos ha preparado nuestro sitio y que ya en los ciegos efectos de la naturaleza ha puesto el germen de la evolución que la vida espiritual debe recoger y continuar." La acción moral, como el conocimiento, supone la *religión* entendida como conciencia de la caducidad del mundo y, a la vez, de la misión eterna que ha sido confiada por Dios al mundo (*Ib.*, p. 415) Y cree Lotze que a Dios se puede llegar a través del testimonio interno de la conciencia y la consideración de las exigencias del corazón. En este sentido renueva el significado de la prueba ontológica. "Hay una certeza inmediata —dice (*Microcosmos,* III, p. 557)— de que el ser más grande, más bello y más rico en valor no es un puro pensamiento, sino que debe ser realidad. Sería, en efecto, insoportable creer en un *ideal* que fuese una representación producida por el pensamiento con su actividad y que no tuviera, en realidad, ninguna existencia, ningún poder y ninguna validez. Si el Ser más perfecto no existiera, no sería el más perfecto, lo cual es imposible, porque ya no sería entonces lo más perfecto de todo lo pensable." Dios es personalidad, porque la personalidad es la forma suprema de la existencia. A él se reducen las verdades *eternas,* que no son creadas arbitrariamente por él, sino que constituyen los *modos* de su acción. Lotze ha querido así eliminar la antítesis entre el mundo de los valores espirituales y el mundo de la naturaleza, antítesis que se le ofrecía como resultado de la ciencia positivista de su tiempo. Sin embargo, se ha limitado en muchos puntos a un prudente agnosticismo. La unidad entre los valores y las formas naturales puede ser afirmada y creída; pero no verdaderamente conocida. La misma libertad humana es posible; pero no puede afirmarse decididamente como real (*Microcosmos,* I, p. 405, 407). Y cuando en la *Metafísica* (que es la segunda parte de su *Sistema de filosofía),* reelaborando en forma sistemática la trama de los pensamientos del *Microcosmos,* llega a concluir que la acción recíproca de las sustancias finitas en el universo sólo es concebible como acción del Absoluto sobre sí mismo, afirma, sin embargo, que es imposible esclarecer cómo el Absoluto puede dar lugar a sus manifestaciones finitas.

Un valor independiente de su espiritualismo tiene su *Lógica,* que constituye la primera parte del *Sistema de filosofía.* Se elaboró sustancialmente en la polémica con el psicologismo. El acto psicológico del pensar es distinto del contenido del pensamiento: el primero solamente existe como un determinado fenómeno temporal; el segundo tiene otro modo de ser, que Lotze designa como *validez.* Que una proposición o una conclusión sean válidas, expresa el hecho de que son *significativas*: la validez

se identifica, pues, con el significado de los términos lógicos, tanto si son proposiciones como razonamientos o conceptos. Lotze atribuye esta doctrina a Platón, cuyas ideas serían existentes precisamente en el sentido de la validez. Esta doctrina encontrará continuadores y desarrollos en el neocriticismo, sobre todo en la escuela de Marburgo.

673. SPIR

La tendencia, implícita en todo espiritualismo, a contraponer el espíritu a la naturaleza y a considerar esta última como apariencia, es llevada hasta sus consecuencias más extremas y paradójicas por Africano Spir (1837-1890), un ruso, ex oficial de marina, que vivió largos años en Alemania y murió en Ginebra. Spir creía que su doctrina representaba la más alta expresión del siglo XIX y que inauguraba una nueva era para la humanidad: la de la completa madurez espiritual. Esta esperanza apocalíptica se une al tono profético de su filosofía, que expuso en numerosos escritos, de los cuales son los más importantes: *La verdad,* 1867; *Pensamiento y realidad,* 1873; *Moralidad y religión,* 1874; *Experiencia y filosofía,* 1876; *Cuatro problemas fundamentales,* 1880; *Estudios,* 1883, y *Ensayos de filosofía crítica,* 1887.

Spir parte de la convicción de que los datos de la experiencia *no* concuerdan ron el principio lógico de identidad. Mientras este último exige que todo objeto, en su propia esencia, sea idéntico consigo mismo, la experiencia muestra, en cambio, que ningún objeto singular es completamente idéntico consigo mismo. De este punto de vista surgen inmediatamente dos consecuencias. En primer lugar, el principio de identidad expresa un *concepto* acerca de la esencia de las cosas que no puede derivarse de la experiencia, sino que debe ser, originariamente y *a priori,* inmanente al pensamiento. En segundo lugar, la experiencia no nos muestra las cosas como son en sí, en su esencia incondicionada y conforme al concepto *a priori,* sino. que implica elementos que son extraños a tal esencia. El principio de identidad, en tanto los datos empíricos no concuerdan con él, es válido, con relación a estos datos, como principio sintético y, por tanto, como fundamento de todo el conocimiento. Spir reconoce (con Kant) las dos leyes fundamentales del conocimiento en la ley de la permanencia de la sustancia y en la ley de la causalidad. Ahora bien, de tal principio se sigue inmediatamente: 1.º, que la esencia incondicionada de las cosas, esto es, su *sustancia,* es inmutable en sí, es decir, *permanente*; 2.º, que todo *cambio* es *condicionado,* es decir, depende de los cambios antecedentes. Y éstas son, precisamente, las dos leyes fundamentales del conocimiento.

Pero —y éste es el punto más original (y paradójico) de la doctrina de Spir— entre la sustancia incondicionada y la realidad empírica no es posible ninguna relación. La realidad empírica contiene elementos que excluyen absolutamente tal relación. Estos elementos son: la multiplicidad y la consiguiente relatividad de las cosas, el cambio, el mal y la falsedad. "Cualquier intento —dice Spir— de hacer derivar estos elementos de lo absoluto constituye, desde el punto de vista del pensamiento, un absurdo y, desde el punto de vista de la religión, una impiedad." Querer encontrar en lo

incondicionado la razón suficiente de la realidad empírica es el error fundamental, el error originario, que falsea todas las instituciones religiosas y filosóficas de los hombres y reporta consecuencias fatales para las mismas ciencias naturales. Dos alternativas se ofrecen frente a esta errónea creencia: que el mundo sea el mismo incondicionado, o que sea un efecto (o consecuencia) cuya razón suficiente está en lo incondicionado. La primera alternativa constituye las concepciones panteístas y ateas; la segunda, las teístas. Una y otra son imposibles. Se debe, en cambio, reconocer que el mundo es condicionado y que, con todo, no tiene ninguna condición, ninguna razón suficiente, porque incluye elementos que son extraños al incondicionado, a la esencia de las cosas, y no pueden proceder de él. Toda cosa singular condicionada tiene, empero, necesariamente, su condición; mas lo condicionado, en general, como tal, no las tiene ni las puede tener. En otras palabras, todo cambio singular tiene su condición o causa; pero que exista en general un cambio, que las cosas del mundo cambien en vez de permanecer idénticas, esto no puede tener condición alguna, ni ninguna causa.

Estas tesis, expuestas en *Pensamiento y realidad* (que es la obra principal de Spir), son aclaradas, en lo que se refiere al orden moral y religioso, en otra obra suya, *Moralidad y religión,* y defendidas polémicamente en los escritos menores. La vida moral está también dominada por el principio.de identidad, o sea, por el esfuerzo, propio de la naturaleza interior del hombre, de ser idéntica consigo misma; y, por tanto, por la conciencia o por el presentimiento de una naturaleza más alta, no empírica, que sea también la unidad del todo. A este esfuerzo le son ajenos todos los impulsos sensibles del hombre y de su misma individualidad. Por esto, el fundamento de la moralidad es la *no-coincidencia* de la naturaleza empírica del hombre con su concepto *a priori.* Por esta no-coincidencia, el concepto *a priori* (la identidad consigo mismo) adquiere el valor de un imperativo, mientras sería una pura ley de hecho de la conducta humana si la naturaleza empírica coincidiese con el concepto *a priori.* Y, desde este punto de vista, la libertad no es un poder, sino sólo una *condición,* exactamente la condición de la voluntad, por la cual está de acuerdo con la ley de su verdadera naturaleza.

Toda la doctrina de Spir es esencialmente religiosa. Lo incondicionado de que él nos habla es Dios; y, como él mismo reconoce, su doctrina del conocimiento y su moral no son más que teología. "Las pruebas de la validez objetiva de los conceptos *a priori* son también pruebas de la existencia de Dios. La teología sustenta, en verdad, el mismo principio de la doctrina del conocimiento y de la moral. La ley de la identidad expresa la esencia de Dios" (*Moralität und Religión,* p. 114). Sin embargo, la religión no radica en una representación conceptual, sino en el *sentimiento,* y es "el sentimiento interno del parentesco con Dios". Si la relación del hombre con Dios fuera una relación externa, como la de un efecto con su causa, la religión sería pura teoría. Pero, en realidad, Dios no es más que la verdadera esencia del hombre, y por esto la religión no es la consideración de la relación entre el hombre y Dios, sino que es esta misma relación, en cuanto se hace valer en la naturaleza subjetiva de los hombres y, por tanto, en la forma del sentimiento interior. Dios es para el hombre un *aecho* de su vida interna, del cual tiene inmediata conciencia. Pero Dios está en relación

solamente con la verdadera esencia del hombre, no con su naturaleza empírica, por lo cual no implica para el egoísmo humano ningún motivo de temor o de esperanza, no actúa como causa eficiente y sólo puede ser objetp de amor. Pero no puede ser invocado, en modo alguno, para explicar el mundo de la realidad empírica. Este mundo no tiene ningún fundamento, ninguna razón; es algo que *no* debería ser, y por ello es absolutamente inconcebible e inexplicable. Es evidente que, desde este punto de vista, la inmortalidad personal cae fuera de la religión. El deseo de inmortalidad tiene su fundamento empírico en el instinto de conservación, y la individualidad a la que ella se refiere es un elemento empírico, extraño a la naturaleza normal del hombre. Por otra parte, la pervivencia de hecho de la individualidad después de la muerte es indiferente al hombre, que tiene interés solamente en *creer* en la misma; el hombre no puede vivir en el futuro, sino sólo en el presente, y por'esto sólo la fe en la inmortalidad, y no la inmortalidad misma, tiene interés para él.

La doctrina de Spir presenta acentuados, tal vez hasta deformidad, algunos rasgos del espiritualismo contemporáneo; la oposición entre naturaleza y espíritu, la tendencia a considerar la naturaleza como mera apariencia, la tonalidad religiosa. Pero el lugar que en las formas más frecuentes del espiritualismo es ocupado por las "exigencias del corazón", aquí es tomado por una exigencia puramente lógica. La *conciencia,* que es el principio de todo espiritualismo, es aquí esencialmente pensamiento, y pensamiento en su exigencia general y abstracta, exigencia de identidad. A esta forma de espiritualismo se vincula, en parte, el italiano, y especialmente la obra de Martinetti.

674. E. HARTMANN. EUCKEN

Pertenecen también a la filosofía espiritualista dos filósofos cuyos escritos alcanzaron una gran popularidad en la época de su aparición, pero que han dejado poca huella·en la filosofía posterior: E. Hartmann y Eucken.

La actividad literaria de Eduard von Hartmann (1842-1906) (que permaneció fuera de la enseñanza universitaria) fue extensísima y afortunada. Su primera y más conocida obra, *Filosofía de lo inconsciente* (1869), publicada a los veintiséis años, alcanzó once ediciones. A ésta siguieron numerosos escritos, siendo los principales los siguientes: *Fenomenología de la conciencia moral* (1879); *Filosofía de la religión* (1881); *Estética* (1886-87); *El problema fundamental de la teoría del conocimiento* (1889); *Doctrina de las categorías* (1896); *Historia de la metafísica* (1899-1900); *La psicología moderna* (1901); *La intuición del mundo de la física moderna* (1902), y *Sistema de filosofía,* en 8 partes (I, Teoría del conocimiento; II, Filosofía de la naturaleza; III, Psicología; IV, Metafísica; V, Axiología; VI, Principios de ética; VII, Filosofía de la religión; VIH, Estética, 1906-09).

Hartmann presenta el principio de su filosofía como síntesis del *espíritu absoluto* de Hegel, de la *voluntad* de Schopenhauer y del *inconsciente* de Schelling. Este principio es, pues, un absoluto espiritual, inconsciente, que se revela en el hombre y en los seres finitos como *voluntad.* Hartmann cree

poder llegar a él por la vía inductiva, esto es, partiendo del examen de determinados hechos naturales y mostrando que no pueden explicarse más que recurriendo a una actividad espiritual inconsciente. El finalismo de la naturaleza que nunca asume el aspecto de un plano consciente, la actividad organizadora del mundo orgánico, el acto reflejo, el instinto, las emociones humanas, incluyendo en ellas la simpatía y el amor, son todas ellas manifestaciones del inconsciente y pueden reconocerse como tales por el hecho de que su mecanismo de acción nunca sube al conocimiento claro de la conciencia. Según Hartmann, la vida moral y la vida estética son también productos del inconsciente, que no deja de actuar en el propio *pensamiento,* en cuanto que parte de ideas *a priori* de las que no es claramente consciente. La conciencia capta sólo los resultados del funcionamiento de las ideas *a priori y* por esto no puede más que reconocerlas *a posteriori* como un *a priori* inconsciente (*Phil. des Unbewussten*, trad. franc., I, p. 341). Sobre el principio del inconsciente se funda también lo que Hartmann llama su realismo trascendental" que es un monismo del inconsciente y un dualismo de la conciencia. Para la conciencia, la idea y el ser no se identifican porque ella nace precisamente de su separación; en cambio, para el inconsciente se identifican porque éste es el principio de todo lo que es *(System,* I, p. 124).

Así entendido, el inconsciente es el Uno-Todo, Dios. Como espíritu absoluto, es decir, como sustancia del mundo, Dios es inconsciente y solo se hace consciente en las zonas separadas o periféricas que no son sus actividades mismas sino los productos de su colisión (*Ib.*, IV, p. 109). Por su carácter inconsciente, Dios trasciende a aquellas manifestaciones suyas parciales que son las conciencias individuales y no se multiplica o divide por su multiplicación y separación (*Ib.*, VII, p. 65-66). Hartmann admite el pesimismo de Schopenhauer y cree que el desarrollo de la conciencia, al reducir gradualmente a la nada la voluntad (que es el principio inconsciente creador) anulará con ello aquella manifestación de la conciencia que es el mundo. Pero, sin mucha coherencia, admite también el progreso, interpreta como obra del inconsciente el plano providencial, que Hegel había reconocido en la historia, y afirma que nuestro mundo "es el mejor de los mundos posibles".

La otra figura, más que la de un filósofo del espiritualismo, fue la de un profeta. Rodolfo Eucken (5 enero 1846 - 16 septiembre 1926), profesor de la Universidad de Jena (1874-1920), fue premio Nobel de Literatura en 1908. Los temas habituales del espiritualismo han sido expuestos por él, sin ninguna originalidad ni profundidad, si bien con mucho garbo y convicción, en numerosas obras ampliamente difundidas y traducidas *(La unidad de la vida espiritual en la conciencia y en la acción de la humanidad,* 1888; *La visión de la vida en los grandes pensadores,* 1890; *La validez de la religión,* 1901; *Rasgos generales de una nueva visión de la vida,* 1907; *El sentido y el valor de la vida,* 1908; etc.).

La convicción fundamental de Eucken es que la existencia del hombre no tiene ningún sentido, si es pura y simple existencia *inmediata,* esto es, existencia que se preocupa solamente de los valores materiales y de las relaciones externas entre los hombres, y que sólo adquiere una significación cuando se convierte en existencia *espiritual*, es decir, existencia que profundiza y desarrolla las relaciones del hombre con el Espíritu del

universo. La existencia inmediata ofrece al hombre la elección entre dos direcciones: la que conduce a la individualidad y la que lleva hacia la colectividad. Pero ambas direcciones son incapaces de llenar la vida con un contenido de valores positivos y de sustraerla a la insignificancia y al vacío. En la vida espiritual, en cambio, la existencia humana se revela como un estado particular del mundo: un estado cuyo fin no reside en las relaciones eternas del hombre, sino en el continuo desarrollo y adquisición de sí mismo. Puesto que la religión es la forma de actividad que da mayor realce a la intimidad espiritual, Eucken defiende el sentido religioso de la vida y la validez de la religión, sin referirse, empero, a ninguna religión positiva.

675. EL ESPIRITUALISMO EN FRANCIA. LEQUIER

El espiritualismo constituye el clima dominante de la filosofía francesa contemporánea. Montaigne fue el iniciador de esa forma de filosofar que consiste en una actitud de recogimiento interior, de investigación de la propia espiritualidad íntima. A través de Descartes, Malebranche y Pascal, esta forma de filosofar se ha injertado en la filosofía moderna y ha contribuido a formarla. El gran movimiento iluminista del siglo XVIII representó en Francia un paréntesis de la tradición filosófica: se mueve, en efecto, bajo la égida de Newton y constituye la irrupción y el triunfo del empirismo inglés. En la primera mitad del siglo XIX, Maine de Biran restableció la continuidad de la tradición filosófica francesa, representando, frente al iluminismo y sus últimos propagadores, el método y la finalidad del espiritualismo. Se explica, pues, que la mayor parte de la filosofía francesa contemporánea reconozca en Maine de Biran su inspirador y su guía.

Una figura singular que sólo ha podido ser debidamente valorada en estos últimos tiempos, es la de Jules Lequier (1814-1862) cuya vida oscura y atormentada terminó en un misterioso anegamiento (tal vez voluntario) a lo largo de la costa bretona. Lequier no publicó nada porque nunca terminó ninguno de los muchos escritos que inició. Renouvier, amigo suyo, ha publicado algunos fragmentos postumos con el título de *Investigación de una primera verdad* (1865). A éste le siguieron algunos otros, pero sólo recientemente los escritos de Lequier han sido recogidos en una edición completa *(Oeuvres completes,* bajo el cuidado de J. Grenier, 1952).

Lequier es un pensador religioso, cuyo texto fundamental de su filosofía es la conciencia. 'Yo me atengo a la conciencia, dice, yo someto todo a la conciencia y someto la ciencia solamente a ella... Es siempre Dios, el verdadero Dios, el que habla en la conciencia" *(Oeuvres completes,* p. 396-97). Pero el tema sobre el que versan las meditaciones de Lequier es el de la relación entre necesidad y libertad: un tema que, al mismo tiempo, inspiraba las meditaciones de otro pensador solitario: Kierkegaard. La necesidad es, según Lequier, el postulado fundamental de la ciencia que tiene por objeto mostrar el orden o la uniformidad de la naturaleza (*Ib.*, p. 385 y sigs.). Pero, por otro lado, la noción de la necesidad se desvanece en cuanto se la examina más de cerca: no sólo porque lleva a confundir el bien y el mal, que serían ambos frutos de la misma necesidad, sino porque no puede ser reconocida y afirmada sino por la misma libertad. "Me doy

cuenta, dice Lequier, de que si todo está sometido en nosotros a la necesidad, tampoco puedo afirmar que todo está sometido a la necesidad porque esta proposición será necesaria y, en consecuencia, no podría distinguirla de cualquier otra. Si todo es necesario, la ciencia misma es impotente y no puedo tratar de distinguir la verdad del error: tampoco sé si existen la verdad y el error, porque no puedo saber nada. Para que yo pueda distinguir la verdad del error, me parece que yo debería ser libre; pero esta misma libertad se halla también en tela de juicio; porque unos la niegan y otros difieren en la manera de definirla, y ninguno la comprende" (*Ib.*, p. 314). Por consiguiente, si la necesidad es un postulado (el postulado de la ciencia) la libertad es igualmente un postulado: el postulado de la conciencia y, por tanto, del conocimiento y de la acción. Sin la libertad, ninguna afirmación es posible: lo cual quiere decir que la libertad es la condición de la creencia y, por consiguiente, del conocimiento que no es sino creencia (*Ib.*, p. 324). Sin la libertad, el deber y la responsabilidad no serían posibles. Ahora bien, precisamente el nudo libertad-responsabilidad pone al hombre, según Lequier, frente a Dios: "Como persona responsable, no puedo ser responsable más que frente a otra persona. Me adelanto con todo lo que constituye mi persona hacia esta otra persona que debe ser irresponsable porque debe tener ella misma su razón de ser, debe ser absoluta. Yo puedo atribuir a esta otra persona irresponsable solamente las perfecciones que he descubierto en mí mismo, pero sin olvidar que estas perfecciones, que son finitas en mí, persona responsable, deben ser infinitas en el ser a quien llamaré Dios, persona irresponsable" (*Ib.*, p. 321). Ahora bien, el hombre es libre porque "es dueño de lo posible" y lo posible es "el campo indefinido abierto a la actividad del hombre" (*Ib.*, *p.* 389). "Lo necesario es el límite de lo posible. Porque ¿qué cosa es lo posible? Lo que puede ser, y necesario es lo que no puede no ser. Estos se definen el uno por el otro, ya que en realidad se limitan el uno con el otro" (*Ib.*, p. 390). La noción de posible sirve a Lequier para definir la naturaleza de la ciencia divina, que es ciencia de posibles. "Dios, viendo en cada instante de su eternidad toda la serie de los posibles, esto es, una infinidad de infinidades infinitamente repetidas, alcanza con su vista las cosas hasta la última precisión de los detalles, abarca todas las circunstancias, distingue las más pequeñas y todo su séquito" (*Ib.*, p. 413). Lo que quiere decir que él ve no sólo lo que el hombre ha hecho y realiza, sino también lo que no hace y *podría* hacer en virtud de su libertad: de modo que, en esta visión encuentran su fundamento objetivo las posibilidades que el hombre, actuando o realizando, descarta poco a poco, las posibilidades que no se han realizado o no se realizarán, pero que deben todavía considerarse auténticas si el hombre es libre en la elección de los posibles. De este modo, según Lequier, puede entreverse una solución al problema de la relación entre presciencia (o predeterminación) divina y libertad humana que, de otro modo, resulta insoluble. La clave de este problema es la concepción de Dios como "creador y contemplador de los posibles" (*Ib.*, p. 414).

El espiritualismo en todas sus manifestaciones es llevado a considerar la libertad como un dato último de la conciencia, o sea, como testimoniada de manera directa e indubitable por la observación introspectiva. Lequier niega

que ella sea tal y la considera como un simple postulado, justificado, hasta cierto punto, por las consecuencias que de él se deducen (*Ib.*, p. 349 y sigs.). Su punto de partida es, pues, menos dogmático que el adoptado de ordinario por el espiritualismo; la conexión entre libertad y posibilidad abre el camino a Lequier (como lo abría contemporáneamente a Kierkegaard) para un análisis más penetrante de la condición humana en el mundo y respecto a Dios.

676. AMIEL. SECRETAN

La filosofía de Lequier, que se mantuvo casi totalmente desconocida, no ha podido contribuir a la formación de la problemática del espiritualismo francés. Al igual que para Lequier, el tema de este espiritualismo es el de la libertad; y precisamente de la libertad como energía o fuerza creadora de la conciencia humana.

A formar el tono intimista del espiritualismo francés contribuyó mucho la obra del ginebrino Enrique Federico Amiel (1821-1881), autor de un Diario íntimo (publicado postumo parcialmente en 1883-84 y con más extensión en 1923. A este propósito, la forma literaria del diario es significativa respecto a la actitud de Amiel, que él mismo define diciendo: "La filosofía es la conciencia que se comprende a sí misma con todo lo que contiene" (*Grains de mil,* 1854, p. 194).

El tema de la libertad viene a ser algo central en la obra de Carlos Secretan (1815-1895), nacido también eri. la Suiza francesa y autor de una obra sobre Leibniz (1840), además de otras obras de interés preferentemente moral (*La filosofía de la libertad*, 1840; *La razón y el cristianismo,* 1863; *El principio de la moral,* 1883; *La civilización y la creencia,* 1887; *La sociedad y la moral,* 1897).

"La experiencia sensible —dice Secretan (*Phil. de la liberté,* II, 3.ª edición, 1879, p. 5)— no· sobrepasa lo múltiple, lo contingente y lo subjetivo; pero en la conciencia encontramos al ser. Toda nuestra idea del ser está tomada de allí." La conciencia nos atestigua la libertad; pero una libertad limitada en su extensión por la naturaleza y determinada en su dirección por el deber. Esta libertad condicionada significa que el hombre no existe por sí y que su existencia depende de un ser incondicionado y absolutamente libre. Este ser no puede ser identificado, como hace el idealismo, con el yo del hombre. Es espíritu, pero infinito e increado, mientras el hombre es espíritu finito y creado. Es, pues, Dios. Y Dios es, para Secretan, *absoluta libertad*; está expresado por la fórmula "Yo soy lo que quiero", es pura actividad que no encuentra ningún límite y cuya naturaleza es, precisamente por esto, la libertad (*Ib.*, I, p. 364 sigs.). Pero esta libertad absoluta es incomprensible para el hombre. Puede saber dónde se halla; pero no tiene idea de la misma porque no posee la intuición correspondiente. Sin embargo, del reconocimiento de Dios como absoluta libertad deduce inmediatamente que la voluntad es la esencia universal del mundo. "Los diversos órdenes del ser son los grados de la voluntad. Existir significa ser querido [por Dios]; ser sustancia significa querer; vivir significa quererserse; ser espíritu significa producir la propia voluntad, querer el

propio querer" (*Ib.*, p. 373). El nombre de persona designa un ser libre que se pone y se reconoce como tal. En este sentido, Dios es persona, y es persona la criatura en cuanto se realiza su libertad. Pero la realización de la libertad es, por esto mismo, amor de Dios, que es libertad absoluta. "El bien de la criatura consiste en unirse con Dios. La penetración recíproca de las dos voluntades puede hacer de la voluntad finita una voluntad llena y fecunda; separada de Dios, la criatura libre se abisma en la nada de la contradicción. Por ser y para ser ella misma, la criatura debe distinguirse de Dios con un acto que la una a El; el nombre de este acto es amor. La libertad que pone la libertad, tal es la forma de la creación; su sentido es el amor que espera el amor" (*Phil. de la liberté,* I, p. 994). Desde este punto de vista, la historia es la realización de la libertad mediante la unidad; y su término está más allá del tiempo: en la eternidad. Secretan conecta estrechamente su filosofía con las concepciones fundamentales del cristianismo y llega a definirla, sin más, como una "apología del cristianismo" (*Ib.*, I, p. IX). El esfuerzo hacia la libertad, que constituye la vida histórico-temporal del hombre, es, a la par, el esfuerzo hacia una comunidad humana perfecta, fundada en la solidaridad y en el amor. En el *Principio de la moral* (3.ª ed., 1893, p. 6), Secretan formula de la manera siguiente el precepto fundamental del deber: "Proceder como miembro libre de un todo solidario, buscar la realización del propio ser verdadero, del propio bien y de la propia felicidad en la realización y en el bien del todo del que se forma parte.' Si antes del pecado original el hombre poseía solamente la unidad natural, y después del pecado, en la historia, posee solamente una unidad oculta y virtual, al fin de los tiempos alcanzará la unidad libre, la unidad moral. "Todos en uno, todos en cada uno, fórmula del bien supremo que es resultado inmediato de la fórmula del deber: yo quiero que nosotros seamos" (*Phil. de la liberté,* II, p. 413).

677. RAVAISSON

Se relaciona íntimamente con Maine de Biran la obra de Félix Ravaisson-Mollien (1813-1900), conocido sobre todo por sus obras históricas (*Ensayo sobre la metafísica de Aristóteles,* 1837-46, e *Informe sobre la filosofía en Francia en el siglo XIX,* 1868), pero que ha dado al espiritualismo francés algunos de sus temas preferidos en breves ensayos y artículos (*Filosofía contemporánea,* 1840; *La filosofía de Pascal,* 1887; *Metafísica y moral,* 1893; *Testamento filosófico,* 1901), el más importante de los cuales es su tesis de doctorado: *El hábito,* 1838.

El *Ensayo sobre la metafísica de Aristóteles* tiende a presentar el aristotelismo como la doctrina originaria y típica del espiritualismo. Ravaisson, refiriéndose a sí mismo en su *Informe* (p. 25), afirma que el fin de su exposición consistía en demostrar "que el que creó el nombre mismo de la ciencia de lo sobrenatural, y que la constituyó por vez primera, le dio por principio, en lugar del número o de la idea —entidades equívocas, abstracciones erigidas en realidad—, la inteligencia, que por experiencia inmediata aprehende en sí misma la realidad absoluta de la cual toda otra depende". En otras palabras, Ravaisson ha visto en el principio de la

metafísica aristotélica el principio mismo del espiritualismo: la *conciencia.* Este principio, según él, lo había restituido a la filosofía francesa Maine de Biran, quien cooperó a que la filosofía "se librase de la física, bajo la cual Locke, Hume y el propio Condillac la habían casi oprimido" (*Rapport*, p. 14). Maine de Biran ha señalado "el hecho capital que nos revela a nosotros mismos como una existencia situada fuera del curso de la naturaleza y que nos hace comprender que tal es toda verdadera existencia y que lo que ocupa un espacio y un tiempo es, comparado con ella, mera apariencia" (*Ib.*, p. 15). Frente a la experiencia externa a la cual habían permanecido ligados los iluministas y sus seguidores, Ravaisson afirma la supremacía de la "experiencia de la conciencia", de la apercepción interior. Cuando se sirve de ella, la filosofía es "la ciencia por excelencia de las *causas y* del *espíritu* de todas las cosas, porque es, ante todo, la ciencia del Espíritu interior en su Causalidad viviente" (*Phil. contemp.*, trad. ital. en *Saggi filosofici*, p. 117). Pero si la conciencia, en la que el espíritu es al mismo tiempo espectador y actor, no revela por todas partes más que actividad espiritual, ¿cómo se explica la apariencia de la inercia, del mecanismo, en una palabra, de la naturaleza material?

A esta pregunta, Ravaisson procuró responder (siguiendo las huellas de Maine de Biran) en su ensayo sobre *El hábito.* Concibe el hábito como término medio entre la naturaleza y el espíritu, como lo que permite entender su unidad. El hábito es una actividad espiritual, inicialmente libre y consciente, que con la repetición de sus actos da lugar a movimientos en que la parte de la voluntad y de la reflexión es cada vez menor y acaba, por tanto, practicándose automáticamente. Los movimientos habituales, sin embargo, no salen de la inteligencia, porque se orientan siempre hacia un fin y el fin implica inteligencia. Pero el fin viene a confundirse con el movimiento, y el movimiento, con una tendencia instintiva que actúa sin esfuerzo y con seguridad. Por esta presencia del fin, Ravaisson dice que el hábito es una *idea sustancial,* esto es, una idea que se ha transformado en sustancia, en realidad, y que obra como tal. "La intelección oscura, que sucede con el hábito a la reflexión, aquella intelección inmediata en que el objeto y el sujeto están confundidos, es una *intuición real,* en que se confunden lo real y lo ideal, el ser y el pensamiento" *(De l'habitude*, en *Scritti fil.*, p. 39 sigs.). El hábito no es, pues, un puro mecanismo, una necesidad externa, sino que es, más bien, una *ley de gracia*, en cuanto indica el predominio de la causa final sobre la causa eficiente. Por eso mismo permite entender la naturaleza como espíritu y actividad espiritual. Demuestra que el espíritu puede hacerse naturaleza (degradando la actividad libre en instinto), de la misma manera que la naturaleza puede hacerse espíritu. Y permite, en fin, ordenar todos los seres en una serie, en que la naturaleza y el espíritu representan los límites extremos. "El límite inferior es la necesidad, el destino, si se quiere, pero en la espontaneidad de la naturaleza; el límite superior es la libertad del entendimiento. El hábito desciende del uno al otro, aproxima a estos dos contrarios y, acercándolos, descubre su íntima esencia y conexión necesaria (*Ib.*, p. 55). Esto permite a Ravaisson consolidar su tesis de que mecanicismo y necesidad no son más que apariencia; la realidad es sólo espontaneidad y libertad, y nos revela por

todas partes la acción de Dios, que es voluntad y amor, y en el cual voluntad y amor se identifican (*Rapport*, p. 254).

En su *Testamento filosófico*, Ravaisson llama al espiritualismo "la filosofía heroica o aristocrática", en oposición a la "filosofía plebeya", el materialismo o el positivismo empirista. Según la filosofía aristocrática, el mundo es la revelación progresiva de la divinidad creadora y del alma, que es su imagen e intérprete. 'Separación de Dios, retorno a Dios, cierre del gran círculo cósmico, restitución del equilibrio universal, tal es la historia del mundo. La filosofía heroica no construye el mundo con unidades matemáticas o lógicas, con abstracciones separadas de la realidad del intelecto; alcanza con el corazón la realidad viva, alma en movimiento, espíritu de fuego y de luz" (*Revue de Mét. et de Mor.*, 1901, p. 31).

678. LACHELIER. JAURÈS

Menos retórica, pero no más rica, es la producción filosófica de Julio Lachelier (1832-1918), autor de dos ensayos: *El fundamento de la inducción* (1871) y *Psicología y metafísica* (1885), de *Estudios sobre el silogismo* (1907), y de algún escrito menor. La influencia que Lachelier ejerció sobre los pensadores espiritualistas de su tiempo se debió, sobre todo, a su actividad de profesor en la Escuela Normal Superior de París. Los temas de su filosofía no tienen nada de original. El ensayo sobre el fundamento de la inducción tiende sustancialmente a contraponer la *realidad* del orden finalista de la naturaleza a la *apariencia* del orden mecánico. La naturaleza fundada en la ley necesaria de las causas eficientes tiene una existencia puramente *abstracta* idéntica a la ciencia de la que es objeto; la naturaleza fundada en la ley contingente de las causas finales tiene una existencia *concreta*, que se identifica con la función misma del pensamiento. Pero la misma existencia abstracta es concebible sólo tomando por base la existencia concreta: el retorno de una causa natural a otra se detiene solamente por la consideración del fin; de modo que la verdadera realidad de la naturaleza es la contingencia universal, la libertad. Por esto, "la verdadera filosofía de la naturaleza es un *realismo espiritualista*, a los ojos del cual todo ser es una fuerza, y toda fuerza, un pensamiento que tiende a una conciencia cada vez más completa de sí mismo" (*Du fond. de l'ind.*, p. 102).

En *Psicología y metafísica*, la diferencia de estas dos ciencias se funda en una diversidad de actitudes interiores del hombre. "El hombre interior es doble y no hay que maravillarse de que sea objeto de dos ciencias que se complementan mutuamente. La psicología tiene como dominio propio la conciencia sensible; conoce el pensamiento sólo por la luz que irradia sobre la sensación; la ciencia del pensamiento en sí mismo, de la luz en su fuente, es la metafísica (*Psychol. et Mét.*, p. 172-173). El rasgo que distingue el espiritualismo de Lachelier del de Ravaisson y del de Mame de Biran es que el principio espiritual no es considerado como voluntad, sino como pensamiento: esto es, como actividad que se objetiva en la realidad existente para retornar a sí misma como pura conciencia. El pensamiento que no pusiese espontáneamente el ser concreto sería

abstracto y vacío; pero después de haber puesto el ser concreto debe aspirar a no ser mas que el mismo, esto es, "pura conciencia y pura afirmación de sí". Pero referirlo todo al pensamiento significa referirlo todo a Dios. El espiritualismo tiene en Lachelier el mismo tono religioso que en los demás espiritualistas. En sus cursos inéditos de la Escuela Normal expresó claramente esta religiosidad: "La conclusión de la filosofía de la naturaleza es que la realidad del mundo es Dios; la conclusión de la filosofía del hombre es que todo lo que hay de real, de espiritual, de inmortal en el hombre es Dios" (en Séailles, *La phil. de Lachelier*, p. 115).

En el espiritualismo se inspira también el más eminente representante del socialismo francés contemporáneo, Juan Jaurès (1859-1914), quien, en su obra *La realidad del mundo sensible* (1891), sostuvo la íntima unión entre Dios, por un lado, *y* el hombre y el mundo, por otro. El nexo de esta unión es la conciencia, y Dios mismo es conciencia absoluta. "Llamo conciencia absoluta a la fuerza de unidad omnipresente, en la cual todas las conciencias individuales participan necesariamente cuando dicen yo" (p. 345). El yo particular del hombre no se identifica nunca, sin embargo, con el yo infinito de Dios. "El yo absoluto, perfecto, eterno y divino nos es exterior y superior, al mismo tiempo que nos es interior" (p. 332). Jaurès intenta conciliar este espiritualismo con el materialismo económico de Marx. Admite, con Marx, que los ideales son el reflejo en el cerebro humano de los fenómenos económicos; pero añade que hay también el cerebro humano y, por tanto, la preformación cerebral de la humanidad. Así, el desarrollo de la humanidad hacia el socialismo será, sin duda, determinado por las fuerzas económicas, pero "a condición de que existan ya en el cerebro, con el sentido estético, la simpatía imaginativa y la necesidad de unidad, las fuerzas fundamentales que intervienen en la vida económica" *(Páges cboisies,* 1922, p. 369).

679. BOUTROUX

Ha tenido una gran influencia sobre el espiritualismo francés contemporáneo, tanto con sus obras como con su enseñanza (en la Sorbona y en la Escuela Normal Superior), Emilio Boutroux (1845-1921), autor de dos ensayos: *La contingencia de las leyes de la naturaleza* (1874) y *La idea de ley natural en la ciencia y en la filosofía contemporánea* (1895), que tratan del mismo tema, y de un libro, *Ciencia y religión en la filosofía contemporánea* (1908), así como de numerosos estudios históricos, algunos de los cuales han sido publicados y recogidos después de su muerte.

Boutroux capitaneó y orientó en Francia la polémica contra el positivismo, llevando la lucha a la misma fortaleza de la ciencia positivista, al concepto de ley natural. Su primer escrito, *La contingencia ¿e las leyes de la naturaleza,* toma en consideración las realidades sobre las cuales versa la investigación científica: la materia y los cuerpos, el organismo y el hombre. Todas estas realidades presentan una creciente riqueza de cualidad, de variedad, de individualidad, que no se deja reducir a una

uniformidad de tipos y a una necesidad mecánica. Todo orden de realidades presenta un cierto grado de originalidad y de novedad respecto al orden inferior y no puede, por tanto, ser explicado por éste. Todo orden es, pues, contingente respecto al otro; y contingencia significa libertad. El principio de causalidad, con el que se suele expresar la necesidad —"Todo lo que sucede es un efecto proporcionado a la causa"—, supondría una uniformidad entre el efecto y la causa, uniformidad que excluiría en el efecto cualquier variación, cualquier nacimiento de nuevos caracteres. Pero esto no se verifica porque el efecto presenta siempre algo nuevo, respecto a su causa. Además, los diversos ordenes de realidad no son reducibles unos a otros y, en este sentido, también son contingentes.

Los cuerpos no se reducen a la materia (esto es, a la extensión y al movimiento), sino que tienen muchas otras cualidades que son irreductibles a ella y, por tanto, respecto a la misma, contingentes. La vida, a su vez, no se puede reducir a los cuerpos y a las leyes fisicoquímicas que los gobiernan. Y la vida humana, como vida espiritual, es irreductible a la vida puramente orgánica: la conciencia de sí, la reflexión sobre los propios modos de ser, la personalidad, no se pueden reducir a ningún otro elemento de la realidad. En la vida interior del hombre, el motivo no es la causa necesitante: la voluntad da su preferencia a un motivo más bien que a otro, y el motivo más fuerte no es tal independientemente de la voluntad, sino precisamente en virtud de ella (p. 124). Son éstas las consideraciones que inspirarán la primera obra de Bergson, el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia.*

Desde este punto de vista, el universo aparece como una serie de mundos irreductibles uno a otro y que constituyen una jerarquía que tiene como cumbre a Dios. "En los mundos inferiores, la ley tiene un puesto tan amplio que casi sustituye al ser; en los mundos superiores, al contrario, el ser hace casi olvidar la ley. Así, todo hecho depende no solamente del principio de conservación, sino también, y desde el comienzo, de un principio de creación" (*Ib.*, p. 139). Las tesis del espiritualismo son de este modo confirmadas: el mundo es libertad, armonía, finalidad. "Dios no es solamente el creador del mundo; es también providencia y vela tanto sobre los detalles como sobre el conjunto" (*Ib.*, p. 150).

El otro escrito de Boutroux, *La idea de ley natural en la ciencia y en la filosofia contemporáneas* (1894), se introduce más directamente en el terreno de las ciencias positivas, sometiendo a crítica el mismo concepto de ley. Al examinar los varios grupos de leyes (lógicas, matemáticas, físicas, químicas, biológicas, psicológicas, sociológicas) muestra que no sólo cada grupo de leyes es irreductible al grupo inferior y, por tanto, contingente respecto a él, sino que todas las leyes son tanto más necesarias cuanto más abstractas son y más alejadas están de la realidad, y pierden su valor necesario a medida que se acercan a la realidad concreta. La única ley absolutamente necesaria es el principio lógico de identidad: A = A; pero este principio no dice absolutamente nada sobre la existencia V naturaleza de una realidad cualquiera. En cuanto a las otras leyes de la lógica, concernientes al silogismo, no son necesarias e incluyen un margen

de contingencia; y este margen se acrecienta en los órdenes sucesivos de leyes hasta alcanzar el máximo en las leyes psicológicas, que expresan uniformidades sugeridas por la experiencia, pero excluyen toda necesidad. De este modo, el concepto de ley, tal como se da en la ciencia, no se opone al testimonio de la conciencia humana en favor de la libertad. "Las que nosotros llamamos leyes de la naturaleza son el conjunto de métodos que hemos hallado para asimilar las cosas a nuestra inteligencia y plegarlas al cumplimiento de nuestros deseos... Una noción justa de las leyes naturales hace al hombre poseedor de sí mismo, y, al mismo tiempo, le muestra que su libertad puede ser eficaz y puede dirigir los fenómenos" *(De l'idèe de loi natur., p.* 142-43).

Desmantelada la fortaleza de la ciencia positivista, Boutroux pudo pasar a defender la validez de la *religión.* La conciliación entre el espíritu científico y el espíritu religioso sólo se puede obtener situándose en el punto de vista de la razón humana en general. La ciencia consiste en sustituir las cosas por símbolos que expresan un cierto aspecto de las mismas: el aspecto traducible en relaciones relativamente precisas, inteligibles y utilizables para los fines humanos. Pero fuera de estos aspectos permanece una realidad irreductible a las representaciones científicas; y hay, además de las facultades intelectuales que la ciencia pone en acción, otras facultades humanas que ella no utiliza. La significación de la existencia individual y social, el arte, la moral, implican valores que la ciencia es incompetente para juzgar. El postulado de la vida puede ser, según Boutroux, enunciado así: " Obrar como si entre la infinidad de las combinaciones, equivalentes desde el punto de vista científico, que la naturaleza produce o puede producir, algunas poseyeran un valor singular y pudieran adquirir una tendencia a ser y a subsistir" *(Science et religión,* p. 362). Este postulado motiva actitudes mentales que no justifica la ciencia. La primera de estas actitudes es la *fe*, que puede ser guiada por la razón o por el instinto, pero que se mueve en todos los casos en el campo de lo incierto, que esta fuera de la ciencia. Pero la fe engendra nuevos *objetos* de pensamiento, representaciones intelectuales originales; y engendra, asimismo, el *amor* y el entusiasmo por tales objetos ideales. En la fe encuentra la religión su propio terreno. La religión es, ante todo, vida, acción, realización; en segundo lugar es relación y comunicación con Dios como padre del universo; en tercer lugar es deber de amor. La sede propia de una religión purificada de supersticiones es la *conciencia;* y en esta sede la ciencia no puede ya afectarla. "El objeto de la religión difiere del de la ciencia: no da, ni dará, la explicación de los fenómenos. No puede sentirse afectada por los descubrimientos de la ciencia referentes a la naturaleza y al origen objetivo de las cosas. Los fenómenos, observados desde el punto de vista de la religión, valen por su significado moral, por los sentimientos que sugieren, por la vida interior que expresan y suscitan; y ninguna explicación científica puede despojarles de este carácter" (*Ib.*, p. 383). Fundada en dos dogmas fundamentales, la existencia de un Dios viviente, perfecto y omnipotente y la comunión entre Dios y el hombre, la religión conserva su antiguo carácter de genio tutelar de las sociedades humanas, en cuanto quiere la unión de todas las conciencias. Y en este sentido conservará

preciosamente también los ritos externos que, "transmitidos por tantos siglos y pueblos, son los símbolos incomparables de -la perpetuidad y amplitud de la familia humana" (*Ib.*, p. 390).

La filosofía de Boutroux está caracterizada por el intento de llegar al espiritualismo a través de la crítica intrínseca de la ciencia. En cierto punto, esta crítica se convierte, no obstante, en extrínseca, porque desemboca en el terreno de la conciencia, la cual, como pura interioridad espiritual, hace incomprensible la existencia misma de la ciencia, encaminada a la exterioridad natural. Desde este punto de vista, la conciliación del espíritu científico y del espíritu religioso resulta ilusoria: el espíritu científico queda, sin más, absorbido y destruido en el otro.

680. HAMELIN

La doctrina de Octavio Hamelin (1856-1907) fue presentada por su autor, y es tenida comúnmente como "idealismo". En realidad, no tiene ninguno de los rasgos históricos del idealismo poskantiano. Es, desde luego, una dialéctica; pero una dialéctica de lo *finito,* que considera el desarrollo de las determinaciones finitas hasta la conciencia humana como tal; no identifica este desarrollo con el del infinito, o sea, de la Razón absoluta, y termina con el reconocimiento de un Dios trascendente, fuera y más allá del desarrollo mismo, y concebido, al modo de Leibniz, como centro de unificación de las conciencias finitas. Estos rasgos son propios del espiritualismo; y la doctrina de Hamelin se distingue del resto del espiritualismo francés sólo por una mayor sistematización y una acentuación más decididamente racionalista.

Hamelin es autor, además de algunos estudios históricos (sobre Aristóteles, Descartes y Renouvier), de un *Ensayo sobre los elementos principales de la representación* (1907). El supuesto fundamental de esta obra es que la representación no es (como sugiere la palabra) reproducción o imagen de la realidad, sino la realidad misma. "La representación es el ser, y el ser es la representación" (*Ib.*, p. 374). Es el principio que ya los epígonos del kantismo, desde Reinhold a Schopenhauer, habían admitido como indudable. Para Hamelin se trata de tomar la representación o sus "elementos principales" como principio de explicación de todos los aspectos de la realidad y demostrar la génesis lógica de estos aspectos de la representación misma. Para este fin, el *método analitico* es ineficaz, según Hamelin: no hace más, que desarrollar el contenido ya implícito de los conceptos, sin conducir a ninguna nueva conquista. La deducción, que se vale de este método y que, partiendo de ciertos principios fundamentales, pretende reconstruir la realidad, es incapaz de mantener lo que promete. Se ve obligada a admitir aquellos principios sin justificarlos, limitando arbitrariamente la actividad del pensamiento. Es necesario, pues, un *método sintético*, esto es, constructivo, capaz de proceder de conquista en conquista. Este método nace de la insuficiencia de las nociones abstractas, y por eso, partiendo de las mismas, procura enriquecerlas gradualmente hasta llegar al ser concreto en su máxima expresión, a la conciencia. Aunque el método sintético no creará el mundo de la representación, que ya vive en la conciencia que se vale del método, lo reconstruirá

lógicamente, mostrando que cada uno de sus elementos alcanza su lugar en el desarrollo dialéctico en virtud de una ley que lo une con Tos precedentes. Así, el orden lógico de las ideas, su concatenación racional, *no* coincide con el orden cronológico o histórico en que han aparecido a la conciencia. "Que una noción —dice Hamelin (*Ib.*, p. 402)— tenga una historia, que se desarrolle tan tarde como se quiera, es cosa que no disminuye para nada su aprioridad." Esta no coincidencia entre el orden lógico y el orden histórico sitúa a Hamelin en clara antítesis con Hegel, quien afirmaba la identidad entre los dos órdenes, y hace imposible entroncar su doctrina con el idealismo romántico.

El método sintético es el método de la relación: consiste en mostrar la conexión necesaria de las nociones opuestas. Hegel cometió el error, según Hamelin, de poner en la contradicción el resorte de la dialéctica; este resorte es, por el contrario, la *correlación,* por la cual los opuestos se atraen y colaboran a la vez. Hamelin conserva la forma triàdica de la dialéctica, que procede por tesis, antítesis y síntesis; pero le quita a esta forma aquello que, según Hegel, era el alma de ella y constituía la esencia de la dialéctica: la contradicción. A través del movimiento triàdico, el universo se revela como "una jerarquía de relaciones cada vez más concretas, hasta un último término en que la relación acaba de determinarse, de manera que lo absoluto es todavía lo relativo. Es lo relativo porque es el sistema de las relaciones y también porque no sólo es el término de la progresión, sino también, por excelencia, el punto de partida de la regresión (*Ib.*, p. 20).

Sobre estos supuestos, la dialéctica de Hamelin procede a construir lógicamente la realidad finita, desde la categoría más general y más abstracta, la de relación, a la categoría más concreta, la de la conciencia. La primera tríada es la de la relación, el número y el tiempo; a ella siguen las otras (tiempo, espacio y movimiento; movimiento, cualidad, alteración; alteración, especificación, causalidad; causalidad, finalidad, personalidad), concatenadas de un modo que querría ser riguroso, pero que, como siempre sucede en estos intentos dialécticos, es simplemente arbitrario y fantástico. La última tríada señala, evidentemente, el paso del mundo de la naturaleza, caracterizado por la causalidad, al mundo del espíritu, caracterizado por la finalidad, que subordina a sí mismo la causalidad por cuanto "lo que es inarmónico está condenado a una existencia precaria y quizá también alguna vez a la inexistencia" (*Ib.*, p. 341). "La personalidad está constituida esencialmente por la libertad, y la libertad indica el tránsito a la conciencia. La conciencia es la existencia por sí. "El hecho de existir por sí procede del hecho de que el ser obra, y obra en el sentido más estricto de la palabra. Y esta acción verdadera y originaria, esta acción libre y contingente es la que da la conciencia" (*Ib.*, p. 410). La conciencia es esencialmente pensamiento. "Es preciso concebir el pensamiento como una actividad creadora que produce a un tiempo el objeto, el sujeto y su síntesis: más exactamente, ya que no hay que poner nada debajo de la conciencia, el pensamiento es este proceso bilateral mismo, el desarrollo de una realidad que es a un tiempo sujeto y objeto, o sea, conciencia" (*Ib.*, p. 373). Cuando el objeto predomina, como sucede en la actividad contemplativa, se tiene la representación teórica;

cuando, en cambio, predomina el sujeto, como acontece en la acción libre, se tiene la representación práctica. La primera se expresa en el razonamiento, del cual el concepto y el juicio son abreviaciones o condensaciones. La segunda se realiza en la voluntad libre, que escoge entre los posibles y así infunde vida al orden ideal y sustituye la lógica pura por la historia (*Ib.,* p. 443). La conciencia es el vértice de la realidad, el ser concreto por excelencia, y fuera de ella no hay nada. Con ella se cierra la marcha progresiva del pensamiento y termina la construcción sintética del universo (*Ib.*, p. 480-81).

Pero con la conclusión de la dialéctica no calla aún la inquietud humana y, por tanto, la exigencia de una investigación ulterior. Pero ésta, al no poder utilizar el método sintético, alcanzará resultados simplemente probables. En este plano, Hamelin admite una conciencia universal, centro y fundamento de las conciencias inferiores: Dios. Excluye tanto el materialismo como el panteísmo idealista; y se inclina al teísmo. "La existencia, de por sí, cuando se la toma en sentido absoluto; el universo, con su organización tan enormemente vasta y profunda, son prodigiosas cargas: sólo Dios puede llevarlas" (*Ib.*, *p.* 494). Sin embargo, el mundo no puede haber salido de las manos de Dios, que es la bondad misma; es menester admitir, con Renouvier, que es producto de una caída original. Con todo, podrá volverse a levantar, para convertirse en "el teatro del triunfo y del reino integral"y sin fin de la justicia" (*Ib.*, p. 504).

681. EL ESPIRITUALISMO EN INGLATERRA

La consideración de la filosofía inglesa ofrece amplia materia para desmentir el pretendido carácter nacional de la filosofía del siglo XIX y para restar legitimidad a todo tratado que intente dividirla o coordinarla por naciones. De hecho, dicha filosofía siempre se ha alimentado preferentemente de su propia tradición; y sólo de vez en cuando se ha dejado penetrar y estimular por la que puede ser considerada como la más robusta o, al menos, la más poderosa filosofía del continente: la alemana. A pesar de ello, la filosofía inglesa presenta los mismos rasgos típicos del resto de la filosofía europea y aparece en todas sus fases como solidaria con ésta. Ya hemos visto que tuvieron representantes en Inglaterra el tradicionalismo espiritualista, fundado en la metafísica de la revelación (§ 628), y el positivismo espiritualista, fundado en la metafísica de la evolución (§ 660). Manifestaciones igualmente características tuvo en Inglaterra el espiritualismo contemporáneo, fundado en el principio de la conciencia y defensor de la espiritualidad de la persona y de la trascendencia de los valores.

Entre las más notables manifestaciones de este espiritualismo figura la obra filosófica de Arturo Jaime Balfour (1848-1930), político y autor de escritos filosóficos destinados a la defensa de la espiritualidad religiosa (*Defensa de la duda filosófica*, 1879; *Las bases de la fe*, 1895; *Decadencia,* 1908; *Problemas sobre la critica y sobre la belleza,* 1909; *Teísmo y humanismo,* 1915; *Teísmo y pensamiento,* 1923). Balfour polemiza contra el positivismo naturalista en nombre de los derechos de la

conciencia, que ve atestiguados y expresados por las exigencias de la vida moral. El punto de partida y el fundamento de su investigación es "el sentido íntimo individual"; considera que toda actitud humana y todo saber (comprendida la ciencia) debe admitir una cierta armonía entre este sentido íntimo y el universo del cual el hombre forma parte. Esta armonía es algo menos necesaria que la conexión existente entre las premisas y la conclusión, pero es más estable y permanente que la relación existente entre una necesidad y su satisfacción. "Que no tenga la fuerza lógica de la primera, es cosa ya admitida o, mejor, concedida; que no tenga el carácter accidental, fluttuante y puramente subjetivo de la segunda, es cosa que es menester, asimismo reconocer como verdadera. En efecto, la armonía pedida no está entre las fugaces fantasmagorías del individuo, ni entre las verdades inmutables del mundo invisible, sino entre las características de nuestra naturaleza, que reconocemos en nosotros; sino como algo necesariamente más fuerte, ciertamente, como algo más elevado, y si no siempre como la cosa más universal, sí como la más noble" (*The Foundations of Belief* trad. ital., 1906, p. 209). En nombre de esta armonía, Balfour niega la legitimidad del naturalismo, que está en oposición con el sentido íntimo de la conciencia. "Si el naturalismo fuese verdadero o, mejor, si encerrase toda la verdad, la moral se reduciría a un simple catálogo de preceptos utilitarios; la belleza, a la ocasión accidental de un placer efímero; la razón, al tránsito oscuro de una serie de hábitos no considerados a otra. Todo lo que confiere dignidad a la vida, lo que hace estimables los esfuerzos, caería, para desaparecer bajo el resplandor despiadado de una teoría semejante; y hasta la curiosidad, la más intrépida de las pasiones más nobles del alma, debería perecer bajo la convicción de que, ni para esta generación, ni para las que tengan que venir, ni en esta ni en otra vida, se romperá enteramente el vínculo por el cual la razón, no menos que el apetito, es mantenida en esclavitud hereditaria respecto de nuestras necesidades materiales" (*Ib.*, p. 58).

Pero el naturalismo, negador de la conciencia, no debe confundirse con la ciencia: la cual no tiene, ciertamente, la misión de negar la realidad de un mundo que no nos es revelado por la percepción de los sentidos y la existencia de un Dios que puede ser conocido, aunque sólo sea imperfectamente, por quienes le buscan con ardor. La ciencia únicamente dice, o debería decir, que éstas son cosas que están fuera de su competencia, que deben tratarse ante otros tribunales y por jueces que apliquen otras leyes. Por otro lado, Balfour polemiza igualmente contra el idealismo, que identifica al hombre con Dios, o, por lo menos, hace de él una manifestación necesaria de Dios. No se explicaría —observa (*Ib.*, p. 115)—, en tal caso, el carácter contingente finito del hombre. En el testimonio de la conciencia se funda la fe religiosa, la cual es un auxilio indispensable de la acción moral. Y la fe no puede adoptar más que la forma del teísmo, ya que Dios no puede ser considerado como un lejano arquitecto del universo, sino como partícipe de los sufrimientos humanos y como una ayuda eficaz para superarlos (*Ib.*, p. 271). La polémica contra el naturalismo domina en *Teísmo y humanismo* y en *Teísmo y pensamiento.* Los valores espirituales no pueden ser producto accidental de una evolución mecánica; suponen la acción de Dios, como la obra de arte supone al artista.

Si Balfour desarrolla su espiritualismo, sobre todo en polémica contra el naturalismo, lo desarrolla en polémica contra el coetáneo idealismo hegelianizante Andrés Seth Pringle-Pattison (nacido en 1856). La obra más conocida de Pringle-Pattison es la que se titula *La idea de Dios a la luz de la reciente filosofía* (1917). Otros escritos notables son: *El desarrollo desde Kant a Hegel,* 1882; *La filosofía escocesa,* 1885; *Hegelianismo y personalidad,* 1887; *Dos conferencias sobre el teísmo,* 1897; *El puesto del nombre en el cosmos,* 1897; *La idea de la inmortalidad,* 1922. Para Pringle-Pattison, la "conciencia absoluta", de que hablan Green y Bradley, es una abstracción lógica hipostatizada. El error de los idealistas es confundir la ontología con la gnoseologia. Si en gnoseologia, que es la ciencia de las representaciones como símbolos o signos de la realidad, todo dualismo es inconcebible, en ontología es, en cambio, inevitable el dualismo entre la conciencia individual y el mundo trans-subjetivo. Además, la psicología se distingue de la ontología y de la gnoseologia, y es precisamente a ella a la que se exige ese testimonio de lo Absoluto, que es fundamento de la religión. En efecto, la conciencia moral y religiosa nos da un conocimiento por lo menos parcial de la vida divina y también la certeza de que las posibilidades del pensamiento no pueden exceder la realidad del ser. Nuestras concepciones de lo ideal en su estadio superior revelan una perfección real en la que está unificado todo lo que hay en el corazón de los hombres y aun lo que es más que esto (*The idea of God*, 1917, p. 241). Pero la experiencia interior, que revela al hombre la realidad de Dios, revela también su trascendencia. La trascendencia no significa que Dios y el hombre sean dos realidades recíprocamente independientes. Dios no tiene sentido para nosotros fuera de la relación con nuestra conciencia y con los espíritus que nos son afines en su búsqueda. La trascendencia implica una distinción de valor y de cualidad, no una separación ontológica, y expresa solamente la infinita grandeza y riqueza de la vida divina comparada con la de las criaturas finitas. Pringle-Pattison cree que Dios puede ser concebido como "una infinita experiencia", que se manifiesta parcialmente y actúa en la experiencia finita de los hombres, pero que no se agota en ella. La deidad no preexiste al mundo, sino que vive sólo en él y para él, como el mundo finito vive sólo para la deidad y en la deidad. Dios vive en el continuo don de sí mismo (*Ib.*, p. 411). Cómo pueda luego conciliarse la realidad de Dios con la individualidad e independencia moral de las personas finitas es, según Pringle-Pattison, el misterio último, oculto, pero no explicado por la palabra creación. Y es un misterio que deberá necesariamente seguir siéndolo, porque explicarlo significaría para el hombre trascender las condiciones de su individualidad y rehacer efectivamente el proceso de la creación (*Ib.*, p. 390).

El interés religioso predomina en los libros de Clemente C. J. Webb (1865); *Los problemas de la relación entre el hombre y Dios,* 1911; *Estudios de historia de la teología natural,* 1915; *Teoría global de la religión y del individuo*, 1916; *Dios es personalidad*, 1919; *Personalidad divina y humana,* 1920; *La filosofía y la religión cristiana,* 1920; *Esbozo de una filosofía de la religión,* 1924. Webb cree que la filosofía de la religión debe tomar como punto de partida la experiencia religiosa y que la experiencia religiosa consiste en la certeza de una relación personal con Dios. Pero como objeto

de la conciencia religiosa, Dios no puede ser concebido como el Absoluto impersonal de que hablan los idealistas; solamente la forma de la personalidad espiritual justifica y apaga las exigencias del corazón y la necesidad de la humildad religiosa. Como persona, Dios es, al mismo tiempo, trascendente e inmanente. Es inmanente en cuanto está presente en la naturaleza y en la historia; es trascendente en cuanto es superior a una y a otra y alimenta con fuerzas siempre nuevas la vida religiosa del hombre. En cuanto es experimentado por el hombre en la conciencia religiosa, Dios es distinto del hombre; pero esta misma experiencia está incluida en la vida divina como elemento constitutivo suyo.

Jaime Ward (1834-1925), autor de numerosos escritos de psicología introspectiva y de un tratado de psicología *(Principios psicológicos,* 1918), ha desarrollado su concepción espiritualista del mundo, en antítesis con la naturalista, en dos cursos de Gifford Lectures: *Naturalismo y agnosticismo,* 1899, y *El reino de los fines o pluralismo y teismo* (1911). Según Ward, el naturalismo y el agnosticismo cometen el error de reducir la experiencia a su contenido objetivo y de descuidar completamente su aspecto subjetivo y vivido. En este aspecto, la experiencia, en su totalidad, se manifiesta como vida, autoconservación, autorrealización, y muestra su estructura central no en el conocimiento, sino en la voluntad. "No es el contenido de los objetos, que el sujeto no puede alterar, lo que les da su puesto en la experiencia, sino su valor positivo y negativo, su carácter bueno o malo, que hace de ellos fines o medios para la vida (*Naturalism and agnosticism*, II, p. 134). El mismo concepto de la naturaleza como sistema de leyes uniformes, encuentra su fundamento en lo que nosotros mismos somos como individuos autoconscientes y libres. La unidad de la naturaleza es la contrapartida ideal de la unidad actual de cada una de las experiencias individuales. Es un ideal hacia el cual damos el primer paso cuando empezamos las relaciones intersubjetivas y el razonamiento; y al cual nos vamos aproximando cada vez más a medida que la ciencia ocupa el puesto de la mitología, y la filosofía el de la ciencia (*Ib.*, p. 235). Ward tiende, por esto, a identificar el concepto de naturaleza con el de historia. Tanto en la naturaleza como en la historia, debemos descubrir la acción de una multiplicidad de seres psíquicos, de *mónadas,* en grados diferentes de desarrollo y dominadas todas por la tendencia a la autoconservación. El orden y la regularidad del mundo no son un presupuesto de esta multiplicidad de mónadas, sino más bien el resultado de su coordinación progresiva. Las leyes naturales sólo son la mecanización de la actividad finalista originaria de las mónadas. Este pluralismo monadológico supone, como Leibniz había visto, un *teísmo.* Y el teísmo implica que Dios se limite a sí mismo en la creación de las mónadas, ya que una divinidad que no concediera libertad a la criatura no sería una divinidad creadora. Ciertamente, la única prueba posible de la existencia de Dios es, como Kant había sostenido, la que se funda en la vida moral; y por esto mismo cae dentro del ámbito de la fe, no del saber. Pero entre fe y saber no hay oposición ni dualidad. Lo que sabemos debemos también creerlo, y sin fe no se puede vivir ni obrar. La doctrina de Ward. es una de las mas límpidas y

equilibradas exposiciones de los temas fundamentales de todo el espiritualismo contemporáneo.

682. EL ESPIRITUALISMO EN ITALIA. MARTINETTI

El espiritualismo, junto con el positivismo, ha sido un elemento constitutivo del clima filosófico italiano contemporáneo; pero, las más de las veces, ha tomado las formas tradicionales del espiritualismo católico, sin motivar desarrollos originales ni provocar, de algún modo, el nacimiento de nuevos problemas. Las más notables manifestaciones del espiritualismo italiano se encuentran en las doctrinas de Martinetti, de Varisco y de Carabellese, que se oponen tanto al positivismo como al idealismo y tienen puntos de contacto con corrientes análogas del espiritualismo alemán, especialmente con Lotze y Spir.

El espiritualismo de Pedro Martinetti (Castellamonte, 1871-1943) tiene matiz religioso, pero caracterizado por la reducción de la religión misma y de todas las demás actitudes humanas al conocimiento. Los escritos de Martinetti están tejidos con la exposición y la crítica de muchas doctrinas filosóficas modernas, con preferencia alemanas, a las que suele atribuir una importancia superior a la que realmente tienen. En cambio, presentan escasas referencias precisas a la filosofía antigua y medieval. Los escritos más importantes son: *Introducción a la metafísica* (1904) y *La libertad* (1928), además de las colecciones *Ensayos y discursos* (1929) y *Razón y fe* (1942). Martinetti se ha ocupado también de estudios religiosos que han influido mucho sobre su pensamiento (*El sistema Sankhya*, 1897; *Jesucristo y el cristianismo,* 1934).

Martinetti sitúa la ciencia y la filosofía en el mismo plano, si bien considera a las ciencias como formas de conocimiento imperfectas y preparatorias respecto a la filosofía. La distinción entre ciencia y filosofía, así como entre ciencia y ciencia, se ha hecho necesaria por la división del trabajo, pero no borra su unidad fundamental. "La filosofía tiene su propio fundamento en las ciencias; las ciencias tienen su propio fin en la filosofía" (*Intr.*, ed. 1929, p. 33). El terreno que le corresponde a la filosofía, y en el que debe colocarse, es el de la conciencia: "La forma universal y fundamental del ser es el ser para la conciencia, el ser en la forma de acto consciente" (*Ib.*, p. 410). La conciencia está constituida esencialmente por la relación entre una multiplicidad dada, que es el objeto, y una unidad, que es el sujeto. Pero también la multiplicidad objetiva está constituida por una unidad subjetiva inferior "que el sujeto, elevándose a una reflexión superior, contrapone a su propia unidad como multiplicidad objetiva". Esto no es más que el monadologismo leibniziano, renovado por Lotze; y conforme a la lógica de este monadologismo, Martinetti admite una multiplicidad de sujetos particulares, unificados y sostenidos por un Sujeto absoluto. "Uno solo es el sujeto, aunque reflejado en un número infinito de seres: todo movimiento, toda vida, toda existencia superior, no es más que el tender hacia la Unidad suprema; y todo conocimiento no es más

que el disiparse de una ilusión, el reconocimiento imperfecto del Sujeto universal, que se encuentra a sí mismo en todo. Es él quien lo conoce todo y no es conocido de nadie porque es aquello que todo ser consciente llama yo. Solamente esta unidad de las cosas puede explicar las relaciones recíprocas que en el conocimiento, en la piedad y en las altas intuiciones del arte y de la religión se anudan entre lo que yo llamo mi propio yo y el alma secreta de las cosas (*Ib.*, p. 158). El Sujeto absoluto, aun estando siempre presente en los sujetos individuales en el acto de la "síntesis aperceptiva suprema", no se identifica con ellos, y con este diversificarse origina en ellos la distinción entre sujeto y objeto. El progreso del conocimiento, desde sus grados sensibles hasta los racionales, es un progreso hacia la unidad del Sujeto absoluto. La intuición de esta unidad es el único elemento *a priori*, en el sentido de una virtualidad intrínseca que representa constantemente en la vida psíquica del hombre el ideal intelectivo que ha de alcanzar.

El Sujeto absoluto está fuera de lo múltiple, del tiempo y de todo proceso, más allá de los esfuerzos con que los seres particulares tienden a el. Y Martinetti, mientras insiste en el valor de estos esfuerzos (que constituyen las verdaderas y propias actividades humanas: el conocimiento, el arte, la moralidad, la religión) y pone la Unidad absoluta al término de ellos, es llevado también a insistir en la trascendencia de la Unidad, frente a la cual todo el resto es apariencia insignificante. Así, la vida moral es, ciertamente, la comunión de los espíritus, tal como se desarrolla históricamente en el tiempo; pero ésta no es más que el símbolo de la realidad absoluta que está a su base: "la comunión perfecta, eternamente presente, de los espíritus en Dios" (*Ragione e fede,* p. 402). Frente a esta realidad trascendente, las religiones mismas no son otra cosa que un conocimiento aproximativo y simbólico, respecto a las cuales la filosofía ejerce una función crítica y renovadora. Cuando la religión se degrada y se hace rígida en formas dogmáticas, la filosofía interviene para renovar el material teorético de sus símbolos, y así la impele a cambiar y renovarse. Esta misma función es a veces ejercida por los místicos. Filosofía y religión no son, por consiguiente, dos fuerzas extrañas; su lucha es la misma que existe "entre las tendencias conservadoras y las innovadoras, que en todos los campos de la vida prepara el progreso hacia las formas superiores" (*Ib.*, p. 493).

La única caracterización posible de Dios es la que ve en El una Razón infinita: "la unidad viviente de una multiplicidad infinita de relaciones y de elementos esenciales a la misma" (*La liberta,* p. 490). Este, sin duda, es todavía un concepto simbólico de Dios; pero es el símbolo supremo y más adecuado. Y es el único concepto que permite entender la libertad humana, la cual no puede pertenecer al hombre como fenómeno, sino únicamente al hombre como personalidad divina, como pura razón (*Ib.*, p. 491). Pero, en este sentido, la libertad no es más que la *espontaneidad* de la razón; y la espontaneidad de la razón es la necesidad misma. En todas sus formas, según Martinetti, libertad es espontaneidad y espontaneidad es concatenación necesaria (*Ib.*, p. 349). Aquí apunta incuestionablemente el concepto spinoziano de la libertad como coincidencia con la necesidad; y en este concepto se hace consistir el ideal

de la vida moral. "En la realidad humana, esta libertad inmutable, que se identifica con la necesidad de la razón, es solamente un ideal: el hombre debe luchar por ella día tras día, y en esta liberación consiste el objetivo de su vida" (*Ib.*, p. 403). Por tanto, la libertad no es una iniciativa humana, sino la acción en el hombre del principio inteligible que constituye su razón, del Sujeto absoluto. Es una especie de gracia iluminadora que se realiza a través del conocer (*Ib.*, p. 483).

La doctrina de Martinetti tiene todos los rasgos típicos del espiritualismo del siglo XIX: el planteamiento monadológico, la aceptación de algunas exigencias naturalistas (por ej., de la causalidad) y de la idea del progreso, la afirmación del Sujeto absoluto. Es una especie de misticismo de la razón, que tiene su precedente en la obra de Spir.

683. VARISCO. CARABELLESE

La concepción monadológica reaparece en la filosofía de Bernardino Varisco (Chiari, 20 abril 1850 - 21 octubre 1933). Varisco atravesó una fase positivista, que se manifiesta sobre todo en su obra *Ciencia y opiniones* (1901), en la que, intentando explicar toda la realidad, física y psíquica, con el atomismo, acaba por atribuir a los mismos átomos (como había hecho Haeckel) una cierta fuerza psíquica. Pero ya en esta obra, reconociendo la fe religiosa y su visión de la vida como un hecho, dejaba abierta la posibilidad de opiniones, de creencias que coexistieran con la ciencia y, por ello, se redujeran finalmente a unidad con esta última. En obras sucesivas: *Máximos problemas* (1909) y *Conócete a ti mismo* (1912), Varisco acepta explícitamente el espiritualismo monadológico de Leibniz, completándolo con la doctrina de Rosmini del ser ideal. La realidad está constituida por una multiplicidad de sujetos particulares, cada uno de los cuales es un centro del universo fenoménico. Tales sujetos están constituidos no sólo por la conciencia clara o actual, sino también por una esfera mucho más vasta de subconsciencia. No existe ningún noumeno o cosa en sí. Todo sujeto varía por una espontaneidad que le es propia; pero sus variaciones interfieren con las de todos los demás sujetos, y esta interferencia es un fenómeno, un hecho objetivo. La aparición de un hecho implica un factor *alógico* (pero no por esto irracional), que es la actividad espontánea, a la que se debe la variación de los sujetos; y un factor *lógico,* que es la *unidad* de los sujetos mismos, unidad por la cual se unen entre sí y que es constitutiva de cada uno de ellos. Sobre esta unidad se funda el orden universal y, por tanto, la posibilidad de las leyes que lo regulan.

Para explicarla, Varisco recurre a la idea rosminiana del Ser. El Ser unifica los sujetos particulares porque es, en primer lugar, el concepto común a todo ser pensante y, en segundo lugar, el elemento común de toda cosa u objeto. Es el objeto pensado que, como tal, no se resuelve en el acto pensante, sino que constituye la necesidad y finalidad de todo pensamiento (*Massim. prob.,* 2.ª ed., p. 262 sigs.). Cuando el Ser no es pensado en forma explícita, lo es en forma implícita o subconsciente. Pero el *ser pensado* del Ser por parte de los sujetos particulares es el

pensarse mismo del Ser como Sujeto universal. De manera que "el existir de los sujetos particulares y, por tanto, el existir del universo fenoménico, se reduce a su ser pensamientos del Sujeto universal: *scientia Dei est causa rerum.* Hay un sujeto universal en cuanto el Ser (del cual todo fenómeno y toda unidad secundaria de fenómenos es una determinación) tiene conciencia de sí mismo, o más bien *es* conciencia de sí mismo. Hay mundo fenoménico, en cuanto el Ser, consciente de sí, actúa en sí aquellas determinaciones" *(Conosci te stesso,* 2.ª ed., p. 280).

Las dos obras citadas, que son también las más notables, dejan indeterminado el carácter del ser supremo y, por tanto, indecisa la elección entre panteísmo y teísmo. "Aquellas determinaciones por las que se constituye el mundo fenoménico —dice Varisco (*Ib.*, p. 323-324)— son o no son esenciales al Ser. En el primer caso es gratuito y vano suponer otras determinaciones en el Ser: estamos en el panteísmo. En el segundo caso es inevitable suponer otras determinaciones en el Ser, que lo constituyan como persona: estamos en el teísmo." Varisco admitía que, para reconocer el finalismo del universo y, por consiguiente, la conservación providencial de los valores, precisaba ver en el Ser el concepto tradicional de Dios; pero consideraba aún la existencia de un Dios personal como "una hipótesis no justificada" (*Massim. prob.*, p. 305). En los escritos siguientes, en cambio, *Líneas de filosofía crítica* (1921), *Sumario de filosofía* (1928), y en su escrito postumo, *Del hombre a Dios* (1939), Varisco resuelve la alternativa en el sentido del *teísmo,* o sea, de un Ser personal, y da a su filosofía un tono netamente religioso. "Como consciente de sí mismo, y no simplemente en los individuos, sino en sí mismo, el espíritu es Dios" *(Sommario,* p. 84). Varisco se preocupa, con todo, de garantizar, frente a Dios, la espontaneidad del hombre. Atribuye a Dios una autolimitación de su propia omnisciencia y, por tanto, una presciencia limitada al desarrollo global del mundo, a fin de que la actividad humana pueda ser libre de actuar por su cuenta y de colaborar en la obra de la creación. Esto le permite, por último, afirmar el finalismo y la providencia del mundo, y justificar (en su obra postuma) las categorías fundamentales de la religión y especialmente del cristianismo.

Con la doctrina de Varisco se relaciona la de Pantaleón Carabellese (1877-1948), que se podría definir como un espiritualismo objetivista. La mejor obra de Carabellese es la que se titula *El problema teológico como filosofía* (1931). También es autor de numerosos escritos teoréticos e históricos *(Crítica de lo concreto,* 1921; *Filosofía de Kant,* 1927; *El problema de la filosofía desde Kant a Fichte,* 1929; *El idealismo italiano,* 1937; *Qué es filosofía*, 1942), en los que ha expuesto incesantemente un punto de vista que él presenta como la verdadera "revolución copernicana" del pensamiento moderno. Este punto de vista, según Carabellese, es el mismo de la conciencia común: la única realidad concreta es la conciencia, y la conciencia es la conciencia que el sujeto tiene del *ser.* Pero —y aquí está el punto fundamental— el ser, que es el objeto de la conciencia, no es extraño a la conciencia. No es, en absoluto, ajeno a ella: es el objeto de la conciencia, absolutamente *inmanente* en ella, objeto que Carabellese llama *en sí* únicamente para distinguirlo,

como puro ser universal, de los objetos empíricos dotados de existencia particular. No se debe pensar que, de los dos términos de la conciencia, uno, el sujeto, sea conciencia, y el otro, el objeto, sea no conciencia. En cambio, se debe pensar el todo concreto que es la conciencia racional: el sujeto consciente del objeto, el ser en sí que está presente a la conciencia. El ser en sí, como objeto puro de la conciencia, no es la *cosa real* que resulta de la experiencia: es, más bien, la *cosa en sí,* que es fundamento de aquélla. La cosa real es relativa, la cosa en sí es absoluta; la primera es la cosa en su generarse, y la segunda es el principio inmanente de esta generación. Pero si la alteridad no pertenece a la objetividad de la conciencia, que es pura inmanencia, pertenece, en cambio, a la subjetividad. Lo *otro,* que cada cual encuentra en el yo consciente como momento esencial de la conciencia, es el *otro yo.* La alteridad no es extrañeza y no implica la diversidad, sino la homogeneidad; lo otro del sujeto es, pues, otro sujeto, otro yo; y la relación de alteridad es aquella de la cual resulta la multiplicidad de los sujetos. La conciencia concreta implica, por lo tanto, no sólo el conocimiento del ser en sí, sino también la subjetividad múltiple, que germina en el ser y es constituida por él; la subjetividad es siempre particular, individual, múltiple: la universalidad y la unidad están en el objeto. Esto indica que la experiencia no está constituida por la relación sujeto-objeto, sino por la de los sujetos particulares entre sí. La experiencia implica una multiplicidad de experimentantes; y este ser conjunto de los experimentantes forma las cosas experimentadas, cuyo conjunto y cuya compenetración es la *naturaleza.*

Ahora bien, la cosa en sí, el objeto puro de la conciencia, es Dios mismo. En efecto, sus caracteres, la unicidad, la absolutividad, la universalidad, son los caracteres de Dios. Pero, como objeto puro, Dios es el ser, no el existente. La existencia es propia de las cosas particulares y empíricas, en las que se fragmenta, a través de la multiplicidad de los sujetos, el objeto puro. Pero el objeto puro *es*, no existe. No existe ni siquiera como sujeto, ya que en tal caso tendría aún una forma de existencia. La afirmación de Dios es la objetividad implícita en todo acto de pensamiento: el concepto del filósofo, la intuición del creyente, extraen su valor sólo de ella. El argumento ontológico, que en la tradicional forma existencial es insostenible, se convierte en indiscutible si se expresa diciendo: yo pienso, luego afirmo a Dios; si tú niegas a Dios, no piensas. Pensar significa, en efecto, pensar el ser o el objeto en sí, esto es, Dios. Pero Dios- no tiene ninguna de las características que las religiones le atribuyen, por cuanto toda religión se funda en la conciencia puntual e imperfecta del ser en sí. El no es yo, no es sujeto, y no es ni siquiera conciencia, ya que la conciencia, como conocimiento del ser en sí, no puede nunca llegar a ser objeto (*Probl. teol.*, p. 137). Dios es la idea pura de la razón, el *en sí* de lo concreto y de la conciencia: no la conciencia.

Esta posición de Carabellese es la inversión simétrica del idealismo actualista de Gentile. Los caracteres que este idealismo atribuye al sujeto son aplicados por Carabellese al objeto: no es el yo, sino el objeto, lo que es pura actividad, unidad y universalidad. Recíprocamente, los caracteres

que el citado idealismo atribuye al objeto›son referidos por Carabellese al sujeto: los sujetos se oponen al objeto como lo singular a lo universal, lo múltiple a lo único y lo relativo a lo absoluto (*Ib.*, p. 55). La naturaleza, que para el idealismo es objetividad, se convierte en subjetividad. La objetividad es Dios, la subjetividad es algo real, naturaleza. Los mismos sujetos son pura y simplemente constituidos por el objeto (*Ib.*, p. 105), mientras para el idealismo los objetos son constituidos por el sujeto. Esta simetría esclarece el significado histórico de la doctrina de Carabellese, que es la transcripción del espiritualismo rosminiano en términos del inmanentismo actualista. ¿Cuál es la misión de la filosofía desde este punto de vista? Evidentemente, el de alcanzar y liberar la objetividad de la conciencia en su pureza. "El verdadero y propio saber filosófico, para que sea posible en su indispensabilidad, debe ser explicación de la objetividad pura de conciencia y debe, por tanto, tener caracteres de trascendentalidad, la cual lo hace común con el saber religioso, y de problematicidad, la cual, en cambio, lo distingue de ésta" (*Che cos'è la filosofia*, p. 266). La filosofía es el *esfuerzo* para alcanzar el principio absoluto del ser en sí. No está subordinada a la vida, sino que es más bien la vida la que está subordinada a la filosofía, ya que, como toda forma de existencia, supone el ser en sí. En este sentido, la filosofía es inútil; más aún, es "una divina inutilidad" (*Ib.*, p. 279). Está también privada de toda normatividad, porque también la normatividad, poniéndola al servicio de la vida, la sometería a ella (*Ib.*, p. 300). Está fuera de los acontecimientos humanos y rechaza toda historicidad: "el filósofo, más que cualquier otro pensador, debe vivir despreocupado de su propio tiempo, absorbido por todo aquello en que la conciencia sobrepasa a la vida" (*Ib.*, p. 287). Indudablemente, en estas actitudes de Carabellese se advierte el propósito honrado de garantizar la autonomía y la dignidad de la filosofía. Pero en la forma de hacerlo se parece al que, para liberarse de la servidumbre de respirar, quisiese vivir fuera del aire.

684. ESPIRITUALISMO EXISTENCIALISTA

A partir de la tercera década del siglo XX, el espiritualismo, aun manteniéndose fiel a su texto fundamental que es la "conciencia" y sus "datos inmediatos", comienza a apropiarse, en algunas de sus formas, ciertos temas existencialistas tomados primero de Kierkegaard y luego de Heidegger y de Jaspers. La crítica del conocimiento real u "objetivo", la distinción entre ser y existencia, la inestabilidad (o peligrosidad) de la relación entre el hombre y el mundo y, por ende, la angustia (o la inquietud) que caracteriza a esta relación, son los más importantes de estos temas, a los que a veces se agrega el uso de la noción característica del existencialismo, la de posibilidad. Estos temas se hallan todavía integrados en el cuadro clásico del espiritualismo y orientados, las más de las veces, a ilustrar sus aspectos más específicamente religiosos.

En Francia, este tipo de espiritualismo ha encontrado su primer documento en el *Journal Métaphysique* (1927) de Marcel y ha adoptado el nombre expresivo de "filosofía del espíritu".

Gabriel Marcel (nacido en 1889), dramaturgo y crítico literario, es autor de los siguientes escritos filosóficos: *Diario metafísico* (1927); *Ser y tener*

(1935); *Del rechazo a la invocación* (1939); *Homo viator* (1944); *El misterio del ser* (1952); *El hombre problemático* (1955). La tendencia intimista de la filosofía de Marcel se transparenta ya en la preferencia que da al diario en la exposición de su pensamiento (*Diario metafísico y* primera parte de *Ser y tener);* pero, además, es evidente en todos sus escritos, que adoptan con frecuencia la forma de una confesión íntima de su autor. El tono existencialista del *Diario metafísico* consiste exclusivamente en que Marcel se niega a considerar el problema del yo y el problema de Dios como que pueden ser resueltos en el plano objetivo, es decir, por análisis o demostraciones racionales. Pero Marcel llega hasta el punto de ni siquiera considerarlos como problemas: el ser, tanto el ser del yo humano como el ser de Dios, no es problema sino *misterio.* En *Ser y tener* define así la distinción entre problema y misterio: "Un misterio es un problema que usurpa sus propios datos, que los invade y los supera como problema." Así, por ejemplo, la unión del alma y del cuerpo (constitutiva del yo) es un misterio porque se sitúa más allá del análisis y no puede ser reconstruida sintéticamente partiendo de elementos lógicamente anteriores: no sólo es *dada,* sino también *dante,* en el sentido de una continua presencia del yo a sí mismo. En otros términos, para Marcel un problema es un conjunto de datos que se trata de unir y conciliar sinteticamente. Con una noción tan primitiva del problema, no hemos de maravillarnos de que Marcel niegue que la existencia sea de alguna manera un problema. El problema domina la categoría del tener, propia de la consideración objetivante. En efecto, en ésta, los términos considerados son objetivos y extraños al sujeto que los considera, y el ponerlos juntos y descubrir su vinculación sintética es precisamente el problema. La exterioridad de los términos condiciona el tener, en cuanto supone la exterioridad de la cosa poseída y el dominio sobre ella. Pero la categoría del tener es, en realidad, la categoría de la servidumbre del hombre respecto al mundo, ya que el dominio sobre la cosa poseída tiende a invertirse por completo y convertirse en el de la cosa poseída sobre su poseedor. El hombre que vive en la categoría del tener es el hombre esquematizado en su función social o vital, ligado a la vacuidad del mundo y sus problemas. Pero, más allá del tener y de los problemas relacionados con él, el ser se revela en el *misterio* de que se rodea: la única postura frente al mismo no es ya la del análisis y la problematización, sino la del amor y la fidelidad, por los cuales el hombre se abre a su acción y se hace disponible para él. En efecto, en el amor y en la fidelidad, el misterio se presenta en la forma de un *Tú* al cual pertenece el yo y al que no puede negarse, a menos de anularse a sí mismo (*Du refus à l'invocation*, 1940, p. 135). El reconocimiento del misterio es la condición del amor entre los hombres. "Los seres no pueden unirse más que en la verdad, pero ésta es inseparable del reconocimiento del gran misterio que nos rodea y en el que tenemos nuestro ser" (*Ib.*, p. 197). La fidelidad, el amor, empeñan al hombre en una realidad que no puede problematizarse y que por esto lo funda en su subjetividad. La filosofía debe conducir al hombre hasta el punto de hacerle posible "la irradiación fecundante de la revelación ', pero no arrastra al

hombre a que se adhiera a una religión determinada. Sin embargo, según Marcel, la verdadera actitud metafísica es la del santo que vive en la adoración de Dios.

Los últimos escritos de Marcel están dedicados preferentemente a la crítica de la sociedad contemporánea y a exaltar los valores de la espiritualidad religiosa como remedio a sus males. También está vinculada a esta misma tendencia la obra del ruso Nicolás Berdiaev (1874-1948), que vivió en Francia desde 1919 hasta su muerte. En sus escritos: *El sentido de la historia* (1923); *Espíritu y libertad* (1927); *El hombre y la máquina* (1933); *El destino del hombre* (1936); *Cinco meditaciones sobre la existencia* (1936); *Ensayo de una meditación escatològica* (1946), Berdiaev defiende un espiritualismo *profetizante* que anuncia el revivir de un cristianismo renovado de fondo social. El rasgo que lo vincula al existencialismo es el reconocimiento de la imposibilidad de objetivar y materializar la personalidad humana, que sólo puede vivir y prosperar en la atmósfera de aquella libertad que el cristianismo ha revelado a los hombres. Este punto de vista se ve luego implicado en los acostumbrados filosofemas sobre la decadencia que la técnica y la máquina determinan en el hombre y en la sociedad, que constituyen el patrimonio del espiritualismovulgar.

Los escritos de los "filósofos del espíritu" tienen una estructura mucho más filosófica. Luís Lavelle (1883-1951) fue profesor en el Colegio de Francia y autor de las siguientes obras: *Dialéctica del mundo sensible* (1921); *El ser* (1928); *La conciencia de sí* (1933); *La presencia total* (1934); *El yo y su destino* (1936); *El acto* (1937); *El error de Narciso* (1939); *El mal y el sufrimiento* (1940); *La filosofía francesa entre las dos güeñas* (1942); *El tiempo y la eternidad* (1945); *Introducción a la ontología* (1947); *Las potencias del yo* (1948); *Del alma humana* (1951); y el primer volumen de un *Tratado de los valores*, en el que se incluye la *Teoría general del valor* (1951); *El ser, El acto, El tiempo y la eternidad* constituyen tres volúmenes de un ciclo único titulado *Dialéctica del eterno presente.* Es característica de Lavelle la interpretación de la conciencia como relación entre el ser y el yo o, mejor aún, como presencia total del ser del yo. El acto de autoconstitución del yo, que tiene su misma libertad, es el acto de su participación en el ser: es un *acto participado* que supone un *acto participante* que es el del ser; y por tanto, en último análisis, es un acto de autoparticipación del ser en sí mismo. Este supuesto le hace descubrir en la misma existencia humana la "dialéctica del eterno presente", y toda su especulación está sustancialmente dirigida a reducir la presencialidad del ser a sí mismo los rasgos salientes de la existencia humana. No obstante, Lavelle da cabida, sobre todo en los últimos escritos *El tiempo y la eternidad* (1945), *Introducción a la ontología* (1947), *Las potencias del yo* (1948), a las exigencias del existencialismo. Por ejemplo, su análisis del tiempo está fundado en el principio de la *existencia posible.* El tiempo es la "posibilidad para el presente de entrar en el ser y salir de él por la doble puerta del futuro y del pasado" *(Du temps et de l'éternité,* p. 24), y por ello constituye la naturaleza misma del yo, que puede ser definido como "una posibilidad que se realiza" (*Ib.*, p. 38). Ahora bien, como la

posibilidad está vinculada al futuro, el futuro es la primera determinación del tiempo en el orden de la existencia, aunque el pasado sea primero en el orden del conocimiento. "Por el pasado, dice Lavelle (*Ib.*, p. 260), nosotros aprendemos a vivir en el tiempo." Este primado existencial del futuro no le confiere, sin embargo, aquel poder aniquilador que le atribuyen Heidegger y Sartre. La *angustia* surge al hacer del futuro la única experiencia de vida, es decir, al olvidar que el futuro mismo es una forma de análisis del presente y que la posibilidad es ya una manifestación del ser. "El futuro, dice Lavelle (*Ib.*, p. 279), determinará nuestro puesto en el ser; pero la experiencia misma del ser, nosotros ya la poseemos. Hasta qué punto nos será concedido llevar nuestra participación en el ser y cuál es el nivel que ella nos permitirá adquirir en el ser, esto es lo que permanece incierto para nosotros y basta para engendrar el sentimiento que experimentamos ante el futuro, sentimiento en el que siempre se hallan mezclados el temor y la esperanza." Pero el futuro, en cuanto posible, está ya en el ser, la ausencia que el mismo denuncia es ya una *presencia.* La conciencia no puede identificarse con una posibilidad única, que sería entonces necesaria respecto a ella; es la "unidad de posibilidad de todas las posibilidades". Es evidente que "si toda posibilidad está destinada a ser actualizada y no tiene sentido más que en relación con dicha actualización, existe un intervalo que la separa de la misma actualización, y este intervalo es el tiempo" (*Ib.*, p. 261). Por tanto, el tiempo no nos hace salir de la presencia total, sino que crea entre los modos de ésta una sucesión que es la condición de posibilidad de la participación misma (*Ib.*, p. 227).

Es fácil percatarse de que "una posibilidad destinada a realizarse" no es una posibilidad sino una potencialidad en el sentido de Aristóteles y de la metafísica clásica. Por lo tanto, no puede percatarse del carácter problemático de la existencia humana en el mundo ni de la separación que Lavelle querría justificar entre tal existencia y el ser. Lavelle hace valer la exigencia de la libertad. "La eternidad misma, dice (*Du temps et de l'éternite,* p. 411), debe ser elegida por un acto libre, debe ser siempre admitida o rechazada." Pero, por otra parte, es la eternidad la que actúa en el tiempo y determina los caracteres del mismo (*Ib.*, p. 418 y sigs.). De modo que la verdad del tiempo es la eternidad y todas las determinaciones del tiempo deben ser, directa o indirectamente, reducidas a la instantánea presencialidad del ser eterno.

La filosofía de Lavelle puede definirse como un *espiritualismo ontológico*. Un espiritualismo axiológico puede, en cambio, denominarse la filosofía de Renato Le Senne (1882-1954), que fue profesor de la Sorbona y autor de los siguientes escritos: *Introducción a la filosofía* (1925); *El deber* (1930); *Obstáculo y valor* (1934); *Tratado de caracteriología* (1945); *El destino personal* (1951); *El descubrimiento de Dios* (colección postuma de ensayos, 1955).

En una página de diario Le Senne ha escrito: "Es esencial a mi pensamiento mantener en el centro de toda vida intelectual y práctica la idea de su comunión con el Absoluto... La ontología intelectualista clásica sustituía la filosofía de Dios por la del Hombre. El kantismo ha inaugurado la filosofía de la humanidad. Ahora hay que hacer la de la

relación del hombre con Dios" (*La découverte de Dieu*, p. 20-21). Le Senne siempre se mantuvo fiel a este tema dé la *relación* entre el hombre y Dios, que constituye la *conciencia* misma del hombre. Pero el calificativo fundamental que reconoce siempre a Dios, más allá de aquellos por los cuales Dios es el Absoluto, el Ser o el Acto, es el de Valor (*Ib.*, p. 112): de ahí que su escrito más interesante es uno en que afronta más directa y tranquilamente este mismo tema, *Obstáculo y valor.* El método que Le Senne considera adecuado para alcanzar el punto nodal entre el hombre y el Valor es el de la *intimización* (*intimisation*): que encuentra su primera manifestación en la experiencia estética que retorna sobre el pasado y hace de él una fuente de goce. Más allá de la experiencia estética, y en el polo opuesto de la ciencia, está "el encuentro misterioso de la exigencia de lo desconocido y del retorno hacia lo más íntimo de sí mismo". En este punto de la intimización, las relaciones entre los elementos de la experiencia que por principio son puramente *ideales,* terminan por convertirse en *emocionales,* atravesando una fase intermedia que Le Senne denomina "ideo-existencial". Para que la relación sea existencial, dice, es menester que la continuidad entre sus determinaciones o sus relaciones y la totalidad de la conciencia no quede reducida a una mera contigüidad; por el contrario, esta relación será ideo-existencial si esta continuidad no es tan íntima que las determinaciones se resuelvan en ella perfectamente (*Ib.*, p. 51). Por lo tanto, en esta fase, las determinaciones aparecen a la conciencia como una *situación* que la limita y más allá de la cual trata ella de proceder. Es la fase en que se abre la separación entre el *ser* y el *deber ser* y en la que aparece el *obstáculo* que es, según Le Senne, la condición indispensable para la realización del yo.

En efecto, el obstáculo interrumpe bruscamente la espontaneidad primitiva de la experiencia, determina y limita la experiencia en una situación de hecho. Del sentimiento de esta limitación nace el *me* o *mí*, es decir, el yo empírico que se contrapone al objeto, proporcionando con esta contraposición la "esencia dramática" del conocimiento teórico. Pero, por otro lado, reconocer el límite significa presentir lo que está más allá del límite, lo que no está determinado o arrojado en la situación de hecho a que el *me* pertenece. En el acto mismo del reconocimiento del obstáculo, el *me* se adelante más allá de él, hacia algo de donde proviene todo obstáculo o determinación, pero que no se agota en ningún obstáculo ni en ninguna determinación. Este algo es el valor que, en cuanto ilimitado y primero, es Dios mismo. Dios es el yo del valor (*Ib.*, p. 151). El *yo* es, por tanto, *bifronte.* "El, dice Le Senne (*Ib.*, p. 152), es *me* y es *Dios;* pero, puesto que como unidad de la experiencia, es eminentemente indivisible en su principio, comporta y opone el uno al otro sus dos aspectos, haciéndolos solidarios. El yo, en cuanto me, experimenta su aislamiento, en cuanto Dios, su apertura, que la inadecuación definitiva del me a la infinitud de Dios debe proponerle incesantemente. Por consiguiente, ninguna ruptura radical puede intervenir entre Dios y me; y si la moralidad es bipolar, o sea,

creación o vileza, ascensión o caída, ello ocurre para que el yo pueda oponerse a Dios como a un objeto en el que no ve más que la naturaleza, o sea unirse a él como a un amigo."

Desde este punto de vista, el valor es *"la nada de la determinación" (Obstacle et valeur*, p. 175); es, pues, la negación del carácter determinante y necesario de la situación de hecho en que el hombre es arrojado y en la que hace la experiencia del obstáculo. El valor se anularía si se redujera a la determinación; esta irreductibilidad suya a toda determinación posible constituye su carácter absoluto. La existencia humana, que vive en la determinación y busca el valor, se sitúa entre una y otra. "La existencia se presenta en el intervalo entre el valor infinito y la nada, teniendo con ellos en común la esencia de negar la determinación" (*Ib.*, *p.* 181). Es, por tanto, "un corte momentáneo y parcial del valor", y puesto que el valor es Dios mismo, es "encarnación de Dios en nosotros" (*Ib.*, p. 220). La relación entre el hombre y Dios es un doble *cogito.* Este une y opone al mismo tiempo a Dios, de quien el *me* experimenta alternativamente la *voluntad* en el obstáculo y la *gracia* en el valor, y el *me* que restringe la experiencia del valor dentro de los límites de su naturaleza. Estos dos aspectos no existen ni pueden ser pensados sino en su relación. Dios es, por tanto, un *Dios-con-nosotros.* Dios-sin-nosotros es solamente una ficción límite, que únicamente tiene significado en cuanto hace del valor un medio de reconciliación o una ocasión de desesperarse. En el caso límite en que Dios fuese verdaderamente delante de mí un Dios-para-sí, la existencia misma del *me* sería imposible. Pero la idea de Dios-sin-nosotros puede ser también estímulo y ayuda para una comunicación más profunda con Dios. En todo caso, "Dios-sin-nosotros es el mito trascendental que se relaciona con la existencia del mismo modo que el mito trascendental del mundo de la naturaleza se relaciona con la determinación".

Como se ve, la filosofía del espíritu de Le Senne y Lavelle tiene inspiración y finalidad religiosa centrándose en torno al tema de la conciencia como relación entre el yo y Dios. A diferencia del espiritualismo de Bergson, ésta no se confía a la intuición sino que pretende ser un análisis de la conciencia hasta en sus aspectos objetivos u objetivantes. Además, en este análisis, pretende tener en cuenta los elementos problemáticos o negativos sobre los que se apoya el existencialismo: la temporalidad, la finitud del hombre, las situaciones limitadoras, el mal y el error. Pero su punto de partida, la presencia en la conciencia humana de Dios (como Ser o como Valor) hace inoperante el reconocimiento de estos elementos y vuelve a llevar al resultado providencialista del espiritualismo tradicional.

685. EL PERSONALISMO

Después de la segunda Guerra Mundial, se ha ido acentuando el aspecto *social* en las manifestaciones del espiritualismo, viniendo a ser su tema preferido, el tema de la persona en su valor trascendental, es decir, en su relación con Dios. En Francia, este espiritualismo ha sido denominado

personalismo, término que el uso sajón reservaba al espiritualismo en general, habiendo encontrado su profeta más elocuente en Manuel Mounier (1905-1950), que había fundado en 1932 la revista "Esprit" y que publicó en 1936 *Manifiesto al servicio del personalismo.* La ocasión del movimiento fue la crisis económica del crack de Wall Street de 1929; sus intentos de renovación social y su oposición a la solución comunista y marxista favorecieron su difusión después de la segunda Guerra Mundial. Las otras obras más principales de Mounier son las siguientes: *Revolución personalista y comunitaria* (1936); *Qué es el personalismo* (1946); *Tratado del carácter* (1946); *El personalismo* (1949).

La filosofía de Mounier es una filosofía de la persona: es decir, del "espíritu" en la forma personal que le es connatural y necesaria. Pero la persona no se halla cerrada en sí misma, sino vinculada a través de la conciencia, a un mundo de personas. "El proceder esencial en un mundo de personas, dice Mounier, no es la percepción aislada de sí *(cogito)* ni el cuidado egocéntrico de uno mismo sino la comunicación de las conciencias o mejor, la comunicación de las existencias, existencia juntamente con otros" *(Qu'est-ce-que le personnalisme?* , trad. ital., p. 62). Lo que para todas las formas del espiritualismo es el instrumento fundamental del conocimiento filosófico, es decir, la conciencia, no es para Mounier cerrazón en la intimidad del yo sino apertura a las demás conciencias y comunicación con ellas. Esta tesis se enfoca en la forma de una exigencia, pero no se justifica por análisis precisos. Cómo la conciencia pueda alcanzar, dentro de su ambito, a *otras* conciencias, o sea, conciencias que, por definición no son ella misma ni pueden ser alcanzadas por ella con la inmediatez con que se capta a sí misma, es un problema que no tiene respuesta en los escritos de Mounier. Su interés por la caracteriología, atestiguado en el extenso tratado que tiene dedicado a esta disciplina y que constituye una especie de *summa* de sus varias tendencias, podría hacer suponer que la comunicación entre las conciencias se verifica para él en el ámbito de aquellas formas y tipos comunes que son precisamente los caracteres. Pero en realidad no es así y ya desde el primer capítulo del tratado insiste en el "misterio de la persona". "La persona, dice Mounier, es un foco de libertad y por eso queda oscura como el centro de una llama. Sólo negándose en mí como sistema de nociones claras, se revela y se afirma como fuente de imprevisibilidad y de creación. Sólo sustrayéndose al conocimiento objetivo, me obliga —para comunicar con ella— a disfrazarme de turista y salir con ella al encuentro de un destino venturoso, cuyos datos son oscuros, cuyos caminos son inciertos y cuyos encuentros son desconcertantes" *(Traite du caractère,* I, trad. ital., p. 64). La caracteriología es al conocimiento del hombre lo que la teología al conocimiento de Dios, o sea, como ciencia intermediaria entre la experiencia del misterio y la dilucidación racional; hay una caracteriología negativa, la del no saber, como también hay una teología negativa. No obstante, Mounier insiste en los aspectos de la persona que permiten la afirmación de su valor absoluto. En primer lugar, la persona es *libertad,* entendiéndose por libertad la espontaneidad en el sentido de Bergson *(Le personnalisme*, 1950, p. 79). En segundo lugar, es *trascendencia:*

trascendencia tanto hacia la "Existencia suprema modelo de las existencias", o bien como superación de la persona misma hacia formas que, no obstante, deben ser a su vez personales. El tercer aspecto de la persona es el *empeño* en el mundo, por el cual la persona no es una espiritualidad pura o aislada: un empeño al cual el materialismo marxista ha hecho retornar de modo tan brutal como eficaz. Desde este punto de vista, los ideales o los valores no son fines últimos para el hombre sino únicamente medios para realizar una vida personal más amplia: es decir, una forma colectiva o comunitaria que podría llamarse "persona colectiva" o "persona personal" (*Révolution personnaliste et communautaire*, trad. ital., p. 244). Esta forma superior de vida hacia la cual la persona debe dirigir libremente su empeño de superación, la concibe Mounier en el espíritu del cristianismo, como una especie de comunidad de santos, en la que los hombres serán llamados a participar de la misma vida divina. La encarnación del Verbo, que es la verdad fundamental del cristianismo, significa para Mounier el rescate del elemento corporal y mundano y la invitación a realizar precisamente en este elemento, y no en contra del mismo, la aspiración divina del hombre (*La petite peur du XX siècle*, p. 114). En otros términos, la revolución comunitaria y personalista tiene como objetivo realizar en la historia humana el reino de Dios; y podría decirse, adaptando una frase de Bergson (al que Mounier debe muchas de sus inspiraciones) que la historia es desde este punto de vista "una máquina de hacer dioses".

BIBLIOGRAFÍA

§ 670. La historia de la filosofía de los últimos cien años, se ha tratado muchas veces dividida por naciones y sin tener en cuenta, como no sea ocasional y parcialmente, la unidad o concordancia de las orientaciones seguidas por los pensadores de cada nación. Como las naciones ni son ni han sido nunca compartimentos estanco, al menos en lo que se refiere a la circulación del pensamiento filosófico, y como los pensadores que siguen una corriente determinada manifiestan mayor afinidad con los de otras naciones que siguen la misma corriente que con los pensadores de la misma nación que siguen corrientes distintas, no se ve la utilidad de este método de exposición: pues, por un lado, parece hacer concesiones a una especie de nacionalismo filosófico y, por otro, parece sugerido por la pereza de investigar en un material historiográfico más bien caótico y poco ordenado, los filones que permiten ordenarlo y exponerlo dentro de sus conexiones conceptuales. Por esta razón, desde la primera edición de esta obra se ha abandonado este método y se ha optado por agrupar los pensadores de acuerdo con las afinidades que se encuentran en sus doctrinas o en las derivaciones históricas de sus doctrinas. Por lo demás, este segundo método permite también reconocer y legitimar las reagrupaciones nacionales y locales (p. ej., el espiritualismo francés, el idealismo italiano, el Círculo de Viena, etc.) que constituyen *escuelas* filosóficas y están fundadas en la unidad y continuidad de su orientación doctrinal.

Sobre la filosofía de los últimos cien años: F. Ueberweg, *Grundriss der Gesch. der Phil.*, vol. IV: *Die deutsche Phil. des XIX Jahrhunderts und der Gegenwart*, 12ª ed. bajo el cuidado de T. K. Oesterreich, Berlín, 1923; Id., vol. V: *Die Phil. des Auslandes vom Beginn des XIX Jahrhunderts bis auf die Gegenwart*, 12ª ed., Berlín, 1928; H. Hòffding, *Storia della filosofia moderna,* II, trad. Martinetti, 2ª ed. Turín, 1913; W. Windelband, *Storia della filosofia moderna,* trad. ital., Florencia, 1925; G. De Ruggiero, *La fil. contemporanea*, Bari, 1912, 2 vols., 1920; Id., *Filosofi del Novecento*, Bari, 1934, 1942; F. H. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie,* Leipzig, 1929.

El carácter nacional de la filosofía contemporánea lo justifica explícitamente De Ruggiero en *La fil. cont.* (intr.), siguiendo las huellas de Spaventa y en el *Grundriss* de Ueberweg (§ 1) e implícitamente en los tratados por *naciones* de las demás historias de la filosofía.

Sobre la filosofía inglesa: W. R. Sorley, *A History of* fingiti* *Philosophy*, Cambridge, 1920; A. K. Rogers, *English and American Philosophy since 1800*, Nueva York, *1922;* R. Metz, *Die philosophische Strömungen der Gegenwart in Grossbritannien, 2* vols., Leipzig, 1935; I. H. Muirhead, *Filosofi inglesi contemporanei,* trad. ital., Milán, 1939; L. Paul, *The English Philosophers*, Londres, 1954; J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, Londres, 1957.

Sobre la filosofía francesa: F. Ravaisson, *La phil. en France au XIXe siede,* París, 1868; D. Parodi, *La phil. contemporaine en France,* París, 1919; J. Benrubi, *Les sources et les courants de la phil. contemporaine en France, 2* vols., París, 1933; *L'activité phil. contemporaine en France et aux Etats-Unis*, bajo el cuidado de M. Farber, París, 1950, vol. II; F. Valentini, *La filosofia francese contemporanea,* Milán, 1958.

Sobre la filosofía italiana: E. Garin, *La filosofia,* vol. II: *Dal Rinascimento al Risorgimento,* Milán, 1947; M. F. Sciacca, *// sècolo XX, 2* vols., Milán, 1958.

Sobre la filosofía norteamericana: P. Russell Anderson, *Phil. in America from the Puritans to James,* Nueva York, 1939; Herbert W. Schneider, *A History of American Phil,* Nueva York, 1946; *L'activité philos. contemp. en France et aux Etats-Unis. Etudes publiées sous la direction de Marvin Farber,* vol. I, París, 1950; M. H. Fisch, *Classic American Philosophers*, Nueva York, 1951; Morris R. Cohén, *American Thought,* Glencoe, Ill., 1954.

§ 672. De Lotze, los 2 primeros volúmenes del *Microcosmo* se tradujeron al italiano en Pavía, 1911-14.

Sobre Lotze: E. Pfleiderer, *Lotzes philosophische Weltanschauung*, Berlín, 1882; H. Jones, *A Criticai Account of the Philosophy of L.*, Londres, 1895; L. Ambrosi, *L. e la sue fil.*, Roma, 1912; M. Wentscher, *H. L.*, Heidelberg, 1913. Sobre aspectos particulares: H. Schoen, *La métaphysique de H. L.*, París, 1902; G. Santayana, *L. 's Moral Idealism*, en "Mind", 1890; A. Matagins, *Essai sur l'esthétique de L.*, París, 1900; E. Jaeger, *Kritische Studien L.s. Weltbegriff,* Würzburg, 1937.

§ 673. Sobre Spir: F. Jodl, en "Zeitschrift für Phil." 1891; Th. Lessing, *A,* S.í *Erkentnislehre*, Erlangen, 1899; J. Segond, *L'idéalisme des valeurs et la doctrine de S.*, en "Revue Phil.", 1912; Martinetti, *A. S.*, prólogo a los *Saggi di fil. critica di Spir,* Milán, 1913; N. Claparède-Spir, *Un précurseur, A. S.*, Lausana-París, 1920 (con bibliografía); J. Lapchine, *A. S.,* Sa *vie, sa doctrine,* Praga, 1938.

§ 674. Sobre Hartmann: J. Volkelt, *Das Unbewusste und der Pessimismus*, Berlín, 1873; Bonatelli, *La fil. dell'inconscio di E. v. H. esposta ed esaminata,* Roma, 1876; Olga Plümacher, *Der Kampf ums Unbewusste*, Berlín, 1891; 2» ed. 1891, con bibliogr.; A. Faggi.; *La fil. dell'incosciente* Florencia, 1891 ; Id., *H. e l'estetica tedesca,* Florencia, 1895; W. Rauschenberger, *E. v. H.*, Heidelberg, 1942.

Sobre Eucken: O. Siebert, *R. E.s Welt-und Lebensanschauung,* Langensalz, 1904, 4ª ed. 1926; Höffding, *Moderne Philosophen,* cit., p. 176 y sigs.; Royce Gibson, *R. E.'s Philosophy of Life,* Londres, 1906; O. Braun, *R. E.s Philosophie und Bildungsproblem*, Leipzig, 1909; W. T. Jones, *An Interpretation of R. E.'s Philosophy,* Londres, 1912; M. Booth, *R. E., bis Philosophy and Influence*, Londres, 1913; W. S. Mc-Gowan, *The Religious Philosophy of R. E.*, Londres, 1914.

S 675. Sobre Lequier: J. Grenier, *La Philosophie de J. L.*, París, 1936 (con bibl.); J. Wahl, *J. L. (Introduction et choix),* París, 1948; Id., en "Deucalion", 4 octubre 1952, p. 81-126; E. Callot, *Propos sur J. L.*, París, 1962; X. Tilliette, en "Révue de métaphysique et de morale", 1963, 1.

§ 676. Sobre Secretan: E. Boutroux, *La phil. de S.*, París, 1898; J. Duproix, *C. S. et la Philosophie kantienne*, París, 1900; L. Secretan, C. *S., sa vie et son oeuvre*, Lausana, 1912; E. Grin, *Les origines et l'évolution de la pensée de C. S.*, Lausana, 1930; Id., *L'influence de S. sur la théologie moderne,* Lausana, 1942.

§ 677. De Ravaisson, las memorias sobre la *Costumbre,* el ensayo sobre la *Fil. contemporánea y* el de la *Fil. de Pascal,* los ha recogido y traducido A. Tilgher, con el título de *Saggi filosofici,* Roma, 1917; La colección contiene también referencias bio-bibliográficas. El *Testáment philosophique* se publicó en la "Revue de métaphysique et de morale", 1901, y se volvió a publicar en *Testáment et fragments*, ed. Devivaise, París, 1932.

A. Levi, *L'indeterminismo nella fil. francese contemporanea,* Florencia, 1904, p. 24-31, 219 y sigs.; Bergson, *La vie et l'oeuvre de R.*, en *La pensée et le mouvement*, París, 1943, J. Dopp, F. *R.*, Lovaina, 1933 (con bibl.).

§ 678. De Lachelier, *Fondamento de l'induzione*, *Psicologie e metafisica, y* un ensayo menor, *L'osservazione di Platner,* los tradujo G. de Ruggiero con el título de *Psicologia o metafisica,* Bari, 1915.

G. Séailles, *La phil. de L.*, París, 1920; E. Boutroux, *J. L.*, en "Revue de mét. et de morale", 1921; V. Agosti, *La filosofia di J. L.*, Turín, 1952.

§ 679. Sobre Boutroux: P. Janet, *La Philosophie française contemporaine*, París, 1879; Levi, op. cit.; P. Gonnelle, E. *B.*, París, 1908; P. Archambault, E. *B.*, *choix de textes avec une étude sur l'oeuvre*, París, 1910; P. Serini, E. *B.*, en la rev. "Logos", Nápoles, 1922; L. S. Crawford, *The philosophy of E. B.*, Nueva York, 1924; M. Schyns, *La philosophie d'E. B.*, París, 1924.

§ 680. De Hamelin: *Le système de Descanes*, París, 1910; *Le système d'Aristote*, París, 1920; *Le système de Renouvier*, París, 1927.

A. Darbon, *La méthode synthétique dans l'"Essais" d'O. H.*, en "Revue de mét. et de morale", 1929; A. Etcheverry, *L'idealisme contemporain en France*, París, 1934, p. 45 y sigs.; L. J. Beck, *La méthode synthétique de H.*, París, 1935.

§ 681. Una antología de los escritos filos. de Balfour la publicó W. Schort con el título de *A. J. B. as Philosopher and Thinker*, Londres, 1912; Sobre Balfour: W. Wallace,, *Lectures and Essays on Naturai Theology and Ethics*, Oxford, 1898; J. S. Mackenzie, en "Mind", N. S., 1916; G. Galloway, en "Hibbert Journal", 1925.

Sobre Pringle-Pattison: Jones en "Philosophical Review", 1911; Rashdall, en "Mind", N. S., 1918.

Sobre Ward: A. E. Taylor, en "Mind", N. S., 1900; Dawes Hicks, en "Mind", N. S., 1921 y 1925; Id., en "Hibbert Journal", 1926; Id., en "Journal of Philosophical Studies", 1926; y ensayos de diversos autores en "The Monist", 1926; H. Murray, *The Philosophy of J. W.*, Cambridge, 1937.

§ 682. Sobre Martinetti: Gentile, *Saggi critici*, I, Nápoles, 1921; A. Levi, *L'idealismo critico in Italia*, en "Logos", Nápoles, 1924; V. Cavallo, *La libertà umana nella fil. contemporanea*, Nápoles, 1934, p. 157 y sigs.; P. Carabellese, *L'idealismo italiano*, Nápoles, 1938, p. 211 y sigs.; Sciacca, *M.*, (perfil), Brescia, 1943 (con bibl.); F. P. Alessio, *L'idealismo religioso di P. M.*, Brescia, 1950.

§ 683. Bibl. completa de los escritos de Varisco, en G. Alliney, *Varisco*, Milán, 1943; P. Carabellese, *L'essere e il problema religioso*, Bari, 1914; Id., *// pensiero di B. V.*, en "Giorn. critico della fil. ital.", 1926; Id., *Il problema teologico come filosofia*, Roma, 1931; Id., *L'idealismo italiano*, Nápoles, 1938; E. Castelli, *Il problema teologico in B. V.*, en *Scritti filos. per le onoranze nazionali a B. V.*, Florencia, 1925; A. Pastore, *Verità e valore nel pensiero fil. di B. V.*, ibid.; E. de Negri, *La metafisica di B. V.*, Florencia, 1929; Librizzi, *La fil. di B. V.*, Padua, 1941; Alliney, *V.*, Milán, 1943; P. C. Drago, *La fil. di B. V.*, Florencia, 1944; G. Calogero, *La filosofia di B. V.*, Mesina-Florencia, 1950.

Sobre Carabellese: Croce, en "Critica", 1922; N. Verrua, *Il pensiero di P. C.*, Bobbio, 1937; G. Fano, en "Giorn. critico della fil. ital.", 1937; E. Paci, *Pensiero, esistenza, valore*, Milán, 1940; p. 173 y sigs.; P. C. Drago, *La metafisica di P. C.*, en "Filosofi contemporanei" (Ist. di Studi filosofici di Torino), Milán, 1943; G. Vicarelli, *Il pensiero di P. C.*, Roma, 1952.

§ 684. Sobre Marcel: J. Wahl, *Vers le concrét*, París, 1932; M. de Corte, *La Philosophie de G. M.*, París, 1935; G. Olivieri, *La fil. di G. M.*, en *Studi filosofici*, Milán, 1940; L. Pareyson, *La fil. dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Nápoles, 1940; *passim*, P. Ricoeur, G. *M. et K. Jaspers*, París, 1948; P. Prini, *G. M. e la metodologia dell'inverificabile*, Roma, 1950; R. Troisfontaines, *De l'existence à l'être. La Philosophie de G. M.*, *2* vols., Lovaina, 1954 (con bibliografia).

Sobre Berdiaev: L. Lavelle, *Le moi et son destin*, París, 1946 (p. 2ª, cap. III); F. Tancini, *// personalismo di N. Berdiaev*, en *Filosofi contemporanei* (Ist. di studi filosofici di Torino), Milán, 1943, p. 57-158; O. F. Clarke, *Introduction to B.*, Londres, 1950; E. Porret, *N. B.*, Heidelberg, 1950.

Sobre Lavelle: M. de Petri,' en "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", 1938; A de Waelhens, en "Revue néoscolastique de Phil.", 1939-40; O. M. Nobile, *La fil. di L. L.*, Florencia, 1943; E. Centineo, *Il problema della persona nella filosofia di L.*, Palermo, 1954; R. Le Senne, N. J. Balthasar, G. Berger, etc., en "Giornale de metafisica", 1952, n. 4.

Sobre Le Senne: J. Paumen, *Le spiritualisme existentiel de R. L. S.*, París, 1949; A. Guzzo y otros, R. L. *S.*, Turín, 1951; E. Centineo, *R. L. S.*, Palermo, 1953 (con bibl.); F. P. Alessio, *Studi sul neospiritualismo*, Milán, 1953, p. 89-129; y los fascículos de los "Etudes philosophiques", 1955, n. 3 y del "Giornale di metafisica", 1955, n. 3, totalmente dedicado a Le Senne.

§ 685. De los escritos de Mounier se hallan traducidos al italiano, *Rivoluzione personalista e communitaria*, Milán, 1949; *Che cos'è il personalismo*, Turín, 1948; *Trattato del carattere*, Alba, 1949; *// personalismo*, Milán, 1952; Después de su muerte se ha recogido un inmenso material documental: *M. et sa génération. Léttres, carnets, inédits*, París, 1956.

Escritos de varios autores en "Esprit", 1950, p. 721 y sigs.; Paolo Rossi, en "Il pensiero critico", 1951, p. 175-183; A. Rigobello, *II contributo filosófico di E. M.*, Roma, 1955.

CAPITULO II

LA FILOSOFIA DE LA ACCIÓN

686. CARACTERES DE LA FILOSOFIA DE LA ACCIÓN

La filosofía de la acción es una de las formas del espiritualismo moderno. Comparte con el espiritualismo su característica fundamental: el modo de practicar y entender la filosofía como auscultación interior o repliegue sobre la interioridad espiritual. El texto de la filosofía de la acción es, por tanto, al igual que el del espiritualismo, la *conciencia.* Mas, para los filósofos de la acción, la conciencia es ante todo y sobre todo voluntad, actividad, acción: esto es, actividad práctica o creadora del mundo moral, religioso y social, más bien que facultad contemplativa o teorética. Como el espiritualismo, la filosofía de la acción tiene interés y carácter religioso, y sólo en Sorel adquiere interés y carácter político.

Puede reconocerse su precedente histórico menos inmediato en la doctrina de la *fe moral* expuesta en la *Crítica de la razón fura* de Kant. La fe moral le parecía a Kant como la condición y, al mismo tiempo, el resultado de la actividad práctica, siendo interpretada muchas veces como un "primado de la razón práctica" en el sentido de una potencia de la voluntad moral del hombre para fundar aquellas verdades religiosas a las que la razón teorética no puede llegar con sus fuerzas. En este sentido, la corriente que ahora nos ocupa afirma ei primado de la acción. Por otra parte, la acción de que ella habla no consta de actos y operaciones exteriores, sino que es la acción de la conciencia que revela a la propia conciencia su naturaleza y sus condiciones.

687. NEWMAN

En este sentido, puede considerarse como iniciador de la filosofía de la acción al inglés Juan Enrique Newman (1801-1890), quien, siendo al principio anglicano, pasó en 1845 al catolicismo romano y en 1879 fue nombrado cardenal de la Santa Iglesia. El cardenal Newman fue un escritor fecundo; es autor de muchos volúmenes de sermones religiosos, de tratados teológicos, de ensayos históricos, críticos y polémicos, así como de obras literarias y de vida devota. Los escritos que interesan a la historia Je la filosofía son el *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* (1845) y el *Ensayo de una gramática del asentimiento* (1870). Los dos escritos son de contenido apologético y parten de un mismo supuesto: una doctrina,

cuando es verdaderamente viva y vital, no es una simple posición intelectual, sino que arrastra consigo a la voluntad y, en general, la actividad práctica del hombre. Este supuesto se convierte en objeto de justificación filosófica en el segundo de los dos escritos; pero es tomado explícitamente como punto de partida en el primero. "Cuando una idea —dice (*Development*, edición, 1909, p. 36)—, sea real o no, tiene tal naturaleza que fija y posee al espíritu, se puede llamar viva, esto es, se puede decir que está viva en el espíritu, que es su receptáculo. Así, las ideas matemáticas, aunque reales, no pueden propiamente ser llamadas vivientes, al menos de ordinario. Pero cuando un enunciado general, tanto si es verdadero como si es falso, sobre la naturaleza humana, el bien, el gobierno, el deber o la religión, se difunde en una pluralidad de hombres y reclama su atención, no sólo es recibido pasivamente en esta o en aquella forma en muchos espíritus, sino que se convierte en ellos en un principio activo, que les lleva a una contemplación siempre renovada del mismo, a aplicarlo en varias direcciones y a difundirlo por todas partes." Es, pues, la vitalidad práctica de las ideas religiosas la que determina su desarrollo en la historia, ya que este desarrollo no es semejante al matemático, que deduce una proposición de otra, ni al físico de la naturaleza vegetal o animal, sino que se refiere a la totalidad de los aspectos de la vida humana y puede ser político, intelectual, histórico, moral. El cristianismo, como una gran idea que ha inspirado la vida de la humanidad, ha tenido un desarrollo de este género: sus aspectos más profundos se han ido esclareciendo poco a poco en el curso de su historia, aunque permaneciendo inalterada su verdad primitiva. Se debe admitir, según Newman, que estos desarrollos entran en el plan providencial del universo por un argumento análogo a aquel por el cual se infiere una inteligencia infinita del orden del mundo físico (*Ib.*, p. 63); pero si ello es así, la providencia ha debido también establecer una autoridad inmutable para regular infaliblemente su curso y evitar desviaciones y corrupciones; y esta autoridad es ejercida, en efecto, por la Iglesia. Newman enumera algunos rasgos distintos del desarrollo auténtico de una doctrina frente a sus desviaciones y corrupciones; tales rasgos son la conservación del tipo primitivo, la continuidad, la fuerza de asimilación, la consecuencia lógica, la anticipación del futuro, la conservación del pasado y la duración que garantiza su vigor. Basándose en tales distintivos, ve en el catolicismo moderno "el resultado legítimo y el complemento, esto es, el desarrollo natural y necesario de la doctrina de la Iglesia primitiva" (*Ib.*, p. 169).

Una doctrina que se desarrolla es, pues, una idea viva, es decir, prácticamente operante, y en la que la voluntad pone su empeño. La *Gramática del asentimiento* es el examen y la justificación de las condiciones que confieren vitalidad a una idea. Newman empieza distinguiendo tres actos mentales: la duda, la inferencia y el asentimiento. Una pregunta expresa una duda; una conclusión expresa un acto de inferencia; una aserción expresa un acto de asentimiento. Estos tres actos tienen por objeto *proposiciones*; pero el asentimiento que se da a proposiciones que expresan *cosas* es mucho más fuerte que. el que se da a proposiciones que expresan *nociones*: el asentimiento *real* es, pues, mucho más fuerte que el asentimiento *nocional.* El asentimiento nocional es lo que se llama profesión, opinión, presunción, especulación; el asentimiento real es la

creencia. Un asentimiento real, simplemente como tal, no conduce a la acción; pero las imágenes en que vive, representando lo concreto, tienen la fuerza de excitar efectos, sentimientos y pasiones, y a través de todo esto se convierten en operantes (*Grammar*, ed. 1909, p. 89). El asentimiento nocional a una proposición dogmática es un acto teológico; el asentimiento real a la misma proposición es un acto de religión. El primero puede darse sin el segundo; pero el segundo no puede darse sin el primero. No hay, por ello, antagonismo entre el credo dogmático y la religión vital; pero la religión añade al credo dogmático los sentimientos y las imaginaciones que condicionan su vitalidad operante (*Ib.*, *p.* 120).

El asentimiento es, en todas sus formas, incondicionado; y en esto se distingue de la inferencia (o razonamiento), que acepta una proposición sólo subordinadamente a otras proposiciones y es por esto condicionado. La *certeza* es un asentimiento complejo, esto es, dado deliberada y conscientemente, y como tal es la superación definitiva de toda duda o temor sobre la verdad de la proposición a que va dirigida. La indefectibilidad de la certeza no es, sin embargo, infalibilidad; y podemos estar ciertos, aun engañándonos (*Ib.*, p. 224).

A pesar de la superioridad afirmada del asenso real, Newman no ve en este asentimiento más que un acto intelectual que coloca junto a los otros, la duda y la inferencia. De este modo, lo que constituye su carácter propio, o sea, la incondicionalidad y la certeza del asenso, es simplemente un presupuesto, pero no un objeto de aclaración o de justificación. El asentimiento real encontrará explicación y justificación en la obra de Ollé-Laprune, quien lo reduce explícitamente a la voluntad.

688. OLLE LAPRUNE

León Ollé Laprune (1830-1899) une la doctrina del asentimiento de Newman a la tradición cartesiana. En efecto, es también autor de una amplia monografía sobre la *Filosofía de Malebranche* (2 vols., 1870). Su obra principal es la que se titula *La certeza moral* (1880), a la que siguieron *La filosofía y el tiempo presente* (1890); *Las fuentes de la paz intelectual* (1892); *El valor de la vida* (1894); *Lo que se va a buscar a Roma* (1895); *La virilidad intelectual* (1896); y dos escritos publicados postumamente: *La vitalidad cristiana* (1901); y *La razón y el racionalismo* (1906).

Ollé Laprune restaura la distinción de Newman entre asentimiento nocional y asentimiento real, expresándola como distinción entre certeza *abstracta*, que *se* refiere a nociones, y certeza *real*, que se refiere a cosas (*De la certit. Mor.*, ed. 1908, p. 23). La certeza abstracta o especulativa no puede existir verdaderamente más que en un solo caso: el de las matemáticas. En todos los otros casos, la certeza refleja y explícita es siempre real y práctica, además de lógica y especulativa. Esto depende de la naturaleza misma del espíritu, en el cual la voluntad tiene una función predominante. En el pensamiento más abstracto, la voluntad está presente como preferencia y elección, porque solamente ella determina la atención y así estimula y sostiene el pensamiento. "Es la voluntad la que coloca o fija el espíritu en el terreno en que debe actuar; e. la voluntad la que lleva a cabo

la preparación indispensable para esta operación; es ella la que primeramente lleva con ardor apasionado o con fría resolución todas las fuerzas intelectuales sobre el objeto que se trata de conocer; es ella la que mantiene estas fuerzas aplicadas y atentas. La voluntad, la buena voluntad, tiene en todo, aun en el puro orden científico, una influencia que nada puede sustituir" (*Ib.*, p. 48). Ollé Laprune se vale del análisis cartesiano del juicio para concluir que el juicio, como consentimiento, es siempre un acto libre de voluntad. Si el asentimiento (como quería Descartes) es involuntario porque sigue a la aprehensión de una proposición evidente, el consentimiento, como aceptación de la verdad, es debido a la voluntad, la cual no es tocada por la evidencia que determina el juicio del espíritu (*Ib.*, p. 65). Esto establece la diferencia entre el saber y el *creer.* Se sabe lo que es evidente; se cree en aquello que queda de alguna manera escondido y en aquello a lo que se da asentimiento por una razón que es, en cierto modo, extrínseca a lo que se afirma (*Ib.*, p. 81). La *fe* es aún más que la creencia; en una creencia vital, seria y potente, ella designa el resorte mismo y el fundamento del acto de creer, y por esto es esencialmente confianza, seguridad y esperanza.

Todo esto demuestra que sólo el uso práctico de la razón es su uso completo. La especulación da solamente medias verdades, que se transforman en verdades enteras solamente en el dominio práctico, esto es, moral. Hay, indudablemente, una sola razón, y entre el conocimiento y la creencia, entre la ciencia y la fe, no hay desacuerdo; pero hay un orden superior de verdades, en el cual la creencia se une al conocimiento, y la fe es una de las condiciones de la certeza. "Este orden superior no se levanta sobre las ruinas de todo lo demás: lo domina todo, pero supone aquello mismo que sobrepasa. El hombre, para llegar hasta allí, tiene necesidad de todas las fuerzas unidas de su alma, y la razón, para juzgar de ello, tiene necesidad de una preparación apropiada" (*Ib.*, p. 413). Este orden de verdades superiores esta constituido, según Ollé Laprune, por cuatro verdades: la ley moral, la libertad, la existencia de Dios, la vida futura. Se trata de verdades que la razón puede de alguna manera demostrar, pero que siguen siendo misteriosas y no encuentran su sentido concreto sino en virtud de la fe. Demuestran, pues, efectivamente el carácter práctico de la razón, que es la tesis fundamental de Ollé Laprune. La filosofía misma se hace entonces esencialmente práctica, no en el sentido de que en ella se verifique una subordinación extrínseca de la especulación a la acción, sino en el sentido de que la especulación es ella misma práctica. "A la práctica -dice Ollé Laprune (*La Phil. et le Temps présent*, p. 261)— compete situar en el centro, por decirlo así, el objeto viviente que se trata de considerar, el hecho viviente que es menester experimentar e interpretar, la verdad viviente cuya luz deberá iluminar y guiar los pasos del filósofo." Por esta función inmanente que el aspecto práctico tiene en la filosofía, ésta no puede nunca dejar a un lado la fe. Esto no supone que la filosofía se convierta en un puro estado de ánimo subjetivo. La fe es, ciertamente, un acto personal; pero del mismo modo que el acto moral, aun siendo personal, consiste en el aceptar una ley que es independiente de la persona o superior a la persona, así

en el acto de fe se dirige a un objeto que no es creado por la fe. La filosofía está sujeta a las reglas que sostienen y dominan la vida y saca su virtud y su valor de lo que constituye lo valioso de la vida, esto es, del objeto viviente y vivificante, que la vida tiene el destino y el honor de estimar, amar y realizar hasta donde es posible, como debe (*Ib.*, p. 347).

Ollé Laprune dirige estas tesis al servicio de una apología del cristianismo católico, que contrapone, como doctrina de esperanza, al carácter triste y terrorífico del cristianismo protestante (*Le prix de la vie*, p. 335). La voluntad humana es insuficiente, pero no impotente, y la gracia divina la sostiene y refuerza, llevándola a la salvación. Ollé Laprune presenta de esta forma, por vez primera, el rasgo característico de la filosofía de la acción: el reconocimiento de la función esencial y dominante que la voluntad ejerce en el seno mismo de la más abstracta especulación racional. Esta tesis es el punto de partida de la obra de Blondel.

689. BLONDEL

Mauricio Blondel (1861-1949) publicó en 1893 el escrito que continúa siendo su mejor obra: *La acción, ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica;* la siguieron una *Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologética* (1896) e *Historia y dogma* (1904). En los mismos años, Blondel colaboraba, con el seudónimo de Bernardo de Sailly, en los "Anales de Filosofía Cristiana", de Laberthonière, que fue el órgano del movimiento modernista. Cuando este movimiento fue condenado por la Iglesia en la encíclica *Pascendi,* el 8 de septiembre de 1907, Blondel se encerró en un discreto silencio y no publicó en los años sucesivos más que artículos y ensayos, aclaratorios de su pensamiento. Sólo en 1934 publicó otra vasta obra en dos volúmenes, titulada *El pensamiento,* á la cual siguieron en 1935 *El ser y los seres* y, en 1936-37, una nueva edición en dos volúmenes de *La acción.* Su última obra se titula *La filosofía y el espíritu cristiano* (en tres volúmenes, cuyos dos primeros aparecieron en 1944 y 1946). Las obras de Blondel son todas extremadamente prolijas y dominadas por un explícito intento apologético, que hace en muchos puntos incierta y oscilante la filosofía de su autor. Cada una de ellas tiene la pretensión de verificar una reconstrucción total, necesaria y completa, de toda la realidad finita y humana, hasta aquel límite en el cual la realidad finita y humana encuentra su complemento en la realidad sobrenatural y trascendente.

La acción (1893) es un intento de reconstruir la realidad total en todos sus grados, sobre la base de un único motivo dialéctico; pero, a diferencia de Hegel, Blondel cree que la dialéctica real es la de la voluntad, no la de la razón. El resorte del desarrollo no es la contradicción, sino el contraste entre la voluntad que quiere y su resultado efectivo, entre el acto de querer y su realización. Este contraste constituye la insatisfacción perenne de la voluntad y el resorte incesante de la acción. "Los términos del problema —dice Blondel (*L'action,* 1893, p. X)— son netamente opuestos. Por un lado, todo lo que domina y oprime la voluntad; por otro, la

voluntad de dominarlo todo o de poderlo ratificar todo: ya que no hay ser donde haya sólo constricción. La filosofia de la acción parte de este conflicto, muestra las soluciones parciales que alcanza poco a poco, su incesante resurgir y su definitivo aplacamiento en lo sobrenatural. Pero, así entendida, la filosofía de la acción no puede tener por objeto la *idea* de la acción: debe, en cambio, ponerse en el corazón mismo de la acción efectiva. Verdadera ciencia es, en efecto, aquella que no recibe nada de afuera, pero en la cual se capta lo que nos hace ser; sólo con esta condición, efectivamente, alcanza la ciencia la infalible seguridad de las premisas y la necesidad rigurosa de las conclusiones. (*Ib.*, p. 101).

Conforme a estos fundamentos, la acción es concebida por Blondel como una "iniciativa *a priori*", que crea por sí misma las condiciones y los límites por. los cuales aparece determinada *a posteriori.* "La acción voluntaria provoca, en cierto modo, la respuesta y las enseñanzas del exterior, y estas enseñanzas, que se imponen a la voluntad, están, con todo, implícitas en la voluntad misma" (*Ib.*, p. 127). Desde este punto de vista el mundo externo y el cuerpo mismo del hombre son manifestaciones o realizaciones de su voluntad: de una voluntad que recibe, bajo forma de constreñimientos y de límites, los productos mismos de su acto. La conciencia del esfuerzo orgánico, la pena del trabajo, las dificultades o los obstáculos dolorosos de la acción, debidos a la materia o a la naturaleza, se originan todos de la "necesidad de expansión de una voluntad dividida y contrastada en sí misma" (*L'action*, p. 163). La acción forja el cuerpo y el alma del individuo; pero, además, abre al individuo mismo a los otros individuos, creando la sociabilidad y, al mismo tiempo, subordinándose a ella y procurando realizar a través de ella una unidad efectiva, una comunidad de pensamientos, de vida y de operaciones entre los diversos individuos. Este movimiento de expansión social de la voluntad se detiene en tres términos progresivos, que son la familia, la patria y la humanidad; pero después se continúa en la vida moral, en la cual se produce aún y siempre el contrasta entre la voluntad y su realización, entre el deber y el hecho. Ante la necesidad de conformar la acción a la voluntad humana surgen también las supersticiones, esto es, las religiones inferiores; la necesidad es auténtica, pero su satisfacción en esta forma es ilusoria.

La acción alcanza así su último contraste. No puede quedar satisfecha con lo que ha realizado; el hombre no puede querer lo que ya ha querido, si esto se identifica con sus realizaciones en el mundo finito. Es necesario, por tanto, que de alguna manera pueda el hombre *querer querer* (*Ib.*, p. 338), esto es, alcanzar un término en el cual la voluntad y su realización se adecúen perfectamente. Para que aquel "esbozo de ser" que está en el fondo de la voluntad humana se complete y tome forma es menester que el hombre renuncie a sí mismo y se trascienda. "Querer todo lo que queremos en la sinceridad plena del corazón es colocar en nosotros el ser y la acción de Dios" (*Ib.*, p. 491). La acción debe así pasar del orden natural al orden sobrenatural y afirmar resueltamente este último. La palabra que dice *existe* frente a lo sobrenatural es también ella misma una acción. Este método apologético, que consiste en reconocer en la naturaleza finita del hombre la exigencia necesaria del infinito y de

Dios, ha sido llamado por Blondel *método de la inmanencia y* defendido en la *Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologética* (1896). El lazo necesario entre el hombre y Dios no supone, con todo, una continuidad real entre lo natural y lo sobrenatural, sino que significa sólo que el progreso de la voluntad y de la acción, obligándonos a reconocer la insuficiencia del orden natural, confiere al hombre la capacidad, no de producirlo o definirlo, sino de reconocerlo y recibirlo. Si nuestra naturaleza no se encuentra cómoda en lo sobrenatural, éste está a gusto en nuestra naturaleza *(Lettre,* etc., p. 39). La insuficiencia del orden natural es también la insuficiencia de la historia: la conexión de los hechos no explica el carácter sobrenatural del Cristianismo, pero lo exige como su complemento y justificación *(Historia y dogma,* 1904).

El supuesto de esta primera fase de la filosofía de Blondel es que solamente la acción puede ofrecer la clave de lo que el hombre es y debe ser, y puede conducirle a comprender juntamente su propia naturaleza finita y su propia exigencia de infinito. "Se trata de todo el hombre —decía entonces Blondel (*L'action*, p. XXIII)—; no es, pues, sólo en el pensamiento donde se le debe buscar. Es menester trasladar el centro de la filosofía a la acción, porque en ella se encuentra también el centro de la vida." La acción es, en el libro de 1893, la única realidad concreta del hombre y, por tanto, comprende en sí también su ser y su pensamiento. En cambio, en las obras que Blondel ha ido publicando a partir de 1934, este supuesto ha sido abandonado, y el ser, el pensamiento y la acción son considerados como tres aspectos, ciertamente unidos, pero diversos y autónomos, de la realidad cósmica, humana y divina. Para cada uno de estos tres aspectos Blondel rehace el esquema especulativo de que se había valido en *La acción*; procede a describir el desarrollo de la realidad natural como el efecto de un contraste o de una deficiencia que ella necesariamente encierra para demostrar la necesidad de un complemento de aquel desarrollo mediante el recurso a la realidad sobrenatural. De esta manera, el esquema especulativo de la obra primitiva permanece idéntico; no hace más que multiplicarse, y la pérdida de vigor y de fuerza que de ello se origina, Blondel la suple con la abundancia verbal de la exposición.

En *El pensamiento* (1934), el resorte del desarrollo del pensamiento es colocado en el contraste entre el pensamiento *noètico,* que es el aspecto cósmico del pensamiento mismo y constituye su unidad, y el pensamiento *pneumático* que "introduce por todas partes la diversidad, la singularidad, los vínculos parciales, los centros de reacción, las perspectivas diferenciadas y concurrentes" *(Pensée,* I, p. 275). El pensamiento noètico es el que constituye el mundo físico y el mundo orgánico; mientras la dualidad de pensamiento noètico y pensamiento pneumático es la característica del pensamiento reflejo y constituye su poder de libertad y de elección. El pensamiento reflejo no consigue, en ninguna de sus fases, conciliar a la vez el aspecto noètico y el aspecto pneumático, esto es, la unidad y la multiplicidad, la inmutabilidad y el devenir. Su carácter incompleto se revela, en fin, como imposibilidad de ser completado; y tal imposibilidad natural exige necesariamente un complemento sobrenatural. Análogamente, *El ser y los seres* (1935) parte del reconocimiento de una

"antinomia ontològica", que es el resorte del desarrollo de los seres finitos: la antinomia entre "la certeza espontánea y confusa de una presencia, de un fondo sólido, de una subsistencia que funda todo conocimiento, toda conciencia, sin agotarse en ello", por un lado, y, por otro, "un sentimiento, si no de ausencia, por lo menos de un misterio que, sin hacernos dudar de la realidad profunda, hace de ella un objeto no de conocimiento definido, sino de búsqueda interminable" *(L'Etre,* p. 67). Esta antinomia se encuentra en todos los grados del ser, incluso en la persona humana, que, a pesar de su unidad, sigue siendo más un deber ser que un ser. Y se continúa en la comunión de los seres espirituales que tienden a la unidad perfecta, sin poder alcanzarla. De manera que la única satisfacción posible de lo que Blondel llama *desiderium naturale et inefficaxad infinitum* está en reconocerse en la unidad trascendente de Dios. Finalmente, en la nueva edición de *La acción* (1936-37), Blondel recorre la trama de su primera obra, atenuando o negando el carácter preeminente y exclusivo que en ella se reconocía a la acción. Su última obra, *La filosofía y el espíritu cristiano* (1944-46), tiende a justificar el plan providencial del mundo en la libertad que deja a los hombres y en los riesgos y los recursos que les ofrece. Pero el interés filosófico de esta obra es casi nulo.

690. EL MODERNISMO

El abate Luciano Laberthonnière (1860-1932), de los Padres del Oratorio, es el mayor representante del llamado modernismo, un intento de reforma católica que fue condenado por el papa Pío X con la encíclica *Pascendi*, del 8 de septiembre de 1907. Laberthonnière fue el director de los "Anales de Filosofía Cristiana" (que se publicaron desde 1905 hasta 1913), y casi todos sus escritos fueron publicados en este periódico. Los más notables son los recogidos en los *Ensayos de filosofía religiosa* (1903); a ellos se añade *El realismo cristiano y el idealismo griego* (1904), en el cual Laberthonnière contrapone a la filosofía griega, que ve en Dios una idea suprema y el arquetipo de la naturaleza, el Cristianismo, que ve en Dios la acción suprema y una acción inmanente en el espíritu del hombre. A continuación, Laberthonnière publicó el ensayo *Sobre el camino del catolicismo* (1912), y en 1923 volvía a publicar *La teoría de la educación* (ya incluida en los *Ensayos).* Después de su muerte se han publicado otros escritos que vienen a ser aclaraciones o ampliaciones de sus ideas fundamentales *(Estudios sobre Descartes,* 1935; *Estudios de filosofía cartesiana y primeros escritos filosóficos,* 1937; *Ensayo de una filoscfía personalista*, 1942; *Crítica del laicismo,* 1948).

El supuesto del que parte Laberthonnière es el de que una verdad cualquiera no se hace nuestra sino en la medida en que nos esforzamos para crearla en nosotros. Este supuesto es la base de la doctrina que, desde el punto de vista filosófico, llama *dogmatismo moral,* y desde el punto de vista religioso, *método de la inmanencia.* Desde este punto de vista, la filosofía no es una ciencia, sino más bien el esfuerzo consciente y reflejo del espíritu humano para conocer las razones últimas y el

verdadero sentido de las cosas (*Essais*, *p.* 5). La filosofía es más acción que conocimiento; y, en realidad, la distinción misma entre conocer y obrar es viciosa. Una vez adquirido, se puede, ciertamente, considerar el conocimiento como independiente de la acción, como una cosa perfecta y acabada; pero, considerándolo así, se hace de él una abstracción (*Ib.*, p. 138). Estas tesis son propuestas por Laberthonnière únicamente en orden a la vida religiosa. La verdad sobrenatural, la verdad de la revelación, no tiene valor para el hombre si él no la recrea por su cuenta. Lo sobrenatural es "la unión íntima de Dios con el hombre, la prolongación de la vida divina en la vida humana" (*Ib.*, p. XXVI). El hombre no existe sino en esta unión, sino en cuanto reconoce en Dios su principio y su fin. Este reconocimiento constituye la búsqueda y el hallazgo de Dios. Dios, ciertamente, continúa siendo el principio del hombre, aunque él no lo reconozca como su fin; pero, en este caso, sólo lo soporta. Reconociéndolo como fin, lo acepta y quiere; y con esto acepta y quiere también a los demás seres espirituales que dependen de Dios. De forma que este acto es "una ratificación del acto creador, una respuesta de amor al amor de Dios". El orden sobrenatural se revela y afirma, pues, en la misma intimidad *de* la conciencia humana, de manera tal que 'si el hombre desea poseer a Dios y ser Dios, Dios ya se ha dado a él. He aquí cómo en la misma naturaleza pueden encontrarse y se encuentran las exigencias de lo sobrenatural" *(Essais,* p. 171). Indudablemente, estas exigencias pertenecen no a la naturaleza como tal, sino a la naturaleza penetrada e invadida por la gracia; y, no obstante, la gracia es inseparable de la acción humana y, por tanto, toda acción humana "postula lo sobrenatural". Podríamos preguntar qué función tiene la Iglesia si la vida y la acción de lo sobrenatural son intrínsecas a la vida y a la acción del hombre. A dicha pregunta responde el ensayo sobre la *Teoría de la educación,* en el cual la educación y el Catolicismo se identifican y el Catolicismo es considerado como "una organización social que, tomando a la humanidad cual ella es en su miseria nativa, tiene por objeto libertarla y salvarla" *(Essais,* p. 262). Esta organización social es también, indudablemente, el resultado de una intervención especial de Dios; pero no es arbitraria ni "algo superfluo, impuesto a la humanidad por un capricho superior".

En el campo de la exégesis bíblica, el modernismo ha encontrado su mejor representante en Alfredo Loisy (1857-1940), que fue durante muchos años profesor de Historia de la Religión en el Colegio de Francia. Los escritos más conocidos de Loisy son: *El Evangelio y la Iglesia* (1902) y *Sobre un pequeño libro* (1903); de estos libros se han sacado muchas de las proposiciones condenadas por el papa Pío X en la encíclica *Pascendi dominici gregis*, del 8 de septiembre de 1907. Loisy respondió a la ordenación con un escrito titulado *Simples reflexiones sobre el decreto del Santo Oficio "Lamentabili sane exitu" y sobre la encíclica "Pascendi dominici gregis"* (1908). Notables son los escritos de crítica bíblica: *La religión de Israel* (1901); *El cuarto Evangelio* (1903); Los *evangelios sinópticos* (1907-08); *Ensayo histórico sobre el sacrificio* (1920). En otros libros, Loisy ha desarrollado y reafirmado su concepción filosófica: *La religión* (1917); *La disciplina intelectual* (1919); *La moral humana* (1923).

Loisy ha concebido y practicado la exégesis bíblica como una exégesis puramente crítica e histórica, la cual no puede ver en la Biblia más que el documento humano de un período de la historia humana; y ha distinguido por ello esta forma de exégesis de la "teológica y pastoral", que quiere sacar de la Biblia una lección apropiada a las necesidades actuales de los creyentes. Ha admitido de esta manera que algunos escritos del Viejo Testamento (por ejemplo, el Pentateuco) han sido poco a poco enriquecidos y transformados por varias generaciones sucesivas, y que los mismos evangelios sinópticos han sufrido esta transformación gradual, que, enriqueciéndolos con un valor religioso más intenso, los ha alejado cada vez más de la verdad histórica. Con todo, contra la crítica protestante, y especialmente la de Adolfo Harnack *(La esencia del Cristianismo*, 1900), ha afirmado que la esencia del Cristianismo no puede hallarse sólo en el Evangelio, y no consiste en la relación directa y privada que éste puede establecer entre el alma individual y Dios, sino que se realiza en la *tradición,* que toma cuerpo y sustancia en la Iglesia. Este es, ciertamente, el punto de vista católico. Pero Loisy pretende, además, conforme al método de la inmanencia de Blondel y Laberthonnière, que lo esencial de la tradición no está en las fórmulas dogmáticas, sino en la inmediata experiencia religiosa, que encuentra en aquellas fórmulas su expresión imperfecta y relativa. Desde este punto de vista, el dogma se convierte en un *símbolo* y pierde su valor absoluto. "Los símbolos y las definiciones dogmáticas están en relación con el estado general de los conocimientos humanos del tiempo y del ambiente en que se han constituido. De aquí se sigue que un cambio considerable en el estado de la ciencia puede hacer necesaria una nueva interpretación de las fórmulas antiguas, que, concebidas en otra atmósfera intelectual, no bastan para decir todo lo que sería menester o no lo dicen como convendría" *(L'Evangile et l'Eglise*, p. 208). Loisy es llevado, pues, a ver lo esencial de la vida religiosa en la experiencia moral; y sus últimos escritos defienden precisamente la estrecha conexión entre moralidad y religión. La religión es concebida como el *espíritu* que anima la moral, y la moral como la *práctica* de la religión. "Es la religión la que comunica a las reglas de la moralidad el carácter sagrado de la obligación y la que incita a observarlas en calidad de deberes; y es a través de la observancia del deber como la religión es cumplida" *(La religión,* 1917, p. 69). Estas últimas especulaciones de Loisy son significativas por lo que concierne al significado del modernismo: procurando desplazar el eje de la vida religiosa del entendimiento a la voluntad y la acción, tiende a reducirla a la experiencia moral y a disminuir o descuidar su carácter específico.

Se relaciona con el modernismo y con la filosofía de la acción la obra del más importante seguidor de Bergson, Eduardo Le Roy (1870-1954) sucesor de Bergson en el Colegio de Francia. Los escritos de Le Roy conceden gran atención a los problemas gnoseológicos y metafísicos; pero el interés que los domina es el religioso, y religioso en el sentido del catolicismo modernista. He aquí los principales: *Ciencia y filosofía* (1899-1900); *La ciencia positiva y las filosofía de la libertad* (1900); *Un nuevo positivismo* (1901), dedicado a la filosofía de Bergson; *Dogma y crítica* (1907); *La exigencia idealista y el hecho de la evolución* (1927

Los orígenes humanos y la evolución de la inteligencia (1928); *El pensamiento intuitivo* (2 vols., 1929-30); *El problema de Dios* (1929). Le Roy es uno de los críticos más radicales de la ciencia contemporánea: hace suyos y lleva hasta sus consecuencias más extremas todos los temas fundamentales de la crítica de la ciencia, como se presenta en Mach, Duhem, Poincaré y otros. Pero, para él, la crítica de la ciencia no tiene su fin en sí misma, esto es, no tiene como finalidad reconducir el saber científico en aquellos límites que le garantizan eficacia y validez, sino más bien desvalorizar tal saber en provecho del pensamiento intuitivo y de la fe religiosa que él pretende fundar sobre esto. La crítica de la ciencia es en él, por tal motivo, una desvalorización total del pensamiento discursivo. Le Roy cree que el mérito de Bergson ha sido haber afirmado la subordinación de la idea a la realidad y de la realidad a la acción y, por tanto, el haber visto en la acción el principio y el fin de las cosas, y en la inteligencia sólo una luz que nos guía y no ya una fuerza que se baste a sí misma. La visión común del mundo lleva los signos de nuestra intervención elaboradora, mediante la cual hemos introducido en la realidad percibida acomodaciones y simplificaciones; de manera que en las cosas se refleja principalmente nuestra misma actividad. El pensamiento discursivo sustituye el dato primitivo, absolutamente heterogéneo, fluido, continuo y móvil, por una construcción ordenada, en la cual las cosas se perfilan con netos contornos en el tiempo y en el espacio. Se trata de una construcción que el espíritu humano ha producido por las necesidades de la acción, pero que es fruto de abstracciones y simplificaciones arbitrarias. Y aún mas arbitrarias son las abstracciones y simplificaciones de la ciencia, la cual construye por sí misma el llamado "hecho científico". Las pretendidas confirmaciones del experimento son, en realidad, círculos viciosos. Un método, un aparato, se tienen por buenos sólo cuando nos dan aquellos resultados que nosotros mismos hemos decretado arbitrariamente. El rigor y la necesidad de los resultados científicos existe sólo en el lenguaje que la ciencia emplea y son, por ello mismo, fruto de una pura convención. Todos los cuerpos pesados caerán siempre según las leyes de Galileo, porque estas leyes constituyen la definición de la caída libre. La definición de la unidad de tiempo supone la noción de movimiento uniforme, y ésta no puede constituirse si no se posee ya una unidad de tiempo. Fundada en estos círculos viciosos, la ciencia no tiene valor teórico, sino que busca y encuentra solamente *constantes útiles*; y las encuentra, porque la acción humana no comporta una precisión absoluta, sino que exige sólo que la realidad esté aproximadamente representada, en sus relaciones con nosotros, por un sistema de constantes simbólicas llamadas *leyes.* La ciencia, así entendida, es un producto de la libertad del espíritu, así como es un producto de la libertad del espíritu el mundo rígido, muerto y necesario al que se orienta la ciencia; pero la esencia misma de esta libertad escapa a la ciencia. Encontrarla, vivirla hasta el fondo y hacerla progresar es el fin de la filosofía, que como tal es siempre espiritualista.

La filosofía debe dar cuenta de la evolución que ha hecho surgir de la materia la vida, de la vida el hombre, y que apunta a avanzar más allá del hombre hacia una realidad superior. Le Roy describe, siguiendo las huellas de Bergson, las etapas salientes de esta evolución en sus obras principales:

La exigencia idealista y el hecho de la evolución, Los orígenes humanos y la evolución de la inteligencia y *El pensamiento intuitivo.* La evolución, como movimiento incesante, continuidad, progreso, se explica solamente admitiendo que el pensamiento es el ser mismo, el principio de toda posición, la urdimbre de toda realidad. Para entender la vida es necesario admitir que los individuos vivientes son manifestaciones de una Biosfera que circunda la Tierra y que está con los individuos en la misma relación en que el pensamiento está con las ideas que suscita y vivifica. Con la aparición del hombre sobre la Tierra empieza el reino de la Noosfera, el reino del progreso espiritual que el hombre realiza en todos los campos y que el Cristianismo orienta hacia el advenimiento de un nuevo grado, que será la fase suprema de la génesis vital. Este nuevo grado deberá realizarse por medio de la acción del *pensamiento intuitivo,* al cual Le Roy atribuye el poder de la invención creadora.

También es necesario dirigirse, para alcanzar la verdad religiosa, al pensamiento intuitivo o, como lo llama Le Roy, al *pensamiento-acción*, esto es, a la inmediata experiencia espiritual, propia de la vida moral. Las demostraciones habituales de la existencia de Dios son inoperantes. El mundo físico no tiene realidad; y sus leyes tienen, ciertamente, un creador, pero este creador es el hombre mismo, que las establece convencionalmente mediante los procesos de su pensamiento discursivo. Dios, como cualquier otra realidad, no se puede demostrar a deducir, sino solamente intuir; y la intuición de Dios es la misma experiencia moral. "La afirmación de Dios —dice Le Roy (*Problème de Dieu,* p. 105)— es la afirmación de la realidad moral como realidad autónoma independiente, irreductible, y aun quizá como realidad primera." La afirmación de Dics consiste en la afirmación del primado de la realidad moral como espíritu de nuestro espíritu; y en este sentido vivir significa creer en Dios; y conocer a Dios, tener conciencia de lo que está implícito en el acto de vivir. Desde este punto de vista, Le Roy declara igualmente falsas las concepciones de la inmanencia y de la trascendencia de Dios. Ciertamente, nosotros no conocemos a Dios más que en nosotros mismos o en el mundo, y jamás en sí mismo; y en este sentido es inmanente. Pero Dios se revela en el mundo y en nosotros "mediante una "llamada de trascendencia, mediante un impulso a dilatarnos sin fin, mediante una exigencia de realización indefinidamente progresiva que supera toda realidad acabada"; y en este sentido es trascendente. La trascendencia de Dios es, en realidad, para nosotros "una vocación de trascendencia"; y el verdadero problema no es el de su trascendencia, sino más bien el de la caída, por la cual el hombre pasa a estar, en cierta medida, separado de él (*Ib.*, p. 284). Desde este punto de vista, la personalidad de Dios tiene un valor puramente *pragmático;* significa que nosotros nos comportamos, en relación con Dios, como frente a una persona, que buscamos en El nuestra personalidad y que, encontrando de tal modo esta personalidad, alcanzamos la certidumbre de estar en el camino de la verdad (*Problème de Dieu*, p. 280). El dogma tiene también valor pragmático. Según Le Roy, es la fórmula de una regla de conducta práctica: en esto consiste su significado positivo. Lo cual, por otra parte, no excluye su relación

con el pensamiento: en primer lugar, porque hay deberes que se refieren también a la acción del pensamiento, y en segundo lugar, porque el mismo dogma afirma implícitamente que la realidad contiene, bajo esta o aquella forma, todo lo que justifica como razonable y saludable la conducta prescrita (*Dogme et critique, p.* 25). Así, el dogma de la Resurrección de Jesús tiende a prescribir, con respecto a Jesús, la actitud y la conducta que serían exigidas frente a un contemporáneo (*Ib.*, p. 255).

La filosofía de Le Roy es, ciertamente, la manifestación más notable del modernismo católico; pero también ella reduce la experiencia religiosa a la moral y a ver en las creencias religiosas el símbolo de las exigencias morales. Su valor especulativo queda suspendido del principio bergsoniano del pensamiento intuitivo, esto es, de un pensamiento que tenga el carácter de inmediatez, y, por tanto, la certeza absoluta de la vida vivida. Escapa a estos filósofos que la vida vivida (la cual es tan poco *inmediata* que se enlaza y vincula en todos sus momentos con el pensamiento discursivo y que no puede pasar sin éste precisamente y sobre todo para su conservación práctica) no tiene ninguna certeza y seguridad, sino que es ella misma (y con motivo de aquella misma movilidad tan exaltada por los bergsonianos) extremadamente incierta, inestable y poco segura. El pensamiento inmediato es otra forma del mito de la estabilidad y seguridad del propio destino, al que el hombre-filósofo permanece todavía ligado tenazmente en buena parte de la filosofía contemporánea.

691. SOREL

En general, la filosofía de la acción tiene interés y carácter religioso; en cambio, adquiere interés y carácter político en la obra de Jorge Sorel (1847-1922) quien declara inspirarse en la obra de Bergson. "La enseñanza de Bergson, dice Sorel, nos ha enseñado que la religión no es la única que ocupa la región de la conciencia profunda; los mitos revolucionarios, por este mismo titulo, tienen también su puesto en esta región (*Reflexiones sobre la violencia*, trad. cast. publicada por E. Beltrán).

Ingeniero y matemático, Sorel criticó el concepto positivista de la ciencia insistiendo en el valor "metafísico de las hipótesis científicas y en la inexistencia del determinismo" (Las *preocupaciones metafísicas de los físicos modernos,* 1905). Pero su obra más famosa es *Reflexiones sobre la violencia:* en ella acepta de Marx el principio de la lucha de clases y la negación total de la sociedad capitalista y trata de fundar este principio en una antropología y en una filosofía de la historia, que son las de la filosofía de la acción.

Según Sorel la realidad humana e histórica es devenir incesante, movimiento, acción: como tal, es libertad. Pero la libertad no se realiza sino en el acto de una oposición radical, violenta y total con la realidad histórica. "Cuando nos disponemos a obrar —dice Sorel (*Reflex. sobre la viol.*, p. 33)— nos hemos ya creado un mundo fantástico, contrapuesto al mundo histórico y dependiente de nuestra actividad: nuestra libertad se

convierte de este modo en algo perfectamente inteligible." La acción libre supone, debido a esto, "un mundo fantástico", que se contrapone al mundo histórico como a su negación total. Y cuando un mundo fantástico de este género se convierte en patrimonio de masas que se apasionan por él y hacen del mismo la norma de su acción, tenemos un *mito social.* El mito social no es un producto del entendimiento, sino una expresión de la voluntad. La utopía, en cambio, es un producto intelectualista y delinea un modelo con el cual se comparan las sociedades existentes para valorar el bien y el mal que contienen. Por esto, los mitos mueven a los hombres a prepararse para la destrucción de lo que existe, mientras que la utopía tiene por efecto dirigir a los espíritus a reformas realizables, que desmenuzan el sistema. Un mito es irrefutable porque es idéntico a fas convicciones de un grupo expresadas en términos de devenir, y no se puede descomponer en partes sobre el plano de una descripción histórica. La utopía, en cambio, se puede discutir como cualquier otra constitución social y se puede refutar. Sorel quiere desplazar el socialismo del plano de la utopía al plano del mito, libertando el mismo marxismo de sus elementos utópicos y llevándolo al principio puro y simple de la lucha de clases abierta, total y violenta.

Tal es el *sindicalismo*, que Sorel opone a las diversas formas de socialismo contemporáneo, condenadas por él en bloque como componendas, compromisos y degeneraciones faltas de valor espiritual. El unico mito capaz de mantener despierta la lucha de clases y de llevarla al plano de la guerra abierta y heroica es el de la huelga general. Este mito hace concebir el paso del • capitalismo al socialismo como una *catástrofe,* cuyo desarrollo escapa a cualquier descripción (*Reflex. sobre la viol.*, p. 168). Esto quita todo sentido a la política de reformas sociales que aparecen siempre incluidas en el ámbito de la sociedad burguesa y presenta la realización del socialismo como una obra "grave, temible, sublime"; pero, precisamente porque es tal, dotada también de una gran fuerza educadora y espiritualizadora. Puede ciertamente ocurrir que el mito no se realice nunca (como ha sucedido, por ejemplo, con la catástrofe esperada por los primeros cristianos); pero esto nada significa respecto al valor del mito, ya que éste no consiste en su concordancia con el curso de la realidad, sino más bien en su capacidad de suscitar la acción negativa de la realidad misma (*Ib.*, p. 138). El mito cumple, en otras palabras, la misma función que en la ciencia cumple una hipótesis de trabajo, la cual es siempre útil y fecunda, aun cuando los resultados a que conduce lleven a abandonarla. "Aceptando la idea de la huelga general, aun sabiendo que es un mito, nosotros hacemos como el físico moderno, que tiene plena confianza en su ciencia, aun sabiendo que el futuro la juzgara como superada" (*Ib.*, p. 170).

Todo esto implica la justificación de la violencia: no de la pequeña violencia, esporádica y falta de grandeza, sino de la violencia que es guerra de la clase obrera contra la superior. La violencia, en su verdadero concepto, excluye la fuerza, que es propia de la sociedad y del estado burgués. El socialismo no tiende a apoderarse de esta fuerza, sino a destruirla con la violencia y crear una sociedad de hombres

libres. De aquí el carácter moral de la violencia, la cual no destruye la moral, sino que la transforma y la lleva al plano del entusiasmo y del heroísmo. "El socialismo debe a la violencia los altos valores morales, con los cuales ofrece la salvación del mundo moderno" (*Reflex. sobre la viol.*, p. 333).

Las ideas de Sorel han tenido influencia notable sobre el movimiento político-social de los primeros decenios del siglo XX. El fascismo italiano y el comunismo ruso han tomado de el algunas de sus tesis características. Sus bases filosóficas son frágiles: se reducen a un *voluntarismo absoluto,* según el cual la voluntad humana no puede alimentarse y sostenerse más que en virtud de mitos imposibles. Escapa a Sorel la enseñanza fundamental del marxismo: la limitación y el condicionamiento que la voluntad encuentra en las relaciones sociales que la constituyen.

BIBLIOGRAFÍA

§ 687. De Newmann: *Collected Works,* 37 vols., Londres, 1870-1879. Sobre Newmann: P. Tureau-Dangin, *La Renaissance catholique: N. et le mouvement d'Oxford,* París, 1899; L. Félix-Faure, *N., sa vie et ses oeuvres,* París, 1901 ; W. Barry, *N.,* Londres, 1903; W. Ward, *The Life of J. H. Cardinal N.,* 2 vols., Londres, 1912; C. F. Harrold, *J. H. N.,* Nueva York, 1945; R. Sencourt, *N.,* Londres, 1948; J. A. Lutz, *Kardinal J. H. N.,* Zurich, 1948.

§ 668. Sobre Ollé Laprune: Boutroux, *Vie et oeuvres de L. O. L.,* en "Revue de phil.", 1903; G. Fonsegrive, *L. O. L., l'homme et le penseur,* París, 1912; M. Blondel, *L. O. L., L'achèvement et l'avenir de son oeuvre,* París, 1926; R. Crippa, *O. L.,* Brescia, 1947.

§ 689. Sobre Blondel: M. Cremer, *Le problème religieux dans la phil. de l'action,* París, 1912; J. de Tonquédec, *Immanence. Essai sur la doctrine de M. B.,* París, 1913; E. Carpita, *Educazione e religione in M. B.,* Florencia, 1920; O. Arcuno, *La filosofia dell'azione e il pragmatismo,* Florencia, 1924; P. Archambault, *L'oeuvre phil. de M. B.,* París, 1928; Lefèvre, *L'itinéraire phil. de M. B.,* París, 1928; Federici Arnoldi, *Interpretazione del problema dell'essere in M. B.,* Florencia, 1936; E. Oggioni, *La filosofia dell'essere de M. B.,* Nápoles, 1939; H. Duméry, B. *et la religión,* París, 1954; R. Crippa, *Il realismo integrale di M. B.,* Milán, 1954; Id., *Profilo della critica blondeliana,* Milán, 1962.

§ 690. Sobre el modernismo: G. Prezzolini, *Che cos'è il modernismo?* , Milán, 1908; Id., *Il cattolicesimo rosso,* Nápoles, 1908; R. Murri, *La politica clericale e la democrazia,* Roma, 1908; Id., *I problemi dell'Italia contemporanea,* Roma, 1908; Id., *Della religione, della Chiesa e dello* Stato, Milán, 1910; Id., *// Cristianismo e la religione di domani,* Roma, 1913; E. Buonaiutti, *Il programma dei modernisti,* Turín, 1908; Id., *Lettere di un prete modernista,* Roma, 1908; R. Murri, *La filosofia nuova e l'enciclica contro il modernismo,* Roma, 1908; G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia,* Bari, 1909; G. Sorel, *La religione d'oggi,* Lanciano, 1911; E. Rosa, *Il giuramento contro gli errori del modernismo,* Roma, 1911; J. Schnitzer, *Der katholische Modernismus,* en "Zeitschrift für Politile", 1912, p. 1-218; A. Houtin, *Histoire du modernisme catholique,* París, 1913; R. Berthelot, *Un romantisme utilitaire. Le pragmatisme religieux chez W. James et chez les catholiques modernistes,* París, 1922; E. Buonaiutti, *Histoire du modernisme catbolique,* París, 1927; J. Rivière, *Le modernisme dans l'église,* París, 1923.

§ 691. De Sorel, *Reflexiones sobre la violencia,* traducción castellana publicada por Enrique Beltrán, Madrid, 1914; *Escritos políticos (Reflexiones sobre la violencia, Las ilusiones del progreso, La descomposición del marxismo).* Hay una edición italiana de R. Vivarelli, Turín, 1963. *La religión de boy* es una colección de ensayos críticos sobre algunas formas contemporáneas de filosofía de la religión. Sorel: *Le système historique de Renán,* París, 1906.

Sobre Sorel: G. Santonastaso, *G.* S., Bari, 1932; P. Ángel, *Essais sur G. S.,* París, 1936; J. H. Meisel, *The Génesis of G. S.,* Ann Arbor, 1951; R. Humphrey, *Prophet Without Honor,* Harward, 1951; G. Goriely, *Le pluralisme dramatique de G. S.,* París, 1962.

CAPITULO III

BERGSON

692. VIDA Y ESCRITOS

Ya desde el principio, la obra de Bergson se presenta como la máxima expresión del espiritualismo francés que comienza con Maine de Biran y continúa en una numerosa familia de pensadores franceses contemporáneos (§ 675 sigs.). Pero puede, asimismo, ser comprendido legítimamente dentro del marco del *evolucionismo espiritualista*, que ha encontrado representantes y defensores en todos los países de Europa (§ 660). Además, recoge algunos temas de la crítica de la ciencia y del pragmatismo.

Su rasgo decisivo es, sin embargo, el espiritualismo. El tema fundamental, más aún, el tema único de la investigación bergsoniana, es la conciencia; pero su originalidad consiste en e) hecho de no considerar la conciencia como una energía infinita e infinitamente creadora, sino como una energía finita, condicionada y limitada por situaciones, circunstancias u obstáculos, que pueden incluso solidificarla, degradarla, bloquearla o dispersarla. El mismo Bergson ha puesto de relieve bajo este aspecto el carácter original de su espiritualismo. "El gran error —escribe (*Evolution créatr.*, 11.ª ed., 1911, p. 291)— de las doctrinas espiritualistas ha sido el creer que aislando la vida espiritual de todo lo demás, suspendiéndola en el espacio más alto posible sobre la tierra, la ponían a cubierto de todo ataque: como si con ello no la hubieran expuesto a ser confundida con el efecto de un espejismo." Las doctrinas espiritualistas han opuesto el testimonio de la conciencia a los resultados de la ciencia, sin tener en cuenta estos últimos o aun ignorándolos. Bergson, en cambio, pretende aceptar y hacer suyos los resultados de la ciencia, tener presente la existencia del cuerpo y del universo material para entender la vida de la conciencia, y así reinstalar la conciencia misma a su existencia concreta, que es condicionada y problemática. La problemática espiritualista adquiere por ello en ' su obra un sentido nuevo y tiende a insertar su misma problematicidad en la vida espiritual.

Enrique Bergson nació en París el 18 de octubre de 1859 y murió el 4 de enero de 1941. Fue, durante muchos años, profesor en el Colegio de Francia. Su primer escrito es el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889), que ya en el título revela lo que será el método de la filosofía bergsoniana: liberar de estructuras intelectuales ficticias la vida original de la conciencia para alcanzarla en toda su pureza. La segunda

obra, *Materia y memoria* (1896), está dedicada al estudio de las relaciones entre cuerpo y espíritu. Pone la esencia del espíritu en la memoria y atribuye af cuerpo la función de limitar y escoger los recuerdos para los fines de la acción. La *Evolución creadora* (1907) es su obra principal, dedicada a poner de manifiesto la naturaleza de la vida como una corriente de conciencia *(impulso vital)*, que se insinúa en la materia, sujetándola a sí, pero quedando también limitada y condicionada por ella. En 1900, Bergson había publicado los ensayos sobre la *Risa*, que contienen también su doctrina sobre el arte; y otras tres colecciones de ensayos constituyen los libros titulados *La energía espiritual* (1919), *Duración y simultaneidad* (1922), a propósito de la teoría de Einstein, y *El pensamiento y lo moviente* (1934). En *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932), Bergson ha mostrado la significación eticorreligiosa de su doctrina.

Después de la publicación de esta obra, Bergson, que era de origen judío, fue orientándose cada vez más hacia el catolicismo, en el cual declaró que veía el complemento del judaísmo. Pero (como se dice en un pasaje de su testamento [1937], revelado por su esposa) renunció a su verdadera conversión ante la ola de antisemitismo que iba propagándose por el mundo. "He querido —dice— permanecer entre los que mañana serán los perseguidos."

693. LA DURACIÓN REAL

El punto de partida y fundamento de toda la filosofía de Bergson es la doctrina de la *duración real.* Bergson mismo ha indicado la fuente de esta doctrina o, al menos, el punto de donde sacó la inspiración de la misma. Frente a la imprecisión de todas las doctrinas filosóficas, "una doctrina -dice *(La Pensée et le Mouvant*, 3.ª ed., 1934, p. 8)— nos había parecido ser una excepción y, probablemente por esto, nos habíamos aficionado a ella ya en nuestra primera juventud. La filosofía de Spencer intentaba seguir la huella de las cosas y modelarse sobre los rasgos de los hechos. Sin duda, buscaba aún su punto de apoyo en vagas generalidades. Nos dábamos buena cuenta de la debilidad de los *Primeros principios,* pero nos parecía que se derivaba del hecho de que el autor, insuficientemente preparado, no había podido profundizar las "ideas últimas" de la mecánica. Hubiéramos querido reanudar esta parte de su obra, completarla y consolidarla. Así fuimos llevados a la idea del tiempo. Y allí nos esperaba una sorpresa". La sorpresa consistió en advertir que el tiempo real, que tiene un papel fundamental en la filosofía de la evolución, escapa a las ciencias matemáticas. De este modo, la filosofía de Bergson, nacida del intento de profundización de un capítulo particular del evolucionismo de Spencer, se presenta en su origen como la transformación del evolucionismo naturalista de Spencer en un evolucionismo espiritualista, que identifica el proceso continuo, incesante y progresivo de la evolución con el devenir temporal de la conciencia.

La duración real es, en efecto, el *dato* de la conciencia, despojado de toda supraestructura intelectual o simbólica y aceptado en su simplicidad originaria. La existencia espiritual es un cambio incesante, una corriente continua e ininterrumpida que varía sin tregua, no sustituyendo cada

estado de conciencia por otro, sino disolviendo los estados mismos en una continuidad fluida. No hay un sustrato inmóvil del yo sobre el cual se proyecte la sucesión de los estados conscientes. La duración es el progreso continuo del pasado, que roe el futuro, y se acrecienta avanzando. La memoria no es una facultad especial, sino que es el mismo devenir espiritual que espontáneamente lo conserva todo en sí mismo. Esta conservación total es al mismo tiempo una creación total, ya que en ella cada momento, aun siendo el resultado de todos los momentos precedentes, es absolutamente nuevo respecto a ellos. "Para un ser consciente —dice Bergson—, existir significa cambiar, cambiar significa madurar, madurar significa crearse indefinidamente a sí mismo" (*Evol. créatr.*, p. 8).

La vida espiritual es esencialmente autocreación y libertad. En el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889), Bergson ha mostrado cómo toda la discusión entre deterministas e indeterministas nace del intento de entender la vida de la conciencia, que es movimiento y duración, con los esquemas tomados de la consideración de la materia, que es extensión e inmovilidad. No es posible reducir la duración de la conciencia al tiempo homogéneo de que habla la ciencia, constituido por instantes iguales que se suceden. El tiempo de la ciencia es un tiempo espacializado y que por esto ha perdido su carácter original. Tampoco es posible hablar de una multiplicidad de estados de conciencia semejante a la multiplicidad de los objetos espaciales que se separan y se excluyen el uno al otro. Todos los estados de conciencia se unifican en la fluida corriente de la conciencia, de la cual no pueden distinguirse si no es por un acto de abstracción, y el tiempo es, en la conciencia, la corriente del cambio, no una sucesión regular de instantes homogéneos. La labor abstractiva del entendimiento y el uso del lenguaje que va unido a él, es lo único que transforma esta corriente continua en una multiplicidad de estados de conciencia diversos, numerables e inmóviles. Supuesto esto, no se puede decir (como hace el determinismo) que el alma está determinada por una simpatía, por un odio o por otro sentimiento, como por una fuerza que actúe sobre ella. Tales sentimientos, si alcanzan una profundidad suficiente, no son fuerzas extrañas al alma, sino que cada uno constituye el alma entera; y decir que el alma se determina bajo la influencia de uno de ellos significa reconocer que se determina por sí misma y que, por tanto, es libre. Por otra parte, la libertad no tiene el carácter absoluto que el espiritualismo pretende a veces atribuirle; por el contrario, admite grados. Sentimientos e ideas que provienen de una educación mal comprendida llegan a constituir un yo parásito, que se sobrepone al yo fundamental, disminuyendo en la misma medida su libertad. Muchos —dice Bergson (*Essay*, 1889, p. 127)— viven así y mueren sin haber conocido la verdadera libertad. Somos, en cambio, verdaderamente libres cuando nuestros actos emanan de nuestra entera personalidad, cuando tienen con ella aquella semejanza indefinible que hay a veces entre el artista y su obra (*Ib.*, p. 131). La relación entre el yo y sus actos no puede tampoco ser explicada apelando al concepto de causalidad, que permite explicar los vínculos existentes entre los fenómenos naturales y hacerlos previsibles. Los actos libres no son nunca

previsibles y, propiamente hablando, no se puede decir que el yo sea su causa, ya que el yo no se distingue de ellos, sino que precisamente vive y se constituye en ellos. La libertad no puede ser definida, porque coincide con el proceso mismo de la vida consciente. Definirla, esto es, expresarla en una fórmula de lenguaje, significa transferirla al plano de la consideración espacial y de los objetos físicos; pero en éste no hay más que determinismo, porque ha desaparecido precisamente lo que constituye la conciencia: la duración real.

694. ESPÍRITU Y CUERPO

El evolucionismo espiritualista está caracterizado, por lo que se refiere a la relación de espíritu y cuerpo, por la doctrina del paralelismo (o monismo) psicofisico (§ 660). En cambio, Bergson cree que esta doctrina es equivalente, en sus resultados, a la de la conciencia como epifenómeno de los datos físicos, propia del evolucionismo materialista. ' Tanto si se considera —dice (*Matière et mémoire*, p. 4)— el pensamiento como una simple función cerebral, y el estado de conciencia como un epifenómeno del estado cerebral, como si se consideran los estados del pensamiento y los estados del cerebro como traducciones en dos lenguas diferentes del mismo original, se supone, en un caso y en el otro, el mismo principio: si pudiésemos penetrar en el interior de un cerebro que trabaja y asistir al entrecruzamiento de los átomos de que está hecha la corteza cerebral o si, por otra parte, poseyéramos la clave de la psicofisiología, sabríamos detalladamente todo lo que sucede en la conciencia correspondiente." Contra esta adecuación o equivalencia de lo psíquico y de lo físico va dirigida, en cambio, la tesis expuesta por Bergson en *Materia y memoria* (1896). Bergson empieza por rechazar tanto el realismo como el idealismo, por lo que se refiere a la realidad de la materia. Apela al "sentido común, el cual afirma ciertamente (como hace el realista) que el objeto existe independientemente de la conciencia que lo percibe, pero cree (como hace el idealista) que este objeto es, sin más, identico al dato sensible. En otras palabras, para el sentido común, el objeto no es más que una *imagen*, pero una imagen existente. En el sistema de imágenes al que se reduce el mundo hay una, sin embargo, que se presenta con caracteres especiales: nuestro cuerpo, que es el único medio para actuar sobre las mismas imágenes. La percepción es precisamente el acto de la inserción activa de aquella imagen, que es nuestro cuerpo, en el sistema de las otras imágenes: es acción, no contemplación. Esto establece inmediatamente una diferencia radical entre la percepción y el recuerdo. Se cree, de ordinario, que la diferencia entre estos dos elementos es solamente de grado, y que el recuerdo es una percepción menos intensa o desvaída. Este es, según Bergson, el error de la psicología materialista y de la espiritualista. En cambio, entre la percepción y el recuerdo hay una diferencia de naturaleza. La percepción es la potencia de acción del cuerpo viviente, que se inserta activamente entre las demás imágenes y provoca su sacudida y su readaptación; el recuerdo, como supervivencia de imágenes pasadas, guía e inspira la percepción (ya que siempre se obra

teniendo por base las experiencias pasadas); ·pero se hace verdaderamente actual precisamente en el acto de la percepción misma. De ello se sigue que la función del cuerpo, interpuesto entre los objetos que actúan sobre él y aquellos sobre los cuales él actúa, es la de un conductor, encargado de recoger los movimientos y transmitirlos, cuando no los detiene, a ciertos mecanismos motores, determinados si la acción es refleja, escogidos si la acción es voluntaria. "Todo sucede, pues, como si una memoria independiente recogiera las imágenes a lo largo del tiempo, a medida que se producen, y como si nuestro cuerpo, con lo que le rodea, no fuera más que una de estas imágenes, la última, la que obtenemos a cada momento, practicando un corte instantáneo en el devenir en general (*Matièreet mémoire*, p. 8). Bergson distingue tres términos: el recuerdo puro, el recuerdo imagen y la percepción, que explican el paso de la duración real, como puro proceso espiritual, a la percepción, en que la duración se convierte en acción y reacción de las imágenes entre sí. "Las ideas, los puros recuerdos, sacados del fondo de la memoria, se desarrollan en recuerdos-imágenes cada vez más capaces de insertarse en el sistema motor. A medida que estos recuerdos toman la forma de una representación más completa, concreta y consciente, tienden cada vez más a confundirse con la percepción que los atrae y cuyo marco ellos adoptan. Por tanto, no hay y no puede haber en el cerebro una región en la cual los recuerdos se fijen y se acumulen. La pretendida destrucción de los recuerdos por causa de lesiones cerebrales es sólo la interrupción del progreso continuo por el cual el recuerdo se actualiza" (*Ib.*, p. 140). De esto deriva que el recuerdo puro (la conciencia en su duración real) no esté vinculado a ninguna parte del cuerpo y es por esto espiritualidad independiente. "El cuerpo —dice Bergson (*Ib.*, p. 199)—, orientado siempre hacia la acción, tiene como función esencial la de limitar, ·para la acción, la vida del espíritu." Esta función la ejerce el cuerpo mediante la percepción, que es "la acción posible de nuestro cuerpo sobre los otros cuerpos". Cuando se trata de cuerpos circunstantes, separados del nuestro por un espacio más o menos considerable, que mide la lejanía en el tiempo de sus promesas o de sus amenazas, la percepción no hace más que trazar acciones posibles. Cuando la distancia disminuye, la acción posible tiende a transformarse en acción real, y cuando se anula, la percepción delinea no ya una acción virtual, sino una acción real. Tenemos entonces el dolor, el esfuerzo actual de la parte dañada para volver las cosas a su lugar; y en esto consiste la subjetividad de la sensación efectiva (sentimiento).

La vida espiritual trasciende, pues, por todos lados los límites del cuerpo y. por lo mismo, de la percepción y de la acción que están ligadas al cuerpo. El cuerpo representa solamente el plano de la acción, mientras la memoria pura es el plano en que el espíritu conserva el marco de toda la vida pasada y se identifica con la duración. El dualismo de cuerpo y espíritu es sustituido Por Bergson por el dualismo de acción (o percepción) y memoria. La e*volución creadora* se dirige a resolver este dualismo.

695. EL IMPULSO VITAL

La *Evolución creadora,* en efecto, trata de mostrar cómo el mundo mismo de la acción y de la percepción, en cuanto sistema de imágenes exteriorizadas y

espacializadas y, por esto, objeto de la inteligencia y de la ciencia, se constituye en virtud de aquel mismo movimiento que es el proceso temporal de la vida consciente. La obra tiende a mostrar que, mientras la inteligencia es incapaz de comprender la naturaleza de la vida, ésta, como evolución espiritual, permite explicar la naturaleza y el origen de la inteligencia y de sus objetos.

En primer lugar, Bergson reduce la vida biológica a la vida de la conciencia, a la duración real. La vida es siempre creación, imprevisibilidad y, al mismo tiempo, conservación integral y automática de todo el pasado. Tal es la vida del individuo, así como la de la naturaleza; pero las suertes de una y otra son distintas. Cada uno de nosotros, al considerar retrospectivamente su historia, observará que su personalidad infantil, aun cuando indivisible, reunía en sí diversas personas que podían coexistir en estado naciente, pero que poco a poco se han ido haciendo incompatibles, poniéndonos muchas veces frente a la necesidad de una elección. "El camino que recorremos en el tiempo —dice Bergson (*Evol. créatr.*, p. 109)— está salpicado de fragmentos de todo lo que empezábamos a ser, de todo lo que hubiéramos podido llegar a ser." Nosotros no podemos vivir más que una sola vida; por esto debemos escoger. La vida de la naturaleza, en cambio, no está sujeta a tales sacrificios: conserva las tendencias que se han bifurcado en un cierto punto y crea series divergentes de especies que se desarrollan separadamente. En otras palabras, la vida no sigue una línea de evolución única y simple. Se desarrolla "como un haz de tallos", creando, por el solo hecho de su crecimiento, direcciones divergentes, entre las cuales se divide su impulso originario. Las bifurcaciones *de* su desarrollo han sido, pues, numerosas. Pero muchos han sido también los caminos sin salida, frente a los pocos grandes caminos que ella misma se ha creado. La unidad de las distintas direcciones no es una unidad de coordinación, de convergencia, como si la vida realizase un plan preconcebido. El finalismo, en este sentido, queda excluido: la vida es creación libre e imprevisible. Se trata, en cambio, de una unidad que precede a la bifurcación, esto es, de la unidad de la *vis a tergo*, del *impulso* que la va poco a poco realizando; El impulso de la vida, conservándose a lo largo de las líneas de evolución en las cuales se divide, es la causa profunda de las variaciones, por lo menos de aquellas que se transmiten regularmente con la herencia, que se adicionan y crean nuevas especies. Todo esto, si excluye el plan preestablecido de cualquier teoría finalista, excluye, asimismo, el que la evolución haya sucedido por causas puramente mecánicas. El mecanicismo no puede explicar la formación de órganos complicadísimos que tienen, con todo, una función muy simple, como es el caso del ojo. Bergson se vale de la comparación de una mano que atraviesa limaduras de hierro, que se comprimen y resisten a medida que avanza. En un cierto momento la mano habrá agotado su esfuerzo y, en el mismo preciso momento, los granos de limadura se habrán yuxtapuesto y coordinado en una forma determinada: la de la mano que se detiene y de una parte del brazo. Si suponemos que la mano y el brazo han permanecido indivisibles, los espectadores buscarán en los mismos granos de limadura y en las fuerzas internas de la masa la razón de su disposición. Unos explicarán la posición

de cada grano por la acción que los granos próximos ejercen sobre él, y serán los mecanicistas. Otros querrán que un plan de conjunto haya presidido el detalle de estas acciones elementales, y serán los finalistas. La verdad es que ha habido un acto indivisible, el de la mano que ha atravesado las limaduras: el inagotable detalle de los movimientos de los granos, como su orden final, expresa *negativamente* este movimiento indiviso, porque es la forma global de la resistencia y no una síntesis de acciones positivas elementales (*Evol. créatr.*, p. 102-103). La acción indivisible de la mano es la del impulso vital; el subdividirse del impulso vital en individuos y especies, en cada individuo en la variedad de los órganos que lo componen y en cada órgano en los elementos que lo constituyen, es debido a la resistencia de la materia bruta (que corresponde, en el ejemplo citado, a las limaduras de hierro).

La primera bifurcación fundamental del impulso vital es la que ha dado origen a la división entre la *planta y* el *animal.* El vegetal se caracteriza por la capacidad de fabricar sustancias orgánicas con sustancias minerales (función clorofílica). Los animales, obligados a ir en busca de su nutrición, se han desarrollado en el sentido de la actividad locomotriz y, por tanto, de una conciencia cada vez más despierta. Las dos tendencias se han disociado al crecer, pero en su forma rudimentaria se implican mutuamente; y el mismo impulso que ha llevado al animal a darse nervios y centros nerviosos ha debido llegar en la planta a la función clorofílica (*Evol. créatr.*, p. 124). Por otro lado, tampoco la vida animal se ha desarrollado en una dirección única. Los Artrópodos y los Vertebrados son las líneas en las cuales la evolución de la vida animal en el sentido de la movilidad y de la conciencia ha tenido más éxito. Las otras dos direcciones de la vida animal, las indicadas por los Equinodermos y por los Moluscos, han terminado, en cambio, en un callejón sin salida. La evolución de los Artrópodos ha alcanzado su punto culminante en los insectos, y en particular en los Himenópteros; la de los Vertebrados, en el hombre. En estas dos direcciones, el progreso se ha verificado, sin embargo, de manera diversa, ya que en la primera dirección se ha dirigido hacia el instinto y en la segunda hacia la inteligencia.

696. INSTINTO E INTELIGENCIA

Instinto e inteligencia son tendencias diversas, pero relacionadas y nunca absolutamente separables. No hay inteligencia sin trazas de instinto, ni instinto que no esté rodeado por un halo de inteligencia. Con todo, en su forma perfecta el instinto se puede definir como la facultad de utilizar y construir instrumentos orgánicos, y la inteligencia, como facultad de fabricar instrumentos artificiales y variar indefinidamente su fabricación. Originariamente, el hombre no es *homo sapiens* sino *homo faber* (*Evol. créatr.*, p. 151). Su característica es la de remediar la deficiencia de los ordenes naturales de que dispone mediante instrumentos aptos para defenderse contra los enemigos y contra el hambre y el frío. Los instrumentos que el hombre crea artificialmente corresponden, en la otra dirección de la vida, a los órganos naturales de que se vale el instinto; y,

por esto, la inteligencia y el instinto representan dos soluciones divergentes, pero igualmente elegantes, de un mismo problema (*Ib.*, p. 155). Pero mientras la inteligencia se orienta hacia la conciencia, el instinto lo hace hacia la inconsciencia. Cuando la naturaleza dota al ser viviente del instrumento que debe emplear, el punto en que se ha de aplicar, el resultado que debe obtener, la parte reservada a la elección es débilísima, y por esto es también igualmente muy débil y crepuscular la conciencia. Por esto, el instinto sera consciente sólo en la medida en que sea deficitario, esto es, sólo en relación con la contrariedad y los obstáculos que ha de encontrar en su acción normal. En la inteligencia, en cambio, el estado normal es el *déficit,* es decir, el desnivel que existe entre la representación y la acción. La inteligencia debe, en efecto, a través de mil dificultades, escoger para su trabajo el lugar y el momento, la forma y la materia. Y no podrá nunca satisfacerse enteramente, ya que toda nueva satisfacción creará nuevas necesidades. De esta diferencia fundamental nacen las otras: la inteligencia es llevada a considerar las relaciones entre las cosas; el instinto, las cosas mismas; la inteligencia es conocimiento de una forma; el instinto, de una materia. Este último carácter constituye, a primera vista, una superioridad de la inteligencia: una forma, precisamente porque está vacía, puede ser rellenada como se quiera, y, por esto, todo conocimiento formal es prácticamente ilimitado y un ser inteligente "lleva consigo lo que le permite sobrepasarse a sí mismo". Pero este mismo carácter formal priva a la inteligencia de la capacidad de detenerse en la realidad de que tendría necesidad. "Hay cosas —dice Bergson (*Evol. créatr.*, p. 164)— que sólo la inteligencia es capaz de buscar, pero que no hallara nunca. Estas cosas, sólo el instinto las encontraría; pero no las buscará nunca."

Todo esto establece la capacidad y los límites de la inteligencia humana. La inteligencia está orientada sustancialmente a los fines de la vida, sirve para construir instrumentos inorgánicos y sólo se encuentra bien cuando tiene que tratar con la materia inorgánica. Pero la materia inorgánica es solidificación, inmovilidad, discontinuidad: la inteligencia tiende, pues, a transformar todo lo que considera en elementos solidos, discontinuos e inmóviles. Por esto se representa el devenir como una serie de *estados,* cada uno de los cuales permanece homogéneo consigo mismo y, por tanto, inmutable. Aun cuando su atención se centra en el cambio interno de uno de estos estados, lo descompone en una serie de estados ulteriores que tendrán los mismos caracteres de fijeza e inmovilidad. Así, la inteligencia deja pasar por alto precisamente lo que de nuevo hay en la evolución de la vida y se caracteriza por una incomprensión natural del movimiento y de la vida. Bergson define el funcionamiento de la inteligencia como un mecanismo cinematográfico. En efecto, la inteligencia toma instantáneas inmóviles del devenir e intenta reproducirlo mediante la sucesión de las mismas. Pero este mecanismo deja escapar lo peculiar de la vida: la continuidad del devenir, en el cual no se pueden distinguir estados. De ahí que todos los intentos de la inteligencia para comprender el devenir no consigan más que transformarlo en una serie de inmovilidades sucesivas, que no tienen ya nada de la continuidad originaria. Aparecen entonces las objeciones de Zenón de Elea contra el

movimiento: objeciones irrefutables desde el punto de vista de la inteligencia, porque se fundan en la espacialización del devenir, en su reducción a una serie de inmovilidades sucesivas. La incapacidad de la inteligencia frente a la vida es la incapacidad de la ciencia, que se funda en la inteligencia. La ciencia obtiene los mayores éxitos en el mundo de la naturaleza inorgánica, donde Ja *duración* real de la conciencia es sustituida por un *tiempo* homogéneo y uniforme (constituido por instantes iguales), que en realidad no es ya tiempo, sino espacio. A este tiempo espacializado es aplicable la medida científica; en cambio, el tiempo verdadero, la duración, no es susceptible de medida porque no presenta ninguna uniformidad y es creación continua. No obstante, este método de la ciencia no es una inferioridad suya, sino la condición de su éxito. La ciencia se dirige a la acción; saber equivale a prever, esto es, a avanzar de una situación dada a otra futura. Avanza a saltos, esto es, por intervalos, que pueden hacerse tan pequeños como se quiera, pero que no constituyen jamás una continuidad. La ciencia revela sus propias limitaciones sólo cuando trata de comprender la vida. Para comprender la vida es necesario un órgano completamente diverso de la inteligencia científica. ¿Existe este órgano?

697. LA INTUICIÓN

Se ha visto que la otra dirección fundamental de la vida es el instinto. Pero la inteligencia no se separa nunca completamente del instinto: es posible, pues, un retorno consciente de la inteligencia al instinto: tal retorno es la *intuición.* La intuición es un instinto que se ha hecho desinteresado, consciente de sí, capaz de volver sobre su objeto y de extenderlo indefinidamente (*Evol. créatr.*, p. 192). Que un esfuerzo de esta clase sea posible se demuestra por la presencia en el hombre de la intuición estética, que da lugar al arte. La intuición estética, en efecto, nos hace percibir aquella *individualidad* de las cosas que escapa a la percepción común, encaminada a retener de los objetos sólo las impresiones útiles para los fines de la acción. La intuición, en otras palabras, quita en el arte el velo que las exigencias de la acción ponen entre nosotros y las cosas, velo sin el cual todos los hombres podrían entrar en comunicación inmediata con las cosas mismas y ser naturalmente artistas. Dado, en cambio, que las exigencias de la acción fuerzan al hombre a leer las etiquetas que imponen a las cosas, con el lenguaje, las necesidades de la práctica, el artista surge raras veces y se distingue por su capacidad de ver, escuchar o pensar sin referirse a las necesidades de la acción. Si fuese posible una liberación completa de tales necesidades, se tendría un artista excelente en todas las artes. Pero, en realidad, sucede que el velo se levanta accidentalmente sólo por una parte, es decir, en la dirección de uno solo de los sentidos humanos; y de esto nace la diversidad de las artes y la especialidad de las predisposiciones *(Le Rire,* 1908, p. 160).

La intuición estética, empero, va dirigida solamente a lo individual y no puede ser, por tanto, el órgano de una metafísica de la vida. Pero se puede concebir una investigación orientada en el mismo sentido que el arte y que tenga por objeto la vida en general. Una investigación de este género será

propiamente filosófica; más aún, constituirá el órgano de la metafísica. Mientras la ciencia encuentra su órgano en la inteligencia y su objeto apropiado en la materia inmóvil, la metafísica encuentra su órgano en la intuición y su objeto apropiado en la vida espiritual. Si el análisis es el procedimiento propio del entendimiento, el procedimiento propio de la intuición será la simpatía, "por la cual penetramos en el interior de un objeto, para coincidir en él en lo que tiene de único y, por lo tanto, de inefable (*La Pensée et le Mouvant*, p. 205). Si el análisis intelectual tiene necesidad de *símbolos*, la metafísica intuitiva es, en cambio, la ciencia que pretende dejarlos completamente al margen. En efecto, posee de un modo absoluto e infinito la realidad, en vez de conocerla; se coloca directamente en ella, en vez de adoptar puntos de vista en torno a ella, y por esto la aprehende fuera de toda expresión, traducción o representación simbólica (*Ib*., p. 206).

Bergson apela continuamente a la intuición a lo largo de toda su investigación. La intuición nos revela la duración de la conciencia y nos pone en guardia contra la espacialización de la misma operada por la inteligencia. Es la intuición la que nos hace conscientes de nuestra libertad. Es también la intuición la que nos permite alcanzar aquel impulso vital que es la fuerza creadora de toda evolución biológica. En realidad, el único objeto de la intuición es el espíritu. Consiste en "la visión directa del espíritu por parte del espíritu". Sin embargo, el universo material no permanece opaco a la intuición. Si el dominio propio de ésta es el espíritu, "ella querría, no obstante, alcanzar en las cosas incluso materiales su participación en la espiritualidad —y diríamos en la divinidad—, si no supiéramos todo lo que se mezcla todavía de humano en nuestra conciencia incluso depurada y espiritualizada" (*Ib*., p. 37). La intuición puede tener significados diversos y no se puede definir unívocamente. Con todo, su distintivo fundamental es que piensa en términos de duración, es decir, de espiritualidad o de conciencia pura. Y esto precisamente hace de ella el órgano específico de la metafísica. Entre la metafísica y la ciencia, Bergson no pretende establecer una diferencia de valor, sino solamente de objeto y de método. Compete a la ciencia el conocimiento intelectual de la materia; a la metafísica, la intuición del espíritu. Puesto que el espíritu y la materia se tocan, también la ciencia y la metafísica tendrán una superficie periférica común: así podrán actuar una sobre otra y estimularse mutuamente.

Para cumplir su función, la filosofía deberá dejar de ser un mero análisis de los conceptos implícitos en las formas comunes del lenguaje y deberá versar sobre la misma existencia real. Pero toda existencia no puede ser dada más que en una experiencia. Esta experiencia se llamará visión o contacto o percepción externa en general, si se trata de un objeto material; se llamara intuición, si se trata del espíritu. ¿Hasta dónde puede llegar la intuición? Sólo ella puede decirlo. "Ella —dice Bergson (*Ib*., p. 61)— llega a poseer un hilo: ella misma deberá ver si este hilo sube hasta el cielo o si se detiene a cierta distancia de la tierra. En el primer caso, la experiencia metafísica se relacionará con la de los grandes místicos; y yo puedo comprobar por mi cuenta que ésta es la verdad. En el segundo caso, las experiencias metafísicas quedarán

aisladas unas de otras, sin que, no obstante, se opongan entre sí. En todo caso, la filosofía nos habrá elevado por encima de la condición humana."

698. GÉNESIS IDEAL DE LA MATERIA

Al rechazar Bergson cualquier diferencia de valor entre la metafísica y la ciencia, y al afirmar que metafísica y ciencia se distinguen únicamente por la diversidad de sus objetos, se podría pensar que tal diversidad es, en cierto modo, irreductible, esto es, que la materia y el espíritu constituyen dos realidades últimas, aunque en contacto mutuo y con mutuas posibilidades de acercamiento y de inserción. Pero la *Evolución creadora* tiene, entre sus partes más significativas, una "génesis ideal de la materia", que trata de explicar la materia misma como una detención virtual o posible de aquel impulso vital que es pura espiritualidad.

La evolución de la vida aparece a primera vista a Bergson como el resultado del encuentro y de la lucha entre el espíritu y la materia. "Todo sucede como si una larga corriente de conciencia hubiera penetrado en la materia, cargada, como toda conciencia, de una enorme multiplicidad de virtualidades que se interpretasen. Ha impulsado a la materia a organizarse, pero su movimiento ha sido, a la vez, infinitamente retrasado e infinitamente dividido" (*Evol. créatr.*, p. 197). Pero la intuición no tarda en comprender que la materia, como interrupción de la tensión vital, como detención virtual del impulso, como aparición de la extensión y de la división de los entes y como inversión del orden vital en el orden estático de la materia, está, en cierto modo, presente en là misma conciencia humana. "Cuanta más conciencia tenemos de nuestro progreso en la duración pura —dice Bergson (*Ib.*, p. 219-20)—, tanto mas sentimos las diversas partes de nuestro ser entrar la una en la otra y concentrarse toda nuestra personalidad en un punto o, mejor, en una punta, que se inserta en el futuro, mellándolo sin tregua. En esto consisten la vida y la acción libre. Nos dejamos, en cambio, llevar; soñamos en vez de actuar. En este mismo acto, nuestro yo se dispersa; nuestro pasado, que hasta aquel momento se recogía en sí mismo en el impulso indivisible que nos comunicaba, se descompone en mil recuerdos que se exteriorizan los unos respecto a los otros. Renuncian a interpretarse a medida que se solidifican. Nuestra personalidad vuelve a descender de este modo en dirección al espacio." La materialidad es, pues, un movimiento o, mejor, un paro virtual del movimiento o un obstáculo al movimiento, que se encuentra en la misma conciencia. Desde este punto de vista, la vida es "un esfuerzo para ascender por la pendiente por la que baja la materia". Si fuese pura conciencia y, a mayor abundamiento, si fuera supraconciencia, sería pura actividad creadora *(Evol. créatr.,* p. 267). Pero el límite de su creatividad le es intrínseco: su movimiento hacia delante se complica con su movimiento hacia atrás, y este movimiento hacia atrás, la dispersión de la vida, la solidificación que procura parar

el flujo creador, es la materialidad. "En realidad, la vida es un movimiento, la materialidad es el movimiento inverso, y cada uno de estos dos movimientos es simple, ya que la materia que forma un mundo es un flujo indiviso, así como también es indivisa la vida que la atraviesa, recortando en ella los seres vivientes. De estas dos corrientes, la segunda se opone a la primera; pero, no obstante, la primera obtiene alguna cosa de la segunda; resulta de ello aquel *modus vivendi*, que es precisamente la organización" (*Ib.*, p. 271). La organización biológica toma para nuestros sentidos y para nuestra inteligencia la forma de partes extrínsecas las unas a las otras en el tiempo y en el espacio, porque nosotros cerramos los ojos a la unidad del impulso que a través de las generaciones une los órganos a los órganos, los individuos a los individuos, las especies a las especies, y hace de toda la serie de los vivientes una ola única que corre por la materia. Pero apenas con la intuición rompemos el esquema solidificado de la inteligencia, todo se vuelve a poner en movimiento y se reduce a movimiento. Este movimiento es continuado en la naturaleza solamente por el hombre, ya que por todas partes, excepto en el hombre, la conciencia se ve bloqueada e imposibilitada de llegar a su forma. Sólo el hombre continúa el movimiento creador del impulso vital y lo prolonga en las manifestaciones que le son propias: la moral y la religión.

699. SOCIEDAD CERRADA Y SOCIEDAD ABIERTA

Ni siquiera en el mundo humano, que es el mundo social, la conciencia es pura actividad creadora. Aquel antagonismo de movimientos que la intuición descubre en la conciencia del yo y que se vuelve a encontrar en la vida como contraste entre impulso vital y materialidad, domina también el mundo social. Las sociedades humanas que históricamente se han formado y se forman, son sociedades *cerradas,* en las cuales el individuo actúa únicamente como parte del todo y que dejan un margen mínimo para la iniciativa y la libertad. El orden social se modela sobre el orden físico, si bien sus leyes no tienen la necesidad absoluta de las leyes físicas. Pero el individuo sigue el camino ya trazado por la sociedad: automáticamente obedece sus normas y se conforma con sus ideales. La sociedad es la fuente de las obligaciones morales. Estas no son, como quería Kant, exigencias de la pura razón, sino costumbres sociales que garantizan la vida y la solidez del cuerpo social. La razón entra en estas obligaciones sólo para dictar las modalidades de su cumplimiento: pero no tiene nada que ver con su origen. En la base de la sociedad está la costumbre de contraer hábitos, y éste es el único fundamento de la obligación moral. Lo que en la otra gran línea de la evolución animal ha realizado la naturaleza mediante el instinto, dando origen a la colmena y al hormiguero, en la línea de la inteligencia lo ha realizado mediante la costumbre. En esta línea se deja una cierta amplitud a la elección individual y, por tanto, toda costumbre moral tiene una cierta contingencia. Pero su conjunto, esto es, el hábito de contraer hábitos, tiene la misma intensidad y regularidad que el instinto (*Deuxsources*, p. 21).

Pero al lado de la moral de la obligación y de la costumbre, que es propia de una sociedad cerrada, hay la *moral absoluta,* la de los santos del Cristianismo,

de los sabios de Grecia, de los profetas de Israel, que es la moral de una sociedad *abierta*. Esta moral no corresponde a un grupo social, sino a toda la humanidad. Tiene por fundamento una emoción original y prolonga el esfuerzo engendrador de la vida. La moral de la obligación es inmutable y tiende a la conservación; la moral absoluta está en movimiento y tiende al progreso. La primera exige la impersonalidad, porque es la conformidad con las costumbres adquiridas; la segunda responde a la llamada de una personalidad, que puede ser la de un revelador de la vida moral o uno de sus imitadores, o también la de la misma persona que obra. A estas dos morales diversas corresponden dos tipos diversos de religión.

700. RELIGIÓN ESTÁTICA Y RELIGIÓN DINÁMICA

El nacimiento de las supersticiones religiosas es explicado por Bergson mediante la *función fabulatriz*. En efecto, las supersticiones tienen un carácter fantástico, pero no pueden ser atribuidas a la fantasía que actúa en los inventos científicos y en las realizaciones artísticas. La función fabulatriz nace en el decurso de la evolución por una exigencia puramente vital. La inteligencia, que es el instrumento principal de la vida humana (la cual, como se ha visto, se rige solamente en cuanto es capaz de fabricarse instrumentos artificiales), amenaza con volverse contra la misma vida. El ser dotado de inteligencia es llevado, en efecto, a pensar solamente en sí mismo y a descuidar sus lazos sociales. La religión es la reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia; sus mitos y supersticiones sirven para empujar al hombre hacia sus semejantes, sustrayéndolo al egoísmo en el que caería por obra de la inteligencia. Además, la inteligencia muestra claramente al hombre su naturaleza mortal, y esto representa para una mentalidad primitiva un segundo peligro, contra el cual reacciona la religión con la creencia en la inmortalidad y con el culto de los muertos. En tercer lugar, la inteligencia hace percibir claramente al hombre la imprevisibilidad del futuro y, por tanto, el carácter aleatorio de todas sus empresas. La religión ejerce también aquí una función defensiva, dando al hombre el sentimiento de una protección sobrenatural que lo sustraiga a los peligros y a la incertidumbre del futuro. Finalmente, la religión suministra, con las creencias y las prácticas mágicas, la posibilidad de creer en una influencia del hombre sobre la naturaleza muy superior a la que el hombre puede efectivamente alcanzar mediante la técnica.

Una religión así constituida es, según Bergson, infraintelectual. Es, en general, la reacción defensiva de la naturaleza contra lo que puede haber de deprimente para el individuo y de disolvente para la sociedad en el ejercicio de la inteligencia. Es, pues, una religión natural en el sentido de que es un producto de la evolución natural. Pero junto a esta religión *estática*, la religión *dinámica* constituye la forma supraintelectual de la religión que emprende y continúa directamente el impulso vital originario. Bergson identifica esta religión dinámica con el *misticismo*.

El misticismo es muy raro y supone un hombre privilegiado y genial. Pero él apela a algo que está en todos los hombres, y aun cuando no llega a comunicar a los demás hombres su fuerza creadora, tiende a sustraerlos al formalismo de la

religión estática y produce así numerosas formas intermedias de religión. "El resultado del misticismo —dice Bergson (*Deux sources*, p. 235)— es una toma de contacto y, por consiguiente, una coincidencia parcial con el esfuerzo creador que la vida manifiesta. Este esfuerzo es de Dios, si no es Dios mismo." El misticismo antiguo, tanto el neoplatónico como el oriental, es un misticismo de la contemplación; no ha creído en la eficacia de la acción humana. El misticismo completo es el de los grandes místicos cristianos (San Pablo, Santa Teresa, Santa Catalina, San Francisco, Santa Juana de Arco), para quienes el éxtasis no es un punto de llegada, sino el punto de partida de una acción eficaz en el mundo. El amor del místico por la humanidad es el amor mismo de Dios: es un amor que no conoce problemas ni misterios, porque continúa la obra de la creación divina (*Ib.*, p. 251). La experiencia mística ofrece la única prueba posible de la existencia de Dios. El acuerdo entre los místicos no sólo cristianos, sino también pertenecientes a otras religiones, es "el signo de una identidad de intuición, que se puede explicar del modo más simple con la existencia real del Ser con el cual se creen en comunicación" (*Ib.*, *p.* 265). La experiencia mística conduce a considerar al universo como el aspecto visible y tangible del amor y de la necesidad de amar. "Dios es amor y es objeto de amor: aquí está todo el misticismo" (*Ib.*, p. 270). Únicamente el amor justifica la multiplicidad de los seres vivientes y, por tanto, la realidad del mismo universo exigido por la existencia de seres distintos entre sí y por la de Dios. Bergson acepta francamente una concepción optimista del mundo. "Hay un optimismo empírico —dice (*Ib.*, p. 280)— que consiste simplemente en comprobar dos hechos: en primer lugar, que la humanidad juzga buena la vida en su conjunto porque está aferrada a ella, y en segundo lugar, que existe una alegría sin mezcla, situada más allá del placer y del dolor, que es el estado de ánimo definitivo del místico."

Bergson predice la aparición de algún genio místico como corrección de los males sociales y morales que sufre hoy la humanidad, La técnica moderna, al extender la esfera de acción del hombre sobre la naturaleza, ha agrandado en cierto modo desmesuradamente el cuerpo del hombre. Este cuerpo agrandado "espera un suplemento de alma, y la mecánica exigiría una mística" (*Deux sources*, p. 355). Los problemas sociales y políticos internacionales que nacen de esta desproporción podrían ser eliminados por un renacimiento del misticismo. En tal caso, la mecánica, que ha encorvado aún más la humanidad hacia la tierra, podría ayudarla a levantarse y a mirar hacia el cielo. Y la humanidad podría entonces recobrar en nuestro planeta "la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses" (*Ib.*, *p.* 343).

La doctrina de la religión dinámica que acabamos de exponer, es la parte más débil de toda la obra de Bergson; y es también aquella en la que la elegancia imaginativa de su estilo se transforma abiertamente en énfasis y oratoria. La identificación de la religión auténtica con el misticismo no podría ser aceptada por ninguna de las grandes religiones occidentales; y la misma identidad, en que Bergson insiste, de las experiencias místicas que se derivan de religiones diversas es fundadamente sospechosa. En realidad, el misticismo se funda en un

presupuesto panteísta: la identidad sustancial del hombre y de Dios. Es la reducción del hombre a un modo o a una manifestación imperfecta de Dios, modo o manifestación que no tiene otro destino que el de volverse a unir a su sustancia. Precisamente por ese supuesto panteísta, Bergson se inclina hacia el misticismo: el hombre, en cuanto está constituido en su más íntima esencia por un impulso vital y supraindividual y sobrehumano, que, como Bergson dice, "o es divino o es Dios mismo", no es, en su naturaleza espiritual, más que un modo o una manifestación de lo divino o de Dios. Pero el panteísmo es la negación misma de toda posibilidad religiosa, puesto que ésta viene condicionada por el reconocimiento de la naturaleza finita (o pecaminosa) del hombre y por la problematicidad de su relación con Dios. Una relación de íntima comunión entre el hombre y Dios, la solidez y la estabilidad de la comunicación postulada por el misticismo, tal como Bergson lo entiende, elimina de raíz toda vida religiosa. Ninguna religión, y mucho menos el catolicismo, hacia el que se dirigían las simpatías de Bergson en los últimos años, podría considerar el universo como "una máquina de hacer dioses", y a. los hombres como estos dioses. Bergson ha reproducido en su última obra las líneas de un panteísmo romántico, para el cual lo finito es manifestación y revelación de lo infinito, y la individualidad del hombre se disuelve, por ello mismo, o aparece como inconsistente y su libertad se identifica con la espontaneidad creadora de la fuerza cósmica.

701. LO POSIBLE Y LO VIRTUAL

Las categorías metafísicas que Bergson ha dilucidado explícitamente y colocado como base de su doctrina se inspiran precisamente en este panteísmo romántico. Por esto pueden justificar la filosofía de Bergson en aquellos aspectos en los que esta filosofía se reduce a tal panteísmo, pero no en aquellos otros, quizá más vivos, por los que se inserta en el círculo de la filosofía contemporánea.

La categoría que preside la duración real, que (en toda la variedad de sus manifestaciones) es la realidad misma, es la *creación.* Bergson define esta categoría como "la novedad imprevisible" de la evolución universal, en cuanto es siempre evolución espiritual y se revela, por consiguiente, directa e inmediatamente en la conciencia. La idea de creación no es más que la percepción inmediata que cada uno de nosotros tiene de su propia actividad y de las condiciones en las que se realiza. "Llamadla como queráis —dice Bergson (*Pensée et Mouv.*, p. 118-119)—: es el sentimiento que tenemos de ser creadores de nuestras intenciones, de nuestras decisiones, de nuestros actos y, con ello, de nuestras costumbres, de nuestro carácter, de nosotros mismos. Artesanos de nuestra vida, artistas incluso, cuando queremos serlo, trabajamos continuamente para plasmar con la materia, que nos ofrece el pasado y el presente, la herencia y las circunstancias, una figura única, nueva, original, imprevisible, como la forma dada por el escultor a la arcilla." Esta simple experiencia inmediata elimina, según Bergson, todos los problemas de la metafísica y de la teoría del conocimiento, ya que elimina el problema del ser (y de la nada)

y el del orden (y del desorden). El problema de la metafísica consiste en preguntarse por qué existe el ser, por qué algo o alguien, en general, existe, siendo así que podría no haber nada. Ahora bien, este problema es totalmente ficticio, porque supone un uso arbitrario del vocablo *nada,* que sólo tiene sentido en el terreno propio del hombre: el de la acción y de la fabricación. "Nada" designa la ausencia de lo que buscamos, de lo que deseamos o de lo que esperamos, pero no designa positivamente nada de lo que percibimos o pensamos, que es siempre un "lleno" y jamás un "vacío". Cuando decimos que no hay nada, queremos decir que lo que hay no nos interesa y que nos habríamos interesado en lo que ya no existe o en lo que hubiera podido existir. De modo que la idea de la nada está ligada a la de una supresión real o eventual y, por tanto, a la de una sustitución. Ahora bien, la supresión, en cuanto sustitución, no puede ser nunca total, ya que entonces no sería sustitución. Lo mismo se puede decir del problema del orden. El orden se convierte en problema cuando se nos pregunta por qué existe en vez del desorden, y supone, por consiguiente, como problema la legitimidad de la idea del desorden. Pero esta idea significa, simplemente, la ausencia del orden buscado; y es imposible suprimir, incluso mentalmente, un orden sin hacer surgir otro. El problema fundamental de la gnoseologia se revela, como el de la metafísica, como un problema ficticio que procede del uno arbitrario de las palabras.

Estos análisis, que Bergson ha desarrollado ampliamente en la *Evolución creadora* y ha repetido y confirmado después, más recientemente *(Pensée et Mouv.*, p. 122 sigs.), están entre los más merecidamente famosos de la filosofía contemporánea, pero no valen para el fin para el que Bergson quiere hacerlos servir, es decir, para la negación del problema de la metafísica o de la metafísica como problema. En efecto, tales análisis no conducen a la eliminación de la nada o del desorden, sino solamente a su definición como *nulidad posible* del ser y del orden, aunque sea sólo en el sentido de una *posible* sustitución de los mismos por un ser o un orden en los que el hombre no esté interesado. Aquellos análisis deberían, pues, ser completados con un análisis de la categoría de lo posible; pero esto falta, desgraciadamente, en las obras de Bergson. En efecto, Bergson ha entendido siempre por posible "lo virtual", en el sentido de la potencia aristotélica, y ha ignorado simplemente o silenciado su significado propio de *problemático.* Lo posible, según Bergson, es solamente "el espejismo del presente en el pasado": a medida que la realidad se crea a sí misma, siempre imprevisible y nueva, su imagen se refleja detrás de sí en el pasado indefinido. La realidad se encuentra así con que ha sido posible, pero precisamente en el momento en que se hace real: su posibilidad no la precede verdaderamente, sino que la sigue *(Pensée et Mouv.*, p. 128). Lo posible es, en otras palabras, para Bergson, la sombra virtual que la realidad, autocreándose, proyecta sobre su propio pasado. Esta sombra virtual no tiene, evidentemente, nada que ver con el sentido concreto de la posibilidad presente, incluso emotivamente, en toda experiencia o situación humana. Con todo, este sentido no es extraño a la filosofía de Bergson, que ha puesto de manifiesto en la *Evolución creadora* el bloquearse y dispersarse del impulso vital en muchas de sus direcciones y

corrientes, y ha expresado, en las páginas finales de las *Dos fuentes,* su preocupación por la suerte del hombre en el futuro. Esto implica, indudablemente, el reconocimiento de una radical incertidumbre, inestabilidad e inseguridad del desarrollo de la experiencia humana, que, por otro lado, se encuentra ensombrecida por el mismo carácter de "imprevisibilidad" que Bergson "le atribuye. Cabe decir que la experiencia mística sustrae al nombre de esta condición (y de la categoría de la posibilidad que filosóficamente la expresa) para vincularlo a una certeza en la que no subsisten ya problemas ni dudas sobre el futuro. Pero la consecución y la consolidación de la experiencia mística, ¿qué otra cosa es para el hombre sino una posibilidad a la que aferrarse, un problema a resolver?

La filosofía de Bergson rompe, en algún punto esencial, el marco de la necesidad romántica en que explícitamente su autor ha querido mantenerla. Bajo este aspecto, encuentra su continuación y su enriquecimiento en el pragmatismo contemporáneo.

BIBLIOGRAFÍA

§ 692. Pasajes del testamento de B. en A. Béguin y P. Thévenaz *H. B.*, Neuchâtel, 1941. Para la bibliografía: *A Contribution to a Bibliography of H. B.*, Nueva York, 191 3 ; y "Revue Internationale de Philosophie", 1949, n. 10.

Algunos escritos menores de Bergson se hallan recogidos en *Ecrits et paroles,* bajo el cuidado de R. M. Mossé-Bastide, París, 1957.

Sobre las relaciones de B. con Maine de Biran: H. Gaubier, en *Etudes bergsoniennes*, I, 1948.

J. Benda, *Le bergsonisme ou une philosophie de la mobilité*, París, 1912; R. Berthelot, *Le pragmatisme cbez Bergson,* París, 1913; F. Olgiati, *La filosofia di B.*, Turín, 1914; J. Maritain, *La Philosophie bergsonienne*, París, 1914; Le Roy, *Une philosophie nouvelle*, París, 1914; H. Höffding, *La philosophie de B.*, París, 1916; F. D'Amato, *Il pensiero di E. B.*, Città di Castello, 1921; Thibaudet, *Le bergsonisme,* París, 1923; J. Chevalier, *B.*, París, 1929; Jankélévitch, *B.*, París, 1931; A. Metz, *Bergson et le bergsonisme,* París, 1933 ; G. Santayana, *// pensiero americano e altri saggi,* Milán, 1939, p. 191-248; E. Le Roy, B. Romeyer, P. Kucharski, A. Forest, P. D'Auree, A. Bremond, A. Ricour, *Bergson et bergsonisme,* en "Archives de Philosophie", v. XVII, C. I.: V. Mathieu, *B., Il profondo e la sua espressione,* Turín, 1954 (con bibl.).

§ 693. J. Delhomme, *Durée et vie dans la Philosophie de Bergson,* en *Etudes bergsoniennes*, II, 1949; E. Brehier, *Images plotiniennes, images bergsoniennes*, en *Etudes bergsoniennes,* II, 1949; V. Mathieu, en "Filosofia", 1952.

§ 696. L. Husson, *L'intellectualisme de Bergson,* París, 1947.

§ 697. J. Segond, *L'intuition bergsonienne,* París, 1923; R. M. Mossé-Bastide, *L'intuition bergsonienne,* en "Revue Philosophique", 1948, p. 195-206; F. Delattre, *Bergson et Proust,* en *Etudes Bergsoniennes,* I, 1948.

§ 700. Carbonara, en "Logos", Nápoles, 1934; H. Mavit, *Le message de Bergson,* en "Culture humaine", 1947, p. 491-501 ; H. Sundin, *La théorie bergsonienne de la religión,* París, 1948.

CAPITULO IV

EL IDEALISMO ANGLONORTEAMERICANO

702. CARACTERES DEL IDEALISMO

El término "idealismo" se usa comúnmente en significado gnoseológico, para designar toda doctrina que reduzca la realidad a "idea", esto es, a sensación, a representación, dato, pensamiento, o elemento de conciencia. En este sentido, el idealismo es el aspecto común de doctrinas diversas y dispares, que puede igualmente servir para caracterizar, por ejemplo, la doctrina de Berkeley o de Hume, la de Schelling o la de Hegel. Además, muchas corrientes de la filosofía contemporánea son, en este mismo sentido, igualmente idealistas: el espiritualismo y el neocriticismo, el trascendentalismo anglonorteamericano, el idealismo italiano, la filosofía de la acción y buena parte de la fenomenología. Este idealismo ha sido el encuadramiento común de todas las filosofías positivistas que han caracterizado a los últimos decenios del siglo pasado y a los primeros del presente-, mientras su opuesto, el realismo, ha sido en ese mismo período, una excepción y sólo más recientemente ha adquirido mayor relieve e importancia. Por consiguiente, en este sentido, la palabra idealismo no se presta a señalar ninguna corriente históricamente individualizada, sino sólo una doctrina gnoseológica que, siendo común a tendencias muy dispares, no caracteriza a ninguna de ellas.

Por lo cual, en este capítulo, emplearemos el término de idealismo en su sentido específicamente histórico, es decir, como aquella corriente que comienza con la llamada "filosofía clásica alemana" y pretende demostrar la unidad o la identidad de infinito y finito, de espíritu y naturaleza, de razón y realidad, de Dios y mundo. Así, pues, podrán incluirse bajo el epígrafe de "idealismo" sólo aquellos movimientos vinculados estrechamente a las tesis fundamentales del idealismo clásico alemán: o sea, el idealismo anglonorteamericano y el italiano. El carácter diferencial de este idealismo se puede descubrir, lo mismo que para las demás corrientes, en el modo en que el mismo entiende y practica la filosofía: modo que consiste en mostrar la unidad entre lo infinito y lo finito, o partiendo del infinito, o partiendo de lo finito, pero en todo caso por medio de procedimientos puramente "especulativos" o "dialécticos"

703. LOS ORÍGENES DEL IDEALISMO ANGLONORTEAMERICANO

El idealismo anglonorteamericano procede a demostrar dicha unidad partiendo de lo finito o, como también puede decirse, *por vía negativa,* es

decir, mostrando que lo finito por su intrínseca irracionalidad no es real o lo es en la medida que revela y manifiesta a lo infinito, que es la verdadera realidad, postulando en consecuencia la resolución final de lo finito en lo infinito.

Las manifestaciones técnicas de este último idealismo van precedidas por una verdadera floración romántica, que se originó en Inglaterra y en América en la primera mitad del siglo XIX. En Inglaterra, los poetas Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) y Guillermo Wordsworth (1770-1850) se inspiraron en sus poesías (y el primero también en ensayos literarios y filosóficos) en el idealismo de Schelling. Contemporáneamente, el idealismo encontraba en Inglaterra y en América dos expositores y defensores que lo revestían de una forma brillante y popular, aun cuando superficial y enfática: Carlyle y Emerson.

Tomás Carlyle (1795-1881), después de algunos ensayos y estudios en los que se preocupaba de dar a conocer al público inglés la literatura romántica alemana, publicó el *Sartor resartus*, que es, a la vez, una sátira alegórica de la sociedad contemporánea y la expresión de sus principios filosóficos. En un trabajo histórico, *La revolución francesa* (1837), exaltó líricamente las grandes figuras de aquella revolución; y en *Los héroes* (1841) concibió la historia como el campo de acción de las grandes personalidades y estudió las diversas manifestaciones del heroísmo humano. En numerosos ensayos posteriores dedicó una crítica mordaz a la sociedad mecánica exaltando líricamente, en oposición a ella, el ideal de una vida espiritual dominada por la voluntad y por los valores morales. En *Sartor resartus,* el universo es un *vestido,* esto es, un símbolo o una aparición del poder divino que se manifiesta y obra en grados diversos en todas las cosas. Carlyle exalta el misterio que envuelve "el más extraño de todos los mundos posibles". El universo no es un almacén o un fantástico bazar, sino el místico templo del espíritu. La seguridad de la ciencia de poseer la llave del mundo de la naturaleza es ilusoria. El milagro que viola una pretendida ley de la naturaleza, ¿no puede, en cambio, obedecer a la acción de una ley más profunda, dirigida a poner la fuerza material al servicio de la energía espiritual? En realidad, todas las cosas visibles son signos o emblemas: la materia existe sólo para el espíritu: no es más que la encarnación o la representación externa de una idea. En el mundo de la historia, el poder divino se manifiesta en esas grandes personalidades que Carlyle llama héroes. Los héroes son "los individuos de la historia universal" de que habla Hegel, los instrumentos de la providencia divina que domina la historia. Y todo lo grande y duradero que se realiza en la historia humana es debido a su acción.

Casi contemporáneo, Ralph Waldo Emerson (1803-1882) se erigía como defensor en América del ' trascendentalismo", es decir, de un idealismo panteísta de cuño hegeliano. Esta concepción aparece por vez primera en un escrito titulado *Naturaleza* (1836) y fue después defendida en numerosos *Ensayos.* La obra *Hombres representativos* (1850) reduce (como *Los héroes,* de Carlyle) la historia a la biografía de los grandes hombres. La convicción fundamental de Emerson es que en toda la realidad actúa una fuerza superior, que él llama Superalma o Dios. La única ley del hombre consiste en conformarse con esta fuerza. El mundo

mismo es un símbolo y un emblema. La naturaleza es una metáfora del espíritu humano y los axiomas de la física no hacen más que traducir las leyes de la ética. Pero el espíritu humano es el mismo espíritu de Dios. "El mundo —dice Emerson (*Nature*, ed. 1883, p. 68)— procede del mismo espíritu del que procede el cuerpo del hombre: es una inferior y más remota encarnación de Dios, una proyección de Dios en lo inconsciente. Pero difiere del cuerpo en un aspecto importante: no está, como el cuerpo, sujeto a la voluntad humana. Su orden sereno es inviolable para nosotros. El es, pues, para nosotros, el testimonio presente del Espíritu divino; es un punto fijo con respecto al cual podemos medir nuestros errores. Apenas degeneramos, el contraste entre nosotros y nuestra casa es más evidente, y nosotros nos convertimos en extraños en la naturaleza en cuanto nos alejamos de Dios." Emerson puede afirmar sobre esta base la identidad romántica de filosofía y poesía; una y otra descubren en el mundo la fuerza escondida, la *Superalma* que la domina. La Superalma es el espíritu de verdad que se revela en el hombre, como un ojo que ve a través de una ventana abierta de par en par. Es el fundamento de la comunicación entre los hombres, sólo posible sobre la base de una naturaleza común e impersonal de Dios mismo. Es, en fin, la fuerza que actúa en el genio y en aquellos hombres a los que la humanidad debe sus mayores progresos (*Essays*, ed. 1893, I, p. 270). La libertad humana no consiste, por consiguiente, en sustraerse al mundo y a la necesidad que lo domina, sino en reconocer la racionalidad y la perfección de esta necesidad y en conformarse con ella.

La verdadera y propia especulación idealista comienza en Inglaterra con la obra de Jaime Hutchinson Stirling (1820-1909) *El secreto de Hegel* (1865), obra escasamente original, dedicada a la exposición y defensa del sistema hegeliano. El secreto de Hegel es, según Stirling, la estrecha relación de la doctrina de Hegel con la de Kant, de la cual la primera es la legítima y necesaria consecuencia. Stirling veía el fundamento del hegelianismo en la resolución de toda la realidad en el pensamiento infinito de Dios, del que el hombre mismo es un aspecto o un elemento. La primera manifestación original del idealismo inglés está representada por la filosofía de Tomás Hill Green (1836)-1882), autor de dos largas *Introducciones* a las dos partes del *Tratado de la naturaleza humana*, de Hume (ed. 1874-75); de los *Prolegómenos a la ética* (1883), que es su principal obra, y de otros ensayos menores. A Hume y, en general, al *empirismo*, Green objeta que es imposible reducir la conciencia a un conjunto de percepciones o ideas y que es imposible entender la conexión que tales percepciones o ideas presentan entre sí. Toda percepción o idea puede ser reconocida en su singularidad sólo por una conciencia que no es idéntica a ellas, porque se distingue de ellas en el acto mismo del reconocimiento; y toda conexión o sucesión de ideas es tal sólo para una conciencia que no es ella misma conexión o sucesión, sino que comprende en sí estas cosas. En efecto, el sujeto que reconoce una idea singular o la relación entre varias ideas no puede ser, a su vez, una idea, porque esto implicaría que una idea fuese, al mismo tiempo, todas las otras. Y no puede ser un compuesto de sensaciones o de ideas porque las ideas se suceden en la conciencia una a otra, y la sucesión no puede constituir un

compuesto. Es necesario, pues, que el sujeto esté fuera de las ideas para que perciba las ideas y fuera de la sucesión para que perciba la sucesión. Debe tratarse, en otras palabras, de un Sujeto único, universal y eterno. Un sujeto de esta especie es también el presupuesto tácito de todo naturalismo y hace imposible el naturalismo mismo. Si el mundo es una serie de hechos, la conciencia no puede ser uno de estos hechos, porque un hecho no puede comprender en sí todos los demás. La naturaleza es un continuo cambio; pero un cambio no puede producir la conciencia de sí mismo, porque ésta debe estar igualmente presente en todos los estadios del cambio. Las relaciones entre los hechos surgen por la acción de una conciencia unificadora que no se reduce a uno de los hechos relativos. Asimismo, las relaciones temporales son tales solamente para una conciencia eterna. De esta manera, Green deduce la necesidad de una Conciencia absoluta (esto es, infinita y eterna) de la consideración de aquella realidad natural a la que el empirismo y el positivismo pretendían reducir la conciencia.

Sin embargo, la conciencia humana tiene una historia en el tiempo, y Green no oculta la dificultad que este hecho fundamental e innegable presenta para su teoría de la conciencia absoluta. Su solución es que la historia no pertenece verdaderamente a la conciencia, sino únicamente al proceso a través del cual el organismo animal se convierte en vehículo de la conciencia misma. Nuestra conciencia —dice— puede significar dos cosas: o la función de un organismo animal que ha sido hecho, gradualmente y con interrupciones, *vehículo* de la eterna conciencia, o esta misma eterna conciencia, que hace del organismo animal vehículo suyo y está por esto sujeta a ciertas limitaciones, pero conserva sus características esenciales de independencia respecto al tiempo y de determinante del devenir. La conciencia, que varía a cada momento, que está en sucesión, y en cada uno de cuyos estados sucesivos depende de una serie de hechos internos y externos, es conciencia en el primer sentido. Nuestra conciencia, con sus relaciones características, en las cuales no entra el tiempo, que no se transforman, sino que son de una vez para todas lo que son, es la conciencia en el segundo sentido (*Prol. to Ethics*, p. 73). Esta distinción elimina toda incompatibilidad entre la afirmación de la conciencia absoluta y la admisión de que todos los procesos del cerebro, de los nervios y de los tejidos, todas las funciones de la vida y de la sensibilidad tienen una historia estrictamente natural. Tal incompatibilidad existiría únicamente si estos procesos y funciones hiciesen realmente al hombre capaz de conocimiento. En cambio, la actividad humana sólo se puede explicar por la acción de una conciencia eterna, que se sirve de ella como de un órgano suyo y se reproduce a través de ella. Por lo demás, por qué ha de verificarse esta repetición, por qué la conciencia eterna debe buscar y promover una repetición suya imperfecta a través de los órganos y de las funciones del organismo humano, es un enigma que Green considera insoluble. "Debemos contentarnos con decir que, por extraño que parezca, la cosa es así" (*Ib.*, p. 86). Sea como sea, Green cree que sólo el concepto de una conciencia absoluta puede justificar la idea de *progreso*, ya que los conocimientos nuevos que el hombre adquiere no pueden venir al ser en el momento en

que son descubiertos; son ya reales en la conciencia absoluta y el progreso no es más que la adecuación creciente de la historia animal de la conciencia o la conciencia absoluta (*Ib.*, p. 75). Estas consideraciones se extienden también a la vida moral del hombre. El perfeccionamiento del hombre se dirige hacia un término que ya es plenamente real y efectivo en la conciencia absoluta. Cuando se dice que el espíritu humano tiene la posibilidad de realizar alguna cosa que aún no se ha realizado en la experiencia humana, se pretende decir que hay una conciencia en la cual este algo ya existe. La conciencia eterna, Dios, es, pues, *ab aeterno* todo lo que el hombre tiene la posibilidad de llegar a ser. No solo es el Ser que nos ha hecho, en el sentido de que nosotros existamos como un objeto de su conciencia, como la naturaleza, sino que es también el Ser en el que existimos y con el que somos idénticos en cuanto que es todo lo que el espíritu humano es capaz de llegar a ser (*Prol. to Etbics*, p. 198). La vida moral impulsa al hombre al perfeccionamiento individual y a la satisfacción de sus propias exigencias; pero esta tendencia se unlversaliza y se racionaliza inmediatamente, porque su término es la conciencia absoluta, en la que todos los hombres están igualmente presentes. Por esta razón, el bien ha sido concebido como una actividad espiritual, de la cual todos pueden y deben participar y, por tanto, como una vida social a la que todos los hombres deben cooperar libre y conscientemente, y en la que debe dominar la armoniosa voluntad de todos (*Ib.*, p. 311).

Esta concepción de Green ha sido la base constante del idealismo inglés posterior. Juan Caird (1820-1898) hizo de ella la base de una filosofía de la religión (*Introducción a la filosofía de la religión*, 1880). El fundamento de la religión es, según Caird, la unidad de lo finito y de lo infinito: unidad que se realiza plenamente y es actual en la vida divina, pero que el hombre no puede conseguir más que a través de un progreso infinito, que es precisamente su vida religiosa. "La religión es la elevación de lo finito hacia lo infinito, el sacrificio de todo deseo, inclinación o volición que me pertenece como individuo privado, la absoluta identificación de mi querer con el querer de Dios" (*Introd.*, ed. 1889, p. 283). Eduardo Caird (1835-1908) hacía de una concepción análoga el criterio de su crítica minuciosa y pedante de la doctrina kantiana (*La filosofía crítica de Kant*, 2 vols., 1889) y la base para entender *La evolución de la religión* (1893). En efecto, delinea tres formas históricamente progresivas de la conciencia religiosa. La primera es la *objetiva* por la cual Dios es concebido como objeto entre los objetos (politeísmo, enoteísmo). La segunda es la *subjetiva*, por la cual Dios es concebido como una voluntad espiritual que se revela en la autoconciencia de los hombres (estoicismo, profetismo, puritanismo, Kant). La tercera es la final y perfecta, por la cual Dios es reconocido en la verdadera forma de su *idea*, esto es, como unidad del sujeto y del objeto, y, por tanto, como principio común de la exterioridad cósmica y de la interioridad espiritual.

704. BRADLEY

La mayor figura del idealismo inglés es Francisco Herbert Bradley (1846-1924), que tomó como tema fundamental de su doctrina el antiguo y

siempre nuevo contraste entre apariencia y realidad, que es el título de su obra principal (*Apariencia y realidad,* 1893). Bradley es también autor de *Estudios éticos* (1876), *Principios de lógica* (1893), *Ensayos sobre la verdad y la realidad* (1914) y otros numerosos estudios de filosofía y psicología.

Según Bradley, el mundo entero de la experiencia humana es apariencia; sólo es real la conciencia absoluta. El mundo de la experiencia es, en efecto, intrínsecamente irracional, contradictorio e incomprensible; y es así porque todos los aspectos del mismo están fundados en las relaciones, y las relaciones son inconcebibles. Bradley examina la relación entre cualidades primarias y secundarias, entre la cosa y sus cualidades, la relación espacial y temporal, la causal, la que constituye el sujeto o yo. Bradley descubre en todas ellas la misma dificultad fundamental: toda relación tiende a identificar lo que es diverso, y en esto es contradictoria. Toda relación modifica los términos relativos; pero entonces cada uno de estos términos se escinde en dos partes: la modificada y la que queda sin modificación; y estas dos partes no pueden unirse sino por una nueva relación, lo que implica una nueva modificación y una nueva escisión; y así hasta el infinito. De esta manera, la relación, que debería hacer inteligible la unidad de los términos relativos, no nace más que dividirlos y multiplicarlos internamente hasta el infinito: por esto es contradictoria. El sistema entero de la experiencia humana fundado en las relaciones queda pulverizado, ante la reflexión filosófica, en una multitud inmensa de términos dentro de otros términos que no están juntos de ninguna manera inteligible. Ni el mismo yo se libra, según Bradley, de esta dificultad. Es, ciertamente, verdadero que la existencia del yo está, en cierto sentido, fuera de toda duda; pero es tal sólo como unidad de la experiencia inmediata, anterior a la reflexión racional. Esta unidad debería ser entendida y justificada racionalmente; pero apenas este intento se inicia introduciendo la distinción entre el yo y el no yo, las dificultades inherentes a toda relación se ponen inmediatamente enfrente y el yo se convierte en algo inconcebible.

Ningún aspecto del mundo finito se salva de la contradicción ni puede ser tenido por real. Tampoco se salva de la contradicción el mundo de la lógica pura. Los *Principios de lógica y* los numerosos ensayos que dedicó Bradley a problemas particulares de lógica ponen al descubierto las contradicciones que anidan en el acto lógico fundamental: el del juicio. El juicio es, según Bradley, la referencia de una idea a la realidad, la calificación de la realidad mediante un concepto tomado como símbolo y significado de ella. Todo juicio implica, en otras palabras, que una idea no es una simple idea, sino una cualidad de lo real. Pero si ello es así, la multiplicidad y la variedad de los juicios implica que son inconciliables y contradictorios. Lo ciertamente verdadero es que todo juicio califica la realidad bajo ciertas limitaciones o condiciones: pero, puesto que estas limitaciones o condiciones califican, a su vez, la realidad misma, la contradicción no es eliminada, sino solamente multiplicada (*Essays,* p. 229). El hecho de que todo el mundo de la experiencia y del pensamiento sea apariencia no

significa que se pueda admitir una realidad en sí más allá del mismo. Toda realidad en sí no podría ser más que el término de una experiencia o de un acto lógico y caería, por ello mismo, en las mismas dificultades fundamentales.

Sin embargo, esta misma condenación radical implica, según Bradley, la posesión de un criterio absoluto de verdad. Si rechazamos como aparente lo que es contradictorio, implícitamente consideramos como real lo que carece de contradicciones y, por tanto, es absolutamente consistente y válido. La falta de contradicción implica un carácter positivo y no debe ser una pura abstracción. Las apariencias deben pertenecer a la realidad, porque lo que aparece es en cierto modo existente, aunque sea simplemente a título de apariencia. La realidad que el criterio de la no contradicción nos deja entrever debe, pues, contener en sí todo el mundo fenoménico de forma coherente y armoniosa. Además, no puede ser otra cosa que conciencia, porque sólo la conciencia es real. Al mismo tiempo, esta conciencia universal, absoluta y perfectamente coherente, no puede ser determinada mediante ninguno de los aspectos de la conciencia finita (sensación, pensamiento, voluntad, etc.), porque tales aspectos son contradictorios. Por otra parte, no debe contener la división entre objeto y sujeto, que es propia de la conciencia finita. Todas estas determinaciones negativas implican que es imposible un conocimiento completo de la conciencia absoluta. Se puede tener de ella una idea abstracta e incompleta, si bien verdadera; pero no se puede reconstruir la experiencia específica en la cual ella realiza su perfecta armonía. Tampoco la moralidad puede ser atribuida al absoluto. Se puede suponer que en él toda cosa finita alcance la perfección que busca; pero no que obtenga precisamente aquella que busca. En el absoluto, lo finito debe ser transformado más o menos y, por tanto, desaparecer como finito; y tal es también el destino del bien Los fines que la afirmación y el sacrificio del yo pueden alcanzar están más allá del yo y del significado de estos actos morales. En el absoluto, donde nada puede perderse, todo pierde su carácter mediante una nueva acomodación o un complemento más o menos radical. Ni el bien ni el mal se sustraen a este destino *(Appearance,* p. 420). Así entran, ciertamente, en el absoluto el espacio, el tiempo, la individualidad, la naturaleza, el cuerpo, el alma; pero tocio entra en él, no con su constitución finita, sino con una reconstitución radical, cuyos caracteres es imposible determinar con precisión. En el absoluto no puede tampoco subsistir la diversidad entre sujeto y objeto, inherente a todo pensamiento finito, el cual es siempre pensamiento *de* algo o *sobre* algo, e implica, por tanto, una relación interna que lo hace contradictorio. El absoluto no puede ser concebido como alma o como complejo de almas, porque esto implicaría que los centros finitos de experiencia se mantienen y son respetados dentro del absoluto: lo cual no es el destino final y la última verdad de las cosas. No conoce progresos ni retrocesos. Estos son aspectos parciales, propios de la apariencia temporal, y tienen sólo una verdad relativa. "El absoluto no tiene historia, aunque contenga innumerables historias" *(Appearance,* p. 500). No es persona, ya que una persona que no sea finita es un sin sentido (*Ib.*, p. 532).

De esta doctrina sustancialmente negativa del absoluto no deduce Bradley que el conocimiento humano sea totalmente erróneo. Si este conocimiento no alcanza nunca la verdad, que sería su perfecta conversión y total conformidad

con lo absoluto, puede alcanzar, sin embargo, *grados* diversos de verdad. De dos apariencias, la más vasta y más armoniosa es la más real, porque se acerca más a la verdad omnicomprensiva y total. La verdad y el hecho que, para convertirse en lo absoluto, requiriesen una acomodación y una adición menor serían más verdaderos y más reales. El argumento ontológico puede ser interpretado como una ilustración de esta doctrina de los grados de verdad. Cabe reconocer, ciertamente, que desde el momento en que la realidad es calificada como pensamiento, debe poseer todos los caracteres implícitos en la esencia del pensamiento. No obstante, la prueba ontológica va más allá de este principio genérico, porque afirma no sólo que la idea debe ser real, sino también que debe ser real *como* idea. Según Bradley, esto es falso, ya que un predicado, como tal, no es nunca realmente verdadero; debe estar sujeto, para serlo, a adiciones y acomodaciones. Así pues, toda idea existente en mi mente puede calificar verdaderamente la realidad absoluta; pero cuando la falsa abstracción de mi particular punto de vista haya sido corregida y ampliada, la idea puede haber desaparecido completamente como tal. Por esto, no toda idea será real como tal; pero cuanto mayor sea la perfección de un pensamiento, su posibilidad y su interna necesidad, tanto mayor será su realidad. A esta exigencia no se sustrae siquiera la idea de absoluto, ya que toda idea, por más verdadera que sea, no incluye nunca la totalidad de las condiciones requeridas, y por esto es siempre abstracta, mientras la realidad es concreta.

Bradley ha renovado así la tesis hegeliana de la identidad entre lo finito y lo infinito; pero la ha renovado con un espíritu de escepticismo radical, que rehusa determinar de un modo cualquiera los caminos y las formas de una tal identidad. El proceso del pensamiento, que para Hegel es una dialéctica que muestra de hecho esa identidad, para Bradley es, en cambio, la confirmación de la naturaleza contradictoria de lo finito y, por tanto, de la exigencia de su transformación total en lo infinito. Bradley admite, ciertamente, diversos grados de verdad y de realidad; pero, al mismo tiempo, entre los grados más altos y lo absoluto pone un abismo, ya que todo en lo absoluto ha de ser transformado y acomodado hasta en sus elementos íntimos (*Appearance*, p. 529). La identidad de lo finito y lo infinito, que había llevado a Hegel a admitir la intrínseca racionalidad de lo finito y a aceptarlo como infinito, ha llevado a Bradley a negar la realidad finita como tal y a exigir su transmutación en el infinito.

705. DESARROLLO DEL IDEALISMO INGLES

Green y Bradley han inspirado a numerosos pensadores ingleses que presentan diversamente la doctrina de una conciencia infinita en la cual encuentra su última realidad el mundo finito.

Alfredo Eduardo Taylor (1869-1945), tan conocido por sus estudios sobre *Platón* (1926) y sobre la filosofía griega, en una obra que ha tenido mucho éxito en Inglaterra, *Elementos de metafísica* (1903), intenta llenar con algún contenido concreto la idea del absoluto, que en la doctrina de Bradley aparecía como una forma vacía, indeterminable. Entiende lo

absoluto como una sociedad de individuos, teológicamente ordenados a la unidad del conjunto. Una sociedad humana es en sentido propio, efectivamente, una unidad finalista de estructura, que no es tal solamente para el observador sociólogo, sino también para sus miembros, a cada uno de los cuales asigna activamente un sitio en relación con todos los demás. Aunque el yo y la sociedad no sean más que apariencias finitas, Taylor cree que el predominio de la categoría de cooperación en la vida humana hará posible considerar al absoluto mismo como una sociedad espiritual. Frente a estas determinaciones más positivas de la naturaleza del absoluto está el punto de vista negativo de H. H. Joachim, que se atiene a las tesis de Bradley *(La naturaleza de la verdad,* 1906; *Estudios lógicos* 1948) y se vale de ellas como criterio para una crítica de la unidad de la sustancia spinoziana *(Estudio sobre la ética de Spinoza*, 1911).

Más próximo al hegelianismo original está Bernardo Bosanquet (1848-1923), quien, no obstante, ha renovado por su cuenta los principios de la lógica de Bradley *(Lógica o morfologia del conocimiento, 2* vols., 1888) y es autor de una *Historia de la estética (* 1892). En el *Principio de la individualidad y del valor* (1911) ha visto en la contradicción lógica una experiencia vivida análoga al dolor y a la insatisfacción y la ha considerado como el resorte de todo progreso espiritual. Esto significa que la negatividad no es una imperfección de la experiencia humana, destinada a desaparecer, sino una característica fundamental de la realidad misma. En efecto, cuando se revuelve una contradicción, queda siempre, no obstante, la negatividad, la cual, impulsando continuamente todo ser más allá de sí mismo, es la ley misma de la vida. La contradicción es una negación no conseguida u obstruida; la negatividad es una contradicción victoriosa y resuelta. La exigencia necesaria de la negatividad lleva a Bosanquet a negar la identidad entre la naturaleza y el espíritu. La función de la naturaleza es la de ser un objeto para la subjetividad espiritual, el correlato exterior del espíritu finito. Solamente por la existencia de la naturaleza los espíritus finitos adquieren su consistencia y se convierten en la cópula viviente entre la naturaleza misma y lo absoluto. El reconocimiento de la negatividad elimina, según Bosanquet, toda dificultad en el concepto de lo absoluto. La prueba positiva en su favor se apoya, lógicamente, en el principio de contradicción, entendido del modo concreto que se ha dicho. Cuando el proceso con que la contradicción es normalmente eliminada de los asuntos humanos se considera absolutamente válido, se puede advertir una unidad perfecta, en que las contradicciones han sido totalmente destruidas, aunque permanezca la diversidad o el aspecto negativo. Con la solución de las contradicciones, la experiencia humana se transforma radicalmente en la vida cotidiana; por tanto, se puede entender su total transmutación en el absoluto. En éste está ya eterna y perfectamente realizado el proceso de unificación lógica, que en la vida humana es progresivo y gradual.

706. MC TAGGART

La nueva formulación del idealismo, debida a los pensadores que acabamos de examinar, implica una revisión radical del significado y de la importancia que Hegel había atribuido a la dialéctica; y tal revisión es obra de Juan Mc

Taggart (1866-1925), autor de *Estudios sobre la dialéctica hegeliana* (1896), de *Estudios sobre la cosmología hegeliana* (1901), de un *Comentario a la lógica de Hegel* (1910) y de una obra en dos volúmenes, *La naturaleza de la existencia* (1921-27). En la primera de estas obras, Mc Taggart expone que la ley de la dialéctica hegeliana no se mantiene inmutable desde el principio hasta el fin de su proceso. En las primeras categorías de la lógica (las del *ser),* el paso de la tesis a la antítesis no es la transición a una fase superior y complementaria, y la síntesis es una consecuencia de la tesis y de la antítesis conjuntas. Pero en las categorías de la esencia, en cambio, la antítesis es complementaria de la tesis, es más concreta y verdadera que ella y representa un progreso; la síntesis no resulta de la comparación de la tesis y de la antítesis, sino que procede únicamente de esta última. Por último, en las categorías del concepto, los momentos no se oponen ya el uno al otro, de modo que la antítesis no es una verdadera antítesis, y cada término es un progreso respecto al otro. Esto demuestra, según Mc Taggart, que el resorte del procedimiento hegeliano no es la contradicción (como Hegel mismo afirmó), sino la discrepancia entre la idea perfecta y concreta, que está implícita en la conciencia, y la idea abstracta e imperfecta, que se hace explícita. La característica del proceso dialéctico es la búsqueda, por parte del momento abstracto o imperfecto, de la conciencia, no de su negación como tal, sino de su completo. La dialéctica no constituye la verdad, ya que la posesión de la verdad excluiría la dialéctica misma. Por esto, Mc Taggart llega a impugnar el mismo principio fundamental de Hegel: el de la racionalidad o de lo real. La realidad no puede revelarse al hombre en su perfecta racionalidad, ya que, si no otra cosa, implica siempre la contingencia de los datos sensibles, sin los cuales las mismas categorías de la razón están vacías, y la insatisfacción de nuestros deseos, que no debería verificarse en un universo perfecto. El proceso dialéctico indica esta imperfección porque, mientras existe, no hay perfección, ya que el proceso tiende a una síntesis que está lejos de verificarse. Pero si el proceso dialéctico pertenece al espíritu finito, que vive en el tiempo y se aproxima gradualmente al futuro, esto coloca el absoluto en el futuro del proceso mismo, esto es, en el último estadio de una serie de la cual los otros estadios se presentan como temporales. La idea eterna e infinita está, pues, al final del proceso temporal y es calificada, por tanto, no por la determinación de la contemporaneidad y del presente, sino por la del futuro. El absoluto no es un eterno presente según la concepción clásica, que el hegelianismo primitivo y el mismo idealismo inglés habían admitido, sino que es más bien el término del futuro. El tiempo urge hacia la eternidad y cesa en la eternidad. Esto hace posible esperar el triunfo final del bien en el mundo.

Además, análogamente a Taylor, Mc Taggart admite una concepción pluralista y sociológica del absoluto. Cree, en efecto, que el yo finito es el elemento último e irreductible de la realidad. La naturaleza del yo es paradójica: por un lado, nada existe fuere del yo, porque todo es objeto de su conocimiento; por otro lado, el yo se distingue en el conocer de todo lo que conoce y supone, por esto, que todo lo que conoce está fuera de él. De este modo, el yo incluye y excluye al mismo tiempo aquello de

lo cual tiene conciencia (*Studies in Hegelian Cosmology*, 1901, p. 23). De esta naturaleza paradójica no hay otra explicación posible sino que el yo sea la absoluta realidad, la necesaria diferenciación del Absoluto. Los yos son, pues, eternos y lo absoluto no es otra cosa que la unidad de estos yos: una unidad que es tan real como sus diferenciaciones y la misma unidad del yo finito, tal como se manifiesta imperfectamente en este mundo imperfecto. Como unidad de un sistema de yos, el absoluto no puede ser entendido como persona o yo y, por tanto, no puede llamársele Dios. Para entender en que consiste su unidad, Mc Taggart examina los diversos aspectos de la experiencia humana. Excluye la posibilidad de que la unidad sistemática del absoluto pueda ser una unidad de conocimiento: el conocimiento verdadero, siendo uniforme en todos los yos, no da cuenta de su diferenciación originaria. Por el mismo motivo, el absoluto no puede ser voluntad, porque la voluntad perfecta, como satisfacción perfecta, es uniforme y no explica la diferenciación. Queda entonces la emoción. Aunque el perfecto conocimiento y la perfecta satisfacción sean idénticos en todos los yos, no hay razón para suponer que el perfecto amor no sea, en cambio, diferente en cada uno de ellos, y no sea, por tanto, la base de la diferenciación requerida por el absoluto. El contenido de la vida del absoluto no puede ser, por tanto, más que amor: no la benevolencia, ni el amor de la verdad, de la virtud o de la belleza, ni el deseo sexual, sino el "amor apasionado, que todo lo absorbe y todo lo consuma" (*Studies in Hegelian Cosmology*, p. 260). Solamente el amor supera la dualidad y establece un equilibrio completo entre el sujeto y el objeto. Mientras el conocimiento deja siempre fuera de sí el objeto conocido y la volición no se satisface nunca enteramente porque el objeto de la satisfacción le es extraño, el amor identifica completamente objeto y sujeto. El amor no es un deber o una imposición, sino una armonía, en la cual las dos partes tienen iguales derechos. Se ama a una persona no por sus cualidades, sino más bien porque la posición frente a sus cualidades es determinada por el hecho de que pertenecen a ella. Además, el amor se justifica por sí mismo. V el punto más próximo a! absoluto, que el hombre puede alcanzar, es precisamente un amor del que no se pueda dar otra razón que decir que dos personas se pertenecen una a otra (*Ib.*, p. 278 sigs.).

En su última obra, *La naturaleza de la existencia* (1921-27), Mc Taggart vuelve a exponer en forma sistemática las conclusiones a que había llegado a través de la crítica de la doctrina de Hegel. El primer volumen de esta obra examina los caracteres generales de la *existencia*: no de la existencia en cuanto pensada, esto es, del conocimiento o del pensamiento, sino de toda existencia en general y, por tanto, también del conocimiento, del pensamiento y de la creencia, que como tales son igualmente existencias. Mc Taggart declara que con esto se vincula a un idealismo *ontológico*, cuyos representantes ve en Berkeley, Leibniz y Hegel. El método de que se vale en la descripción de la existencia en general es el *a priori;* pero en dos puntos Mc Taggart recurre a la experiencia: para probar que algo existe y para probar que lo que existe está diferenciado. Fuera de estos dos puntos, su procedimiento es *a priori y* es dialéctico en el sentido que él mismo ha admitido como propio de

esta palabra, es decir, no en el sentido de la negatividad y de la contradicción, sino en el de un procedimiento racional, necesario y progresivo. La diferenciación de la existencia implica el que tenga *cualidades*, que a su vez tendrán otras cualidades, y así sucesivamente; al principio de la serie deberá haber algo existente, que tendrá cualidades sin ser cualidad, y esto será la *sustancia.* Es incuestionable que la sustancia no es nada aparte de sus cualidades; pero esto no significa que no sea algo en unión con ellas. La sustancia está diferenciada, esto es, hay verdaderamente una pluralidad de sustancias, entre las cuales deben existir relaciones. La relación es una determinación última e indefinible, como la cualidad; y engendra, a su vez, cualidades, porque los términos relativos adquieren, como tales, nuevas cualidades. Toda sustancia tiene una naturaleza propia y puede ser individuada en esta naturaleza por una *descripción suficiente.* Los grupos de sustancias son infinitos, porque cada grupo puede ser tomado como miembro de sí mismo; y la sustancia que comprende todas las otras como partes suyas es el universo. El universo está caracterizado intrínsecamente por la pertenencia a él de las diversas sustancias, de manera que, si una de éstas fuera diversa, el universo mismo en su totalidad sería diverso. Toda sustancia es infinitamente divisible, esto es, tiene partes dentro de las partes hasta el infinito. Para explicar la relación entre una sustancia y sus partes y entre las diversas sustancias, Mc Taggart introduce el concepto de *correspondencia determinante.* Es una forma de correspondencia tal que, si se verifica entre una sustancia C y una parte de la sustancia B, una descripción suficiente de C que incluya el hecho de su relación con aquella parte de B determina intrínsecamente una descripción suficiente de esta parte de B y de cada miembro del grupo B-C, así como de cada miembro de una parte de tales miembros, y así sucesivamente hasta el infinito. La correspondencia determinante es una relación causal que establece y funda el orden del universo. Su naturaleza es aclarada por la aplicación que Mc Taggart hace de ella en el segundo volumen de su obra: es la percepción inmediata que un yo tiene del otro yo.

En efecto, después de haber descrito las características de la existencia, Mc Taggart procede (en el segundo volumen) a determinar, en virtud de ellas, cuáles son los aspectos del universo que pueden ser aceptados como reales. Considera irreales el tiempo, la materia, la sensación y cualquier forma de pensamiento (incluido el juicio y la imaginación) que no sea percepción. El motivo es que ninguno de estos aspectos de la realidad se presta a ser determinado por la correspondencia determinante, y por esto todos deben ser considerados como inconsistentes y contradictorios. La percepción, como conciencia inmediata de la sustancia, o sea, del yo, es, en cambio, definida exactamente por la correspondencia determinante. En efecto, un yo que percibe otro yo, tiene al mismo tiempo la percepción de sí mismo y del otro y la percepción de estas percepciones, y así sucesivamente hasta el infinito. De suerte que una descripción suficiente de la percepción de uno de ellos supondrá la suficiente descripción hasta el infinito de las partes de esta percepción. En otras palabras, se establecerá entre las dos sustancias un sistema inagotable de relaciones racionalmente inteligibles al mismo tiempo que inmediatamente vividas. Y,

en efecto, la percepción de que habla Mc Taggart no es volición ni pensamiento, sino *emoción, y* precisamente emoción de amor. El resultado de los análisis de este filósofo, en el cual el principio idealista se une curiosamente con un método de análisis que se asemeja mucho al de la lógica matemática y al criterio objetivista del realismo contemporáneo, es la admisión de un universo formado por centros espirituales o yos, que una forma de experiencia inmediata (la percepción emotiva o amor) unifica en un sistema dialécticamente caracterizado como correspondencia determinante. Mc Taggart concluye su obra con la esperanza que ya había formulado en sus análisis hegelianos, a saber: que, debiéndose entender el absoluto no como presente, sino como futuro, deberá realizarse como un bien infinito después de un período finito, aunque tal vez larguísimo, de tiempo; y deberá realizarse como estado de amor perfecto, comparado con el cual incluso el más alto rapto místico no es más que un ensayo aproximativo y lejano. Para Mc Taggart, el pasado y el presente son manifestaciones imperfectas y preparatorias del futuro. Esta es, sin duda, una repetición del concepto de Fichte y Schelling del progreso necesario de la historia; pero con la diferencia de que el progreso no es infinito, sino que se dirige hacia un término que será alcanzado después de un largo, aunque finito, período de tiempo.

707. ROYCE

En América, el primer representante del neoidealismo es Guillermo Torrey Harris (1835-1909), autor de una exposición crítica de la *Lógica de Hegel* (1890), de una *Introducción al estudio de la filosofía* (1890) y de un ensayo sobre Dante *(El sentido espiritual de la "Divina Comedia"*, 1889). El interés de Harris es preferentemente religioso. Admite tres estadios del conocimiento: el que considera el objeto, el que considera las relaciones entre los objetos y el que considera las condiciones infinitas y necesarias de la existencia de los objetos. Este tercer estadio es preparatorio para el conocimiento teológico y, por tanto, para la religión, porque descubre la actividad autónoma e infinita que sostiene todas las cosas.

La mayor figura del "trascendentalismo" americano, y la que más ha contribuido a la difusión del idealismo de tipo anglosajón, es Josías Royce (1855-1916). Los escritos principales de Royce son los siguientes: *El aspecto religioso de la filosofía*, 1885; *El espíritu de la filosofía moderna,* 1892; *La concepción de Dios,* 1895; *Estudios sobre el bien y el mal,* 1898; *El mundo y el individuo, 2* vols., 1900-01; *La posición actual del problema de la religión natural,* 1901-1902; *Apuntes de psicología* 1903; *La concepción de la inmortalidad,* 1904; *Heriberto Spencer,* 1904; *La relación de los principios de la lógica con los fundamentos de la geometría,* 1905; *La filosofía de la fidelidad,* 1908; *W. James y otros ensayos de filosofía de la vida,* 1911; Las *fuentes de la intuición religiosa*, 1912; *Principios de lógica,* 1913; *El problema del Cristianismo*, 1913; *Conferencias sobre el idealismo moderno,* 1919; *Ensayos fugitivos,* 1920. Entre estos escritos, *El mundo y el*

individuo y *El problema del Cristianismo* son los que trazan las fases principales del pensamiento de Royce.

El punto de partida de Royce es la distinción entre el *significado* externo y el significado interno de la idea. El significado externo de la idea es su referencia a una realidad externa y diversa; en cambio, el significado interno está constituido por el fin que la idea se propone, en cuanto no es sólo imagen de una cosa, sino también conciencia del modo con que nos proponemos obrar sobre la cosa que representa. Royce trata de reducir el significado externo al significado interno de la idea. Se cree, corrientemente, que la idea es verdadera cuando corresponde al objeto real; pero el objeto real, que puede servir como medida de la verdad de la idea, es sólo aquel al cual la idea misma pretende referirse, esto es, el designado por el significado interno de ella. En verdad, no existe un criterio puramente externo: las ideas son como instrumentos, existen para un fin, son verdaderas, como los instrumentos son buenos, cuando son convenientes para este fin. Por esto, una idea no es un simple proceso intelectual, sino también un proceso volitivo; y es indispensable tener en cuenta el fin al que la idea se dirige para juzgar acerca de su validez. Esto implica que la idea tiende siempre a hallar en su objeto su mismo fin, incorporado de un modo más determinado que aquel en que ella lo tiene por sí misma. Así, al buscar su objeto, una idea no busca nada más que su propia determinación explícita y, por último, completa. El único objeto respecto al cual puede medirse la validez de la idea no es, pues, otro que la completa realización del fin implícito en la idea misma. En este sentido, Royce dice que la idea es una voluntad que busca su propia determinación. Aun las ideas expresadas como hipótesis o definiciones universales, o como juicios de tipo hipotético o matemático, no hacen más que destruir ciertas posibilidades e implicar la determinación de su objetivo final mediante determinadas negaciones.

El límite o la meta de este proceso de determinación creciente es un juicio en que la voluntad exprese su determinación final. Pero este juicio no puede ser más que el acto de una Conciencia que encierre en sí y complete lo que el sujeto finito a cada momento se propone conocer. Todo el mundo de la verdad y del ser debe estar presente en una Conciencia singular, que comprende todos los entendimientos finitos en una única visión intuitiva eternamente presente. Esta conciencia no sólo es temporal, sino que implica también una mirada que comprende la totalidad del tiempo y de lo que significa. De ahí el título de la obra principal de Royce: el mundo es una totalidad individual, en que todos los fragmentos de la experiencia finita encuentran su complemento y su perfección; es Dios mismo. En el absoluto encuentran también lugar la ignorancia, el esfuerzo, la derrota, el error, la temporalidad, la limitación; pero tienen, al mismo tiempo, su lugar en él la solución de los problemas, la consecución de los fines, la superación de los defectos, la corrección de los errores, la concentración del tiempo en la eternidad, la integración de lo que es fragmentario. Sobre todo, el individuo que procede moralmente encuentra en Dios el cumplimiento total de su voluntad buena: puede ser concebido como una parte que es igual al todo, y precisamente por ser igual, unida al todo dentro del cual mora. Toda conciencia finita se

ensancha así en el absoluto hasta identificarse con él; pero esta identificación no entraña la anulación de la individualidad, sino su complemento, la realización de una individualidad enteramente determinada y perfecta. Royce afirma rotundamente la exigencia de la conservación de las individualidades en el absoluto; y para hacer inteligible esta conservación, así como para salvar las dificultades que Bradley opuso a toda determinación del absoluto, recurre a la teoría de los números.

El extenso "Ensayo complementario" que añadió al primer volumen de su obra principal, es quizás la parte más interesante de la obra de Royce. Recurre a la teoría de los números, tal como había sido elaborada por Cantor y Dedekind: el número es un sistema autorrepresentativo, un sistema cuyas partes representan el todo, en el sentido de que tienen, a su vez, elementos que corresponden, término por término, con los elementos del todo. Royce aclara por su cuenta este concepto con el ejemplo de un mapa geográfico idealmente perfecto que, para ser tal, debe contener también la ubicación y los contornos de su propia posición: de manera que acabará por tener mapas dentro de mapas hasta el infinito. Los sistemas autorrepresentativos son, en otras palabras, los sistemas que contienen infinitas partes semejantes al todo; y la Conciencia absoluta sería un sistema autorrepresentativo de esta clase en el sentido de que, comprendiendo en sí la totalidad de los espíritus individuales, implicaría precisamente una serie o cadena de imágenes propias, un sistema de partes dentro de partes hasta el infinito. Una concepción semejante del infinito no está ya sujeta a las dificultades que Bradley había apuntado. Aquella infinita subdivisión a que da lugar, según Bradley, toda relación apenas es considerada analíticamente, y que era para él la señal cierta de la naturaleza contradictoria e irracional de las relaciones (esto es, de todo el mundo de la experiencia humana), no es ya tal cuando se considera hasta el infinito un sistema autorrepresentativo, cuya naturaleza es definida precisamente por una cadena infinita de partes semejantes. La proposición fundamental de la lógica del ser: "todo lo que es, es parte de un sistema que se representa a sí mismo", permite concebir, según Royce, la verdadera unión del uno y de los muchos. Hay una multiplicidad que no es absorbida y transmutada, sino que es conservada en el absoluto, y es la multiplicidad de los individuos que se unifican en el absoluto. Lo absoluto, el universo, es, en este sentido, un sistema autorrepresentativo que, como sujeto-objeto, implica una imagen o concepción completa o perfecta de sí. Es *uno* por su estructura, por cuanto es un sistema individual; pero, al mismo tiempo, es infinito, por cuanto es una cadena de objetivos alcanzados. Por esto, su forma es la de un yo, que se multiplica en las imágenes, a su vez infinitas, que el absoluto determina de sí mismo en los yos individuales.

Esta doctrina del absoluto señala una primera fase del pensamiento de Royce. Su segunda fase, caracterizada por un intento distinto de determinar la naturaleza intrínseca del absoluto, aparece por vez primera en la *Filosofía de la fidelidad* (1908) y encuentra su mejor expresión, en el *Problema del Cristianismo* (1913). En la primera fase, Royce había hallado en la teoría de los números de Cantor y Dedekind el instrumento de tal determinación; en la segunda fase halla este instrumento en la

doctrina de un lógica americano, Peirce (§ 750), que había puesto de relieve la significación y la importancia del proceso de la *interpretación,* considerado como tercer y superior proceso cognoscitivo, junto a la percepción y al pensamiento. La consideración de este proceso es necesaria, según Royce, cuando se trata de objetos que no pueden ser asimilados a la percepción ni al concepto. Está claro, por ejemplo, que "el espíritu de nuestro prójimo" no es un dato sensible ni una noción universal, y que debe ser objeto de una tercera forma de conocimiento, que es precisamente la interpretación. La interpretación es una relación triàdica en la cual alguien, es decir, el intérprete, interpreta algo para alguien. Supone un orden determinado de estos tres términos, porque si el orden cambia, cambia el hecho mismo de la interpretación. La relación interpretativa puede verificarse también en la interioridad de una sola persona, y también en este caso hay tres términos: el hombre del pasado, cuyos deseos y recuerdos son interpretados; el yo presente, que interpreta todo esto, y el yo futuro, a quien va dirigida esta interpretación. La interpretación tiene por objeto signos, así como la percepción tiene por objeto cosas y el concepto universales.

La tesis de Royce es que el universo está constituido por signos reales y por su interpretación; y que el proceso de interpretación tiende a hacer del universo una *comunidad espiritual.* Una interpretación es real si es real la comunidad que expresa, y es verdadera solamente si la comunidad alcanza su fin a través de ella. Royce, en este punto, hace suyo, en cierta manera, el criterio pragmatista de la verdad. Toda filosofía es, inevitablemente, una doctrina que nos aconseja proceder *como* si el mundo tuviera ciertos caracteres. Pero, contrariamente a lo que afirma Vaihinger (§ 753), Royce cree que el *como si* no es solamente una ficción, o un sistema de ficciones, sino que puede justificar una única actitud frente al mundo: aquella que tiende a considerar prácticamente real un reino del espíritu, una comunidad universal y divina, y reconoce claramente la imposibilidad del individuo de salvarse por sí solo, desde el punto de vista práctico; y la imposibilidad, desde el punto de vista teórico, de que el encuentre por sí solo la verdad en el ámbito de su experiencia privada, sin tener en cuenta la relación que le une a la comunidad. Tal es, según Royce, la posición propia del Cristianismo y, en particular, del Cristianismo paulino, que ve el reino de los cielos realizado en la Iglesia, en la comunión de los fieles. El amor cristiano adquiere, en la predicación de San Pablo, la forma de fidelidad a la comunidad; y la fidelidad a la comunidad expresa la naturaleza misma de la vida moral.

En efecto, en la *Filosofía de la fidelidad,* Royce sitúa el fundamento de la moralidad en la fidelidad a una tarea, a una misión libremente elegida: tarea o misión que incluye siempre la solidaridad con los demás individuos o, mejor, con una comunidad de individuos. La fidelidad es también el criterio que permite medir el valor de las tareas humanas, ya que es evidentemente malo un objetivo que haga imposible o niegue la fidelidad a los demás. La fidelidad a la fidelidad es, pues, el criterio supremo de la vida moral.

Los últimos escritos de Royce tratan de trazar la que él llamaba "Gran Comunidad": una comunidad que es real no porque se encuentre

históricamente realizada, sino porque es el eterno fundamento del orden moral. Sin embargo, ha querido sugerir también un medio práctico para la realización de esta gran comunidad, y ha visto este medio en un sistema de seguros. En efecto, el seguro es una asociación fundada en el principio triàdico de la interpretación: el asegurado, el asegurador y el beneficiado; y, en él, los obstáculos para la asociación se transforman en una ayuda a la misma asociación *(La esperanza de la gran comunidad,* 1916). Royce ha sugerido también el seguro contra la guerra *(Guerra y seguro,* 1914). Pero esta curiosa mescolanza de negocios y de moralismo cristiano no debe impedir que reconozcamos en él a uno de los espíritus más abiertos y geniales del idealismo contemporáneo. Después de todo, si lo finito es imagen o reproducción de lo infinito, también los negocios, en general, y los seguros, en particular, pueden servir como instrumentos de manifestación o realización del infinito. Y el sistema de seguros, al que Royce aconsejaba recurrir, representa, ciertamente, un progreso frente al Estado prusiano, al cual su maestro, Hegel, pretendía confiar la plena y total realización de la idea infinita en el mundo.

708. OTRAS MANIFESTACIONES DEL IDEALISMO ANGLONORTEAMERICANO

En una discusión pública celebrada en 1885 entre Royce y otros pensadores en la Universidad de California, G. H. Howison (1834-1916) reprochó a Royce el anular en el yo infinito la personalidad finita del hombre y aun la de Dios. Al idealismo monista de Royce, Howison oponía un idealismo pluralista, para el cual la realidad es, en sus diversos órdenes, una sociedad de espíritus eternos, que encuentran su igualdad en el fin común de alcanzar el único ideal racional, que es Dios mismo *(La concepción de Dios,* 1897). A una preocupación análoga obedecía en Inglaterra J. H. Muirhead (Los *elementos de la ética,* 1892; *Filosofía y vida,* 1902; *Fines sociales,* 1918), quien, empero, veía la salvación de la autoconciencia finita en la presencia necesaria de aquella negación dialéctica, en la que Bosanquet había ya insistido.

Las tesis generales del idealismo fueron formuladas más tarde en América por Jaime Creighton (1861-1924) *(Estudios de filosofía especulativa,* 1925) y por María Whiton Calkins, que se relaciona directamente con la doctrina de Royce; y en Inglaterra por David Jorge Richtie (1853-1903) y por Juan Stuart Mackenzie (1860) en *Apuntes de metafísica,* 1902; *Lecturas sobre el humanismo,* 1907; *Elementos de filosofía constructiva,* 1917; *Valores últimos,* 1924.

Ocupan un puesto intermedio entre el idealismo y el espiritualismo, el inglés Simón Somerville Laurie (1829-1909) y el americano Guillermo Ernesto Hocking. El primero ha desarrollado en una serie de obras (*Metaphysica nova et vetusta,* 1884; *Ethica,* 1885; *Synthetica*, 1906) un "realismo natural" que, en realidad, es un idealismo, y distingue varios planos de realización del absoluto, considerando el absoluto mismo inmanente en todos y cada uno de los planos particulares. La distinción de los planos de realidad permite a Laurie reivindicar la autonomía del individuo. En el individuo, el mismo absoluto afirma su ser, dándole un

carácter específico y un contenido que afirmar y haciéndolo subsistir en su pleno derecho: en su función de negación, que recibe del absoluto, el individuo es capaz de resistir al absoluto mismo (*Synthetica*, II, p. 75). Según Hocking, en cambio, Dios es conocido por el hombre directamente, en la misma experiencia sensible. Esta experiencia, teniendo un único contenido en los diversos individuos, debe tener un único sujeto cognoscente, y tal sujeto es Dios mismo, que es, por tanto, el conocedor universal, implícito en todo conocimiento objetivo. De manera que los hombres conocen las otras cosas o los otros espíritus sólo porque conocen a Dios: el conocimiento de Dios nos infunde, efectivamente, la noción de la experiencia social, sin cuya anterior posesión el reconocimiento de los yos humanos no sería posible. La idea de Dios, presupuesta por la experiencia sensible y por la experiencia social, tampoco puede ser una mera idea y no implicar su propia existencia, ya que, como mera idea, no podría ofrecer el criterio para ser reconocida como tal; de la misma manera que tampoco la *idea* de la experiencia social sería posible si tal experiencia no fuese real *(El significado de Dios en la experiencia humana*, 1912; *El yo, su cuerpo y su libertad,* 1928; *Tipos de filosofía,* 1929; *Pensamientos sobre la muerte y sobre la vida,* 1937; *La ciencia y la idea de Dios,* 1944).

Una visión más próxima al idealismo italiano es la del norteamericano Jorge P. Adams, quien afirma la independencia de la actividad espiritual respecto del contenido de la conciencia, y ve precisamente en tal actividad el principio creador de la realidad. La actividad espiritual no puede ser considerada, ciertamente, como un objeto que yace en el dominio general de la experiencia ni se puede describir como una forma o una relación objetiva. Mas puede ser conocida y se conoce en los productos de su creación: en los valores éticos, religiosos y sociales y en el mundo de la historia *(El idealismo y la edad moderna,* 1918). Una opinión análoga de la actividad espiritual se expone en los escritos del inglés Ricardo Burdon Haldane (1857-1928), que se ha servido del principio de la relatividad del conocimiento para determinar la naturaleza del absoluto *(El reino de la relatividad,* 1921 ; otras obras suyas son *El sendero de la realidad, 2* vols., 1903-1904, y *La filosofía del humanismo*, 1922). El principio de la relatividad implica que el significado de la realidad no es el mismo en todos los grados en que se divide, y que sólo puede ser expresado, en cada grado, en los términos que le son peculiares. De acuerdo con esto, Dios debe ser concebido como el *todo* en que encuentran un lugar los diversos órdenes de realidad y las relaciones entre ellos. En otras palabras, Dios es la *totalidad* del conocimiento, que se diversifica y se articula en los diversos órdenes de realidad, y el principio activo y creador de esta totalidad. La pluralidad de los espíritus, que se encuentra en un cierto nivel de realidad, pierde toda significación en un nivel superior, fundado en una auténtica identidad de pensamiento. En este nivel, el espíritu no es ya actividad en el tiempo y en el espacio, sino la actividad que pone las actividades espaciales y temporales; esto es, se identifica con Dios mismo, con el proceso total, que se realiza en toda la serie de los grados de la experiencia.

La crisis del idealismo se manifiesta de modo ejemplar en el desarrollo del pensamiento de Jaime B. Baillie. Primero fue defensor de la doctrina de Hegel *(El origen y el significado de la lógica hegeliana*, 1901; *La*

fenomenología del espíritu de Hegel, 1910) y de un idealismo romántico para el cual la experiencia humana era la realización y manifestación gradual de la autoconciencia infinita *(Esbozos de la construcción idealista de la experiencia*, 1906). Después de la experiencia de la primera guerra mundial, Baillie fue llevado a cambiar su punto de vista por el de un empirismo humanista *(Estudios sobre la naturaleza humana*, 1921). La experiencia se le aparece, por tanto, no ya como el infinito mismo realizado o manifestado, sino como "un continuo proceso de intentos, experimentos y errores". Puede así admitir el carácter problemático del mundo humano, con todo lo que esto supone; así como la significación de la individualidad humana, que lucha en el mundo para afirmarse y que solamente puede realizarse por completo en las relaciones recíprocas entre los diferentes individuos. La experiencia religiosa es, desde este punto de vista, el único camino por el cual el hombre puede conseguir o intentar conseguir su perfección, ya que, en la religión, el individuo, si bien trasciende a todos los demás seres finitos, no trasciende su misma finitud y sigue siendo, por ello, un individuo finito frente a lo trascendente.

El desarrollo del pensamiento de Baillie es, en cierto modo, típico de la filosofía contemporánea, la cual pasa precisamente del intento romántico de reducir lo finito a lo infinito, a la búsqueda de la comprensión y de la fundamentación de lo finito como tal.

BIBLIOGRAFÍA

§ 703. O. B. Frothingham, *Transcendentalism in New England*, Nueva York, 1876, 1952; G. Villa, *L'idealismo moderno*, Turín, 1905; R. B. Perry, *Present Philosophical Tendencies*, Nueva York, 1912; Id, *Philosophy in the Recent Past*, Nueva York, 1926; Aliotta, *La reazione idealistica contro la scienza*, Palermo, 1912; Woodbridge Riley, *A menean Thoughtfrom Puritanism to Pragmatism*, Nueva York, 1915; Sorley, *A History of English Philosophy*, Cambridge, 1920; Rogers, *English and American Philosophy since*, 1800, Nueva York, 1922; Abbagnano, *Il nuovo idealismo inglese e americano*, Nápoles, 1927 (con bibliografía); además, los escritos cit. en el § 670.

Sobre Stirling: A. H. Stirling, *J. H. St., His lifeand Work*, Londres, 1912.

De Green: *Works*, ed. por P. L. Nettleship, 3 vols, Londres, 1885-1888.

Sobre Grecn: W. H. Fairhrother, *The phil. of T. H. G.*, Londres, 1896; A. E. Taylor, *The problem of conduct*, Londres, 1901, p. 50-88; H. Sidgwick, *Lectures on tbe Ethics of T. H. Green, Mr. H. Spencer and J. Martineau*, Londres, 1902; P. L. Nettleship, *Memoir of T. H. G.*, Londres, 2.ª ed., 1906.

Sobre Eduardo Caird: H. Jones y J. H. Muirhead, *The lifeand Phil. of E. C.*, Glasgow, 1921.

§ 704. De Bradley, lista de los escritos menores en Abbagnano, ob. cit., p. 265.

Sobre Bradley: Strange, en "Mind", N. S., 1911; Broad, *Ibíd.*, 1914; Schiller, *ibíd.*, 1915; De Sarlo, *Filosofia del tempo nostro*, Florencia, 1916, p. 115-116; Taylor, Ward, Stout, Dawes Hicks, Muirhead, Schiller, en "Mind", 1925; E. Duprat, *Bradley*, París; R. W. Church, *B. 's Dialectic*, Nueva York, 1942; W. F. Lofthouse, *F. H. B.*, Londres, 1949.

i 705. Sobre Bosanquet: H. Bosanquet, B. *B.*, Londres, 1924; Muirhead, en "Mind", N. S., 1923; Id., en "Journal of Phil.", 1923, n. 25; Hoernle, *ibíd.*, 1923, n. 18; F. Houang, *Le néo-hégélianisme en Angleterre. La philosophie de B. B.*, París, 1954.

§ 706. Sobre Mc Taggart: F. C. Schiller, en "Mind", N. S., 1895; Watson, en "Philosophical Review", 1895; McGilvary, en "Mind", N. S., 1898; Broad, en "Mind", 1921; C. D. Broad, *Examination of Mct. 's Philosophy*, 2 vols., Cambridge, 1934-38.

§ 707. Sobre Royce: el número que le dedicó la "Philosophical Review", 1916, 3°, con artículos de Howison, Dewey, Calkins, Adams, Barón, Spaulding, Cohén, Cabot, Horne, Hocking, Rand. Además: Algrati, *Un pensatore americano, R. J.*, Milán, 1917; Tedeschi, en "Giorn. Crítico

della **Fil.** Italiana", 1926; **Albeggiani,** ***Il*** *sistema filosófico di J. R.,* Palermo, **1929;** H. G. Townsend, ***Philosophical*** *Ideas in* ***the*** *United States,* Nueva York, 1934, cap. I; R. B. **Perry,** *In* ***the Spirit*** *of William James,* New Haven, 1938, cap. I; G. Marcel, *La* ***Métaphysique*** *de Royce,* París, 1945; J. E. **Smith,** *R.'s Social Infinite,* Nueva York, 1950; J. H. **Cotton,** *R. on* ***the*** *Human* ***Self,*** **Cambridge,** Mass., 1954.

§ 708. Sobre **Howison:** G. *H.* ***Howison, Philosopher*** *and Teacher; a Selection* ***from*** *bis* ***Writings with*** *a* ***biographical*** *Sketch,* por J. W. **Buckham,** Berkeley, **Col.,** 1934 (con bibliografía).

Sobre **Creighton:** H. G. Townsend, ***Philosophical*** *Ideas in* ***the*** *United States,* Nueva York, 1934, p. 187 sigs.

CAPITULO V

EL IDEALISMO ITALIANO

709. CARACTERES Y ORÍGENES DEL IDEALISMO ITALIANO

En la segunda mital del siglo XIX, la doctrina de Hegel tuvo en Italia su centro de estudio y difusión en la Universidad de Nápoles, donde la profesaron Augusto Vera (1813-1885), modesto pero típico representante de la derecha hegeliana, de tendencias teístas próximas al catolicismo, y Bertrán Spaventa (1817-1883). Spaventa empezó su actividad hacia el año 1850, con ensayos sobre Hegel y la filosofía moderna italiana y europea (recogidos después por Juan Gentile con los títulos de *Escritos filosóficos,* 1901; *Principios de Etica,* 1904; *De Sócrates a Hegel,* 1905). Sus escritos más completos y significativos son *Prólogo e introducción a las lecciones de filosofía en la Universidad de Nápoles* (1862), publicado de nuevo por Gentile en 1908 con el título de *La filosofía italiana y sus relaciones con la filosofía europea,* y los *Principios de filosofía* (1867), publicados también de nuevo por Gentile con adición de partes inéditas y con el título de *Lógica y Metafísica* (1911). Spaventa es también autor de una monografía sobre *La filosofía de Gioberti,* de la cual sólo salió el primer volumen en 1863, y de un estudio sobre *Experiencia y metafísica,* publicado postumamente por Jaia en 1888. La importancia de Spaventa radica, sobre todo, en su victorioso intento de sustraer la cultura filosófica italiana del provincianismo en que quería confinarla el provincianismo tradicionalista dominante a mediados del siglo XIX, vinculándola nuevamente a la cultura europea. El espiritualismo tradicionalista (§ 627) insistía en la existencia de una tradición filosófica italiana, que iría desde los pitagóricos hasta Vico y Gioberti, a la cual debía mantenerse fiel toda manifestación filosófica italiana. Spaventa hace suyo el concepto de la nacionalidad de la filosofía italiana; pero ve el distintivo de tal nacionalidad en la universalidad, por la cual en ella tañían que recogerse todas las orientaciones opuestas y encontrar una unidad armónica todos los aspectos del pensamiento europeo. Spaventa explica las diferencias y afinidades entre las filosofías europeas apelando a una pretendida unidad de la raza aria, indogermánica o indoeuropea, que se habría dividido luego, progresando unas veces más y otras menos, pero más en Alemania que en los países latinos (*La fil. ital.*, 1909, p. 49). La filosofía italiana debía, pues, en primer lugar, volverse a poner al nivel de la alemana. En efecto, en el Renacimiento, Italia fue la iniciadora de la filosofía moderna. Bruno equivale, sin más, a Spinoza, con la única diferencia de

que hay en él una cierta perplejidad en el concepto dé Dios, entendido unas veces como sobrenatural y otras como idéntico a la naturaleza *(La fil. ital.*, p. 105). Vico, sustituyendo la metafísica del ser por la metafísica de la mente, realizó en Italia la función que en Alemania llevó a cabo Kant; Galluppi es "kantiano a pesar suyo"; Rosmini, como Kant, descubre "la unidad del espíritu", aun cuando deja en la oscuridad e incomprendido este concepto; y, finalmente, Gioberti completa a Rosmini, como Fichte, Schelling y Hegel completan a Kant, y descubre la verdadera idea, que no es el ser, sino el Espíritu. Es casi inútil para los lectores de la presente *Historia* detenerse en poner de manifiesto el carácter arbitrario de estas afirmaciones históricas. Spinoza no puede ser identificado con Bruno, porque supone el racionalismo de inspiración matemática de Descartes y de Hobbes. Vico forma parte del movimiento iluminista y es el Leibniz de la historia; su metafísica de la mente no tiene nada que ver con la doctrina de Kant, excepto en la común exigencia iluminista de delimitar y señalar las efectivas posibilidades humanas. Galluppi, Rosmini y Gioberti no se relacionan con la filosofía alemana, sino con la francesa de su tiempo, y forman parte del movimiento romántico de retorno a la tradición. Su afinidad con el idealismo no se funda, pues, en las categorías lógicas, sino en un principio más profundo y menos aparente: la común *fe* romántica en la tradición. En cuanto a la pretendida ' nacionalidad" de la filosofía italiana, es una fábula no menos pueril que "la tradición itálica" de que hablaban los giobertinos, con el agravante de la no inocua mitología de la estirpe aria o indogermánica o indoeuropea.

Ha sido necesario detenerse un instante en las valoraciones históricas de Spaventa, porque han tenido mucha fortuna entre los seguidores italianos del hegelianismo, que las han repetido servilmente sin darse cuenta de su inconsistencia crítica. Sin embargo, en manos de Spaventa ejercieron una cierta función útil: contribuyeron a despertar la filosofía italiana de aquel tiempo del letargo autocontemplativo y narcisista en que había caído (y que a menudo la amenaza) y a interesarla por la filosofía europea, y especialmente por la alemana. En cuanto a la especulación sistemática de Spaventa, carece de toda originalidad. Sus *Principios de filosofía* no hacen más que resumir y comentar cautamente algunos puntos básicos de la *Fenomenología del espíritu* y toda la *Lógica* de Hegel. En un solo punto se permite Spaventa una cierta originalidad: en la interpretación de la primera tríada de la lógica hegeliana, la de ser, no ser y devenir. Spaventa subraya aquí la necesaria presencia de la que él llama "mentalidad pura", es decir, del pensamiento consciente, en el movimiento de estas categorías, de manera que parece suponer que, de un extremo al otro de la dialéctica, el pensamiento se mueve en el ámbito de la autoconciencia racional: lo cual no parece que haya sido negado nunca por el mismo Hegel, que definía la lógica como "la exposición de Dios, tal como es en su eterna esencia, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito (§ 572). Y la afirmación de Spaventa de que "las primeras categorías expresan, de la manera más simple y abstracta, la naturaleza, el organismo y hasta diría que el ritmo de la *mente" (Scritti fil.*, II, p. 239), es también, desde un punto de vista hegeliano, plenamente ortodoxa.

Al hegelianismo se adhirieron en Italia, en la segunda mitad del siglo XIX; numerosos literatos, historiadores, juristas y médicos, además de los filósofos;

pero ninguno de ellos supo añadir nada al pensamiento del filósofo alemán. Originalidad y fuerza no las adquirió el idealismo italiano hasta Gentile y Croce. Estos dos pensadores se distinguen radicalmente del idealismo angloamericano y también entre sí. Del idealismo angloamericano se distinguen por sostener que la unidad entre lo finito y lo infinito se puede demostrar no ya negativamente, por medio del carácter aparente y contradictorio de la experiencia finita, sino positivamente y de hecho, remontándose hasta el espíritu infinito mediante los rasgos fundamentales de la experiencia finita. En este punto, la doctrina de ambos idealistas italianos renueva la tentativa de Hegel; pero se distingue de la de Hegel por una reforma de la dialéctica que excluye la consideración del pensamiento lógico y de la naturaleza y se detiene exclusivamente en la realidad espiritual. Las dos doctrinas se distinguen después entre sí, por cuanto la de Gentile es un subjetivismo absoluto (actualismo), y la de Croce un historicismo absoluto. El carácter que las mancomuna es la negación radical de toda trascendencia y la reducción de toda realidad a la pura actividad espiritual.

710. GENTILE: VIDA Y ESCRITOS

Juan Gentile nació en Castelvetrano, Sicilia, el 30 de mayo de 1875. Primero profesor en Palermo y Pisa y luego en Roma, fue nombrado ministro de Instrucción Pública al advenimiento del gobierno fascista (1922-1924). No había afinidades particulares entre el idealismo de Gentile y el fascismo; el fascismo no tenía, en sus comienzos, ninguna doctrina, a menos que se quiera llamar tal a un genérico e intolerante nacionalismo. Pero el absolutismo latente en toda forma de idealismo romántico condujo pronto a Gentile a ver en el nuevo régimen la expresión misma de la racionalidad o de la espiritualidad absoluta y a convertirse en su máximo exponente intelectual. Fue el autor de una reforma vasta y radical de la escuela italiana que, empero, el mismo fascismo desmanteló en parte o modificó en años sucesivos. Por sus numerosos cargos culturales y políticos y por ser el director de la "Enciclopedia Italiana", ejerció un vasto poder sobre la cultura italiana, especialmente en su aspecto administrativo y escolar. Caído el fascismo en julio de 1943, y ocupada la Italia central y septentrional por las tropas alemanas en octubre del mismo año, Gentile proclamó su adhesión al gobierno fantoche que ellas habían instaurado. Este fue, quizás, un acto extremo de fidelidad romántica al régimen que le había honrado como a su máximo representante cultural; en cambio, a muchos italianos les pareció una traición. Fue muerto en el umbral de su casa, en Florencia, el 15 de abril de 1944. Sin embargo, su filosofía ha de entenderse y juzgarse independientemente del fascismo , del que ciertamente ni tomó origen ni inspiración; su personalidad puede ser ahora mejor recordada en la generosidad de sus rasgos humanos, en lugar de en sus actitudes políticas.

Gentile expuso por primera vez el principio de su filosofía en el ensayo *El acto del pensamiento como acto puro* (1912); y poco después definió su posición respecto a Hegel en *La reforma de la dialéctica hegeliana*

(1913). Su obra más vigorosa es *La teoría general del espíritu como acto puro* (1916); la más vasta y compleja es el *Sistema de logica como teoría del conocer* (2 vols., 1917-22). De 1912 es el *Sistema de pedagogía como ciencia filosófica*; de 1916, *Los fundamentos de la filosofía del derecho*. En *La filosofía del arte* (1931) está latente una polémica con la estética de Croce. Su último libro, *Génesis y estructura de la sociedad,* ha sido publicado después de su muerte (1946). Fue notable también la actividad historiográfica de Gentile, en particular la concerniente al resurgimiento italiano (*Rosmini y Gioberti,* 1898; *La filosofía de Marx,* 1899; *De Genovesi a Galluppi,* 1903; *El modernismo y las relaciones entre religión y filosofía,* 1909; *Los problemas de la escolástica y el pensamiento italiano,* 1913; *Estudios sobre Vico,* 1914; Los *orígenes de la filosofía contemporánea en Italia,* 3 vols., 1917-23; *El ocaso de la cultura siciliana,* 1918; *Giordano Bruno y el pensamiento del resurgimiento*, 1925; *Gino Capponi y la cultura toscana del siglo XIX,* 1922; *Estudios sobre el renacimiento,* 1923; *Los profetas del resurgimiento italiano: Mazzini y Gioberti,* 1923).

711. GENTILE: EL ACTO PURO

El error de Hegel, según Gentile, consiste en haber intentado una dialéctica de lo *pensado,* esto es, del concepto o de la realidad pensable (como lógica y como naturaleza), siendo así que sólo puede existir dialéctica, es decir, desarrollo y devenir, del *pensante,* esto es, del sujeto efectivo del pensamiento. El sujeto actual del pensamiento o pensamiento en acto es la única realidad. El sujeto es siempre, ciertamente, sujeto de un objeto, ya que quien piensa, piensa necesariamente algo; pero el objeto del pensamiento, sea la naturaleza o Dios, el propio yo o el de los demás, no tiene realidad fuera del acto pensante que lo constituye y lo pone. Este acto es, pues, creador, y como creador, infinito, porque no hay nada fuera de sí que pueda limitarlo.

Este principio, que lleva resueltamente hasta sus últimas consecuencias las tesis expuestas por Fichte en la primera *Doctrina de la ciencia,* sostiene la rigurosa y total inmanencia de toda realidad en el sujeto pensante. Ni la naturaleza, ni Dios, ni siquiera el pasado y el futuro, el mal y el bien, el error y la verdad, subsisten de ninguna manera fuera del acto del pensamiento. Los desarrollos que Gentile ha dado a su doctrina consisten esencialmente en mostrar la inmanencia de todos los aspectos de la realidad en el pensamiento que los pone y en resolverlos en éste. El pensamiento en acto es el *Sujeto trascendental,* el Yo universal o infinito. El sujeto empírico, el hombre individual y singular, es un objeto del Yo trascendental, un objeto que él pone (esto es, crea), pensándolo, y cuya individualidad, por tanto, supera en el acto mismo en que lo pone. El verdadero sujeto, el Sujeto infinito o trascendental, no puede ser nunca objeto para sí mismo. "La conciencia -dice Gentile *(Teoria gen.*, I, § 6)—, en cuanto objeto de conciencia, no es ya conciencia; en cuanto objeto apercibido, la apercepción originaria no es ya apercepción; no es propiamente ya sujeto, sino objeto; no es ya Yo, sino no-yo... El punto

de vista trascendental es el que se atisba en la realidad de nuestro pensamiento, cuando el pensamiento se considere no como acto consumado, sino, valga la expresión, como acto en acto: un acto que no se puede absolutamente trascender, porque es nuestra misma subjetividad, o sea, nosotros mismos; acto que no se puede nunca ni de ningún modo objetivar." Los demás yos son, a su vez, objetos, en cuanto otros; pero, en el acto de conocerlos, el yo trascendental los unifica. Los problemas morales surgen en el terreno de la diversidad y de la oposición recíproca entre los yos empíricos; pero no se resuelven en tal terreno. "No se resolverán hasta que el hombre llegue a sentir las necesidades ajenas como propias y la propia vida, por tanto, no como encerrada en el angosto cerco de su personalidad empírica, sino como abierta a la actuación de un espíritu superior a todos los intereses particulares y, al mismo tiempo, inmanente al centro mismo de su personalidad más profunda" (*Ib.*, 2, § 5).

El supuesto de todo esto es el postulado de que "conocer es identificar, superar la alteridad como tal" (*Ib.*, 2, § 4). En virtud de este supuesto, Gentile puede afirmar que "otros fuera de nosotros no pueden existir, hablando con rigor, si nosotros los conocemos y hablamos de ellos" y que el otro (esto es, la otra persona) es simplemente una etapa a través de la cual se pasa, pero en la cual no nos debemos detener. "El otro que nosotros no es tan otro que no sea nosotros mismos" (*Ib.*, 4, § 5). No se ve cómo pueda conciliarse con afirmaciones tan explícitas aquella otra, hecha con objeto de distinguir el idealismo del misticismo, de que "la realidad del yo trascendental importa también la realidad del yo empírico", y de que el yo absoluto unifica, pero no destruye en sí el yo particular y empírico (*Ib.*, 2, § 6). Y, en efecto, los yos empíricos podrán, desde luego, distinguirse entre sí como *objetos* diversos del Yo trascendental, del pensamiento en acto, pero no ya subsistir como yo, esto es, como sujetos, en la unidad simple e infinita de aquel Yo. Esto es tan cierto, que incluso el acto de la *educación* es concebido por Gentile como unidad del maestro y del discípulo en el espíritu absoluto, unidad que hasta elimina el problema de la comunicación espiritual (*Sommario di pedagogia,* I, 2.°, 4, § 3). El mismo supuesto del conocimiento como unificación e identificación actúa en la polémica contra todo lo que está "fuera" del espíritu o de la conciencia. La conciencia es infinita y nada hay fuera de ella. El "fuera" está siempre dentro, porque designa una relación entre dos términos que, aun siendo externos el uno al otro, son, sin embargo, internos a la misma conciencia. Por el mismo motivo, no puede haber verdadera dialéctica del *ser* (en el sentido platónico-aristotélico) o de la naturaleza. El devenir es solamente propio del sujeto pensante; y las dificultades en que queda envuelta la lógica de Hegel para deducirlo de la unidad de ser y no ser son eliminadas si por ser se entiende exactamente el ser del pensamiento que lo define y, en general, *piensa*.

El sujeto pensante realiza la coincidencia entre la particularidad y la universalidad y es, por tanto, el verdadero *individuo.* En efecto, el pensamiento es, al mismo tiempo, la máxima universalidad posible y, por consiguiente, la máxima afirmación del yo que piensa. La individualidad

es identificada por Gentile con la positividad; y la positividad pertenece propiamente al pensamiento, que es autoposición o autocreación (*autoctisis*), y por esto se identifica con la universalidad del mismo pensamiento (*Teoria gen.*, 8, § 8). El universal del pensamiento no es un dato o un objeto que el pensamiento deba reconocer o respetar, sino el hacerse universal, el universalizarse, como el individuo es el individualizarse: los dos actos coinciden, pues, en aquel único y simple del yo que piensa. "Yo pienso y pensando realizo el individuo, que es universal y, por esto, todo lo que debe ser absolutamente: además del cual y fuera del cual no se puede buscar otro" (*Ib.*, 8, § 16).

Desde este punto de vista es evidente que la naturaleza, como realidad presupuesta al pensamiento, es una ficción; y como multiplicidad empírica de objetos espaciales y temporales se resuelve en la actividad espacializadora y temporalizadora del yo que la piensa y, pensándola, la unifica y la reduce a sí mismo. Esto excluye toda acción condicionante de la naturaleza sobre el espíritu. Sólo el pensamiento en acto es lo absolutamente incondicionado, porque es la condición de toda otra realidad, que sólo por ella es puesta. El carácter condicionado de la realidad no expresa más que su dependencia del pensamiento pensante. "El ser (Dios, naturaleza, idea, hecho contingente) es necesario, sin libertad, porque ya es puesto por el pensamiento: es el resultado del proceso, resultado que es precisamente porque el proceso ha cesado, es decir, se concibe lo cesado, fijándolo y abstrayéndolo un momento como resultado" (*Ib.*, 12, § 19). El pensamiento pensante es siempre libertad, pero una libertad que se identifica con su intrínseca necesidad racional y es, por consiguiente, hegelianamente entendida como coincidencia de libertad y necesidad.

712. GENTILE: LA DIALÉCTICA DE LO CONCRETO Y DE LO ABSTRACTO

A dilucidar esta necesidad intrínseca del acto pensante va sustancialmente dirigida la *Lógica* de Gentile. El acto del pensamiento es, como tal, siempre verdad, positividad, valor, bien, libertad; pero en cuanto se objetiva —y debe necesariamente objetivarse— es error, necesidad, negatividad, mal. El problema de la lógica gentiliana consiste en mostrar la inmanencia de estos aspectos negativos en la unidad y la simplicidad del acto espiritual infinito. Gentile examina por ello lo que él llama el *logos abstracto*, esto es, la consideración abstractiva por la cual el objeto, en general, que es la raíz de toda negatividad o disvalor y, por tanto, también del error y del mal, es considerado como una realidad por sí, independiente del espíritu que la piensa. Parte del principio de que el logos abstracto es necesario al logos concreto. "Para que se actualice la concreción del pensamiento, que es negación de la inmediatez de toda posición abstracta, es necesario que la abstracción sea no sólo negada, sino también afirmada, del mismo modo que para mantener encendido el fuego que destruye el combustible es menester que haya siempre combustible y que éste no sea sustraído a las llamas devoradoras, sino que sea efectivamente quemado" (*Sist. di log.*, I, 1.ª, 7, § 9). El logos abstracto

es considerado en la expresión que ha asumido en la lógica tradicional, cuyas formas son, por esto, sometidas a análisis crítico. Concepto, juicio y silogismo son las formas de lo pensable, del objeto pensado en cuanto tal; expresan, por tanto, la objetividad, el ser, la naturaleza, y no son susceptibles de movimiento, de progreso, de dialéctica, cosas todas que pertenecen a la actividad espiritual y pueden, en consecuencia, ser entendidas y justificadas solamente en la subjetividad del acto pensante. El logos abstracto, objeto de la antigua lógica griega y medieval, es, pues, en cuanto abstracto, un *error*; pero es un error *necesario,* porque es debido a la necesaria objetivación del sujeto pensante, y es continuamente resuelto y superado en la actividad de este sujeto. "La lógica de lo abstracto ha nacido históricamente y nace eternamente, si se nos permite la expresión, en este estado de espíritu en que éste no ha adquirido conciencia de sí y no ve, por ello mismo, la abstracción de lo abstracto y lo confunde con lo concreto. Estado naturalista, en que lo real es presupuesto por el espíritu. Estado del que el espíritu está destinado a sustraerse: y se sustrae hasta el infinito, por cuanto ya en el acto mismo en que cree realizarla, la supera, afirmando no propiamente la naturaleza como él cree, sino el propio conocimiento de la naturaleza; no el concepto, sino su concepto del concepto" *(Sist. di log.*, II, 3.ª 4, § 3).

Se relaciona con este punto la teoría del error, que es uno de los aspectos más característicos de la postura filosófica de Gentile. El pensamiento en acto, como tal, es siempre verdad, realidad, bien, placer, positividad. El error, el mal, el dolor, etc., subsisten en él solamente como momentos suyos superados, como posiciones ya sobrepasadas y desvalorizadas. "Tómese cualquier error y demuéstrese bien que es tal; y se verá que no hay nadie que quiera asumir su paternidad y sostenerlo. El error es, pues, error en cuanto es superado; en otras palabras, en cuanto está frente a nuestro concepto, como su no-ser. Es, por tanto, como el dolor, no una realidad que se oponga a la que es espíritu (*conceptus sui),* sino la misma realidad por el lado de su realización: en un momento suyo ideal" (*Teoria gen.*, 16, § 8). El error es siempre inmanente a la verdad, como el no-ser es inmanente al ser que deviene. El conocimiento del error, en efecto, es verdad; el conocimiento, como tal, es siempre verdadero *(Sist. di log.*, I, 1.ª, 5, § 9-10). Naturalmente, esta teoría del error no explica el error que no sea conocido o reconocido como tal; no explica, por ejemplo, las doctrinas o las opiniones filosóficas distintas de las del filósofo idealista. Pero Gentile declara que e! filósofo idealista no está obligado a explicar esta clase de errores. "El idealista de la inmanencia absoluta -dice (*Sist. di log.*, II, 3.ª, I, § 12)— no debe explicar con la dialéctica del acto espiritual toda verdad y todo error, sino la verdad y el error de mi pensamiento, que sólo por él es verdaderamente tal: la verdad mía en el acto que pienso y mi error en el mismo acto. Pedirle que con la misma explicación dé cuenta de lo que, vulgarmente y según otros sistemas filosóficos criticados por él, es también pensamiento, y supone un modo correspondiente de concebir la verdad y el error es, ciertamente, una pretensión absurda. El error superado actualmente por su contrario (que es el único error del que nuestro idealismo puede hablar) no es, ciertamente, el error, por ejemplo, del que está contra nosotros, y

resiste nuestros argumentos y persiste en su afirmación, para nosotros abiertamente falsa; ni el error cometido —para poner otro ejemplo— por Platón con su teoría de la trascendencia de las ideas." En la universalidad del espíritu, la oposición entre el filósofo idealista y su antagonista es anulada de golpe: ya que el mismo antagonista es interior al filósofo y rea! solamente en el; y aun cuando resurja hasta el infinito en su distinción, esta distinción vuelve siempre de nuevo a ser anulada. El rasgo característico de esta teoría es la identificación del filósofo idealista con el espíritu universal: la anulación "de golpe" de los errores adversarios hasta que se realice en la interioridad del filósofo idealista para que se entienda realizada hasta el infinito en la unidad y en la eternidad del sujeto pensante. Apenas es necesario hacer notar que como fundamento de esta teoría está también el presupuesto explícito, pero injustificado, que domina toda la teoría de Gentile: conocer es identificar y, por tanto, conocer a los demás en su alteridad y en sus errores significa resolver la alteridad y el error en la unidad y en la verdad del sujeto pensante.

De cualquier modo que sea, este postulado domina todo el desarrollo del pensamiento de Gentile. Lo ignorado, por ejemplo, en cuanto es conocido como tal, no es ya ignorado; "es en cuanto no es". Y así también la muerte, que "no existe". "La muerte es temible porque no existe, así como no existe la naturaleza ni el pasado, y como no existen los sueños. Existe el hombre que sueña; pero no las cosas soñadas. Y así, la muerte es negación del pensamiento, pero no puede ser actual lo que se realiza por la negación que el pensamiento hace de sí mismo. El pensamiento, en efecto, no se puede concebir sino como inmortal, porque es infinito" (*Sist. di log.*, II, 4.ª, 2, § 3). Y así, no existe la ignorancia sino en el acto en que es reconocida como tal y, por lo mismo, superada como ignorancia; y no existen problemas sino en cuanto están resueltos, aunque toda solución se transforme en un nuevo problema, que es, empero, inmediatamente una nueva solución (*Ib.*, II, 4.ª, 5, §§ 4-5). Por consiguiente, la filosofía es perenne, porque es siempre esta filosofía, esto es, filosofía del acto pensante, idealismo. Y, puesto que no hay una filosofía estrictamente objetiva, "la verdad de la filosofía o la filosofía verdadera, a que el filósofo tiende, no puede ser más que una elaboración de su misma filosofía, cuyo desarrollo es, asimismo, el desenvolvimiento de la verdad filosófica" (*Ib.*, 5, § 5). El método de la filosofía no puede ser otro, por tanto, que el de la inmanencia de toda realidad o verdad en el pensamiento pensante, y por esto la filosofía se identifica con la lógica (*Ib.*, epílogo, 2, § 2).

Es fácil darse cuenta del aprecio que puede hacerse de la ciencia desde este punto de vista. La ciencia es siempre particular, porque tiene a su lado otras ciencias y carece, por tanto, de la universalidad que es propia de la filosofía. Presupone primeramente, y delante de sí, su objeto; es, por tanto, dogmática y tiende necesariamente al naturalismo y al materialismo. De ella no hay historia porque hay historia sólo del acto pensante, esto es, de la filosofía que se la reincorpora (*Teor. gen.*, 22, §§ 1-7). Este es el único elemento que de alguna manera la salva,

porque el científico, siendo como hombre también filósofo, reincorpora la abstracción de la ciencia en la concreción de su acto pensante *(Sist. di log.*, II, epílogo, 3, § 6).

La conclusión inevitable de la dialéctica de lo abstracto y de lo concreto, conclusión que, por otra parte, Gentile explícitamente acepta y mantiene hasta el final, es que el hombre como sujeto pensante y en la puntualidad de su acto pensante, está siempre en la verdad y en el bien, en lo infinito y en lo eterno; más aún, *es* él mismo todas estas cosas. Esto supone también que la historia del hombre (que tiene historia sólo como acto pensante) es un permanecer inmóvil en la eternidad; y a esto se reduce la doctrina de Gentile sobre la historia. Comienza, en efecto, por negar la distinción entre historia *(res gestae)* e historiografía *(historia rerum gestarum)* y por reducir la historia misma a la historiografía, esto es, a Ta contemporaneidad del acto pensante, de un "presente absoluto que no desaparece y no se precipita en su opuesto" y que es "lo eterno, tal como reluce en el acto del espíritu que lo busca, en el acto del pensamiento que piensa" *(Sist, di log.*, II, 4.ª, 6, § 2). La pretendida objetividad de la verdad histórica no es más que la mediación o sistematización del pensamiento que, mediándose o demostrándose, se pone como verdad inmutable, y es ya, en rigor, tal por la inmanente mediación por la que el yo se pone como no-yo (*Ib.*, § 8). La búsqueda de la individualidad en los sucesos de la historia no puede ser más que la búsqueda de aquel verdadero individuo que es el Yo universal o pensante. "El Sócrates histórico, con su positiva individualidad, entonces sí que es aprehensible; pero sólo en cuanto se le construye como personalidad que revive en la nuestra y que, efectivamente, *es* la nuestra" *(Sist. di log.*, § 4). Una vez más retorna el postulado del conocer como identificación del sujeto consigo mismo.

713. GENTILE: EL ARTE

En la *Teoría general* y en el *Sumario de pedagogía,* Gentile había puesto el carácter peculiar del arte en su objetividad, por la cual el mundo del artista se distingue del de la vida práctica y de la religión y representa una liberación frente al mismo. El significado preciso de la subjetividad del arte es objeto de examen en la *Filosofía del arte* (1931). El supuesto capital de la obra es, con todo, el que domina la doctrina entera de Gentile: conocer algo significa, para el sujeto, asimilárselo o identificarlo consigo mismo. "La obra que se conoce —dice Gentile *(FU. dell'arte,* p. 100)— no es la que está allí, en el tiempo, separada de nosotros, sino la que vamos a buscar lejos de nosotros (y propiamente de la experiencia actual vivida por nosotros), pero que, una vez hallada, se nos manifiesta y hace valer como próxima; más aún, como *nuestra* y como constitutiva de nuestra actual experiencia." Supuesto esto, el significado del arte, de toda obra de arte, no podrá consistir sino en el mismo sujeto pensante; y, precisamente, consiste en la "forma del yo como puro sujeto" (*Ib.*, p. 131). Pero, como puro sujeto, el yo no es nunca actual, porque su

actualidad, el acto de su pensar, está en su objetivarse; pero, en este objetivarse, el arte ha sido ya trascendido como pura subjetividad. "El arte puro es inactual y por esto, en su pureza, no puede ser captado. Lo cual no significa que no exista. Sólo que no se puede separar, tal cual es y por aquello que propiamente es, del resto del acto espiritual en el que existe y en el que, además, demuestra toda su energía existencial" (*Ib.*, p. 135). Por consiguiente, el arte no es, como se suele decir, un producto de la fantasía; no existe una fantasía como facultad o función especial de la actividad espiritual distinta del pensamiento. La actividad espiritual es siempre pensamiento, aun cuando puedan, en la interioridad del pensamiento, distinguirse varios momentos. El arte es el momento de la subjetividad pura o inactual, que si se hace actual en el pensamiento, se convierte en expresión. La expresión estética es, pues, pensamiento, y el arte no es la expresión de un sentimiento, sino el sentimiento mismo como pura, íntima e inefable subjetividad del sujeto pensante (*Ib.*, *p.* 197).

El sentimiento conserva en Gentile todos sus atractivos románticos: es indefinible, inefable e ineliminable: es el infinito espiritual en su misma forma de infinitud, esto es, libre de determinaciones conceptuales necesarias y, por ello, es constitutivo de la subjetividad pura del sujeto *(FU. dell'arte, p.* 176 sigs.). Precisamente como tal, la infinitud del sentimiento es la infinitud del hombre en su universalidad y, por tanto, está por encima y más allá de la diversidad empírica de los hombres singulares (*Ib.*, *p.* 205). Sentimiento es el cuerpo, no en su presunta inmediatez física, sino en su actualidad consciente; sentimiento es también el lenguaje, el cual, a pesar de ser pensamiento en la multiplicidad de su desarrollo, sigue siendo sentimiento en la unidad subjetiva del mismo (*Ib.*, *p.* 226-230).

Por otro lado, la técnica artística es, en cambio, pensamiento; pero es un pensamiento "que vuelve al sentimiento y se encuentra con él, y por esto es dirigido y animado por él" (*Ib.*, *p.* 237). La pretendida exteriorización de la obra de arte no cs, en realidad, mas que su interno cumplimiento por obra del sujeto. En el sujeto encuentra también su belleza la naturaleza, "no ya dividida en sus partes, sino reunida en aquella unidad e infinitud que es propia del sujeto y del mismo sujeto' (*Ib.*, *p.* 262). Si como pura subjetividad y, por tanto, como puro sentimiento, el arte no es moral, encuentra su moralidad, junto con su actualidad, en el pensamiento, esto es, en la filosofía. Tiene, por tanto, una inmanente eticidad propia, por la cual puede servir como educador del género humano. En sus producciones históricas, además (no valorables, sin embargo, estéticamente, porque son tales sólo en el pensamiento y para el pensamiento), el arte tiene también, según Gentile, uri carácter nacional (*Ib.*, *p.* 237). En cuanto a la relación entre arte y religión, se trata de una correlación necesaria que comporta su recíproca oposición y exclusión dialéctica. En efecto, mientras el arte es el momento de la pura subjetividad espiritual, la religión es el momento de la pura objetividad, del objeto que es absolutamente negador del sujeto (Dios), del infinito como objeto.

714. GENTILE: LA RELIGIÓN

Este concepto de la religión ha sido formulado por Gentile en la *Teoria general* del espíritu y en el *Sumario de pedagogía* y confirmado en los *Discursos de religión* (1920). La religión es "la exaltación del objeto, sustraído a los lazos del espíritu, en lo cual consiste la idealidad, cognoscibilidad y racionalidad del objeto mismo" (*Teoría*, 14, § 7). Como negación del sujeto en el objeto, la religiosidad determina la negación de la libertad espiritual. "Sustituye el concepto de creación como *autoctisis* por el de la creación como *heteroctisis*; y el concepto del conocer como posición que el sujeto hace del objeto, por el de *revelación* que el objeto hace de sí mismo; el concepto de la buena voluntad, que es la creación que la voluntad hace del bien (esto es, de sí mismo como bien), por el de la gracia que el bien (Dios) hace de sí al sujeto" (*Sommario di pedag.*, I, 3.[a], 4, § 4). La esencia de la religión es, por esto, el *misticismo*, que es la anulación del sujeto en el objeto y por el cual el ser de Dios es el no ser del sujeto (*Disc. di rel.*, 1920, p. 78). La consecuencia de la religiosidad es el *agnosticismo*, que es el carácter negativo *de* todas las teologías místicas o estrictamente religiosas (*Ib.*, p. 81). La religiosidad pertenece, pues, propiamente al logos abstracto, esto es, a la posición abstracta y errónea de un objeto, que se supone anterior al sujeto e independiente de él. Solamente la filosofía la restituye a su concreción, mostrando en el mismo objeto de la religión una posición o creación del sujeto. Y, en tal sentido, la filosofía inmanentista es "la verificación del Cristianismo", que ha sido el primero en afirmar el principio de la interioridad espiritual. Por su parte, el acto espiritual, la única realidad positiva y concreta, no puede nunca ser divinizado y llegar a ser objeto de adoración o de culto. "El acto es la filosofía: y la filosofía de la filosofía no es más que filosofía. Es decir, el acto en su inmanente realidad no se objetiva y no se pone delante de sí mismo" (*Ib.*, p. 88). De manera que la religión es inmortal sólo en la filosofía; y si el hombre tiene necesidad de Dios, tiene también necesidad de reflexionar sobre él y reducirlo al acto de su pensamiento. "Y este Dios, ¿cómo puede ser voluntad que se haya de reconocer, a la que se debe rogar e invocar y a la que debamos someternos, si Dios está dentro del hombre, de su yo, y es propiamente su yo en su realizarse? '' (*Sist. di log.*, II, 4.[a], 8, § 4).

En algunos artículos y ensayos de sus últimos años, Gentile ha insistido en la religiosidad de su filosofía (*Sobre una nueva demostración de la existencia de Dios*, 1932; *Mi religión*, 1943). Ha hablado también de una religión *suya y* hasta de un catolicismo *suyo*. Pero, evidentemente, el adjetivo posesivo destruye aquí al sustantivo. Para llegar a reconocer la validez de la religión, Gentile hubiera tenido que abandonar, como hizo Fichte, el principio de la identidad de lo finito y de lo infinito, y llegar a admitir que lo infinito está más allá de lo finito, esto es, del hombre que filosofa, del sujeto pensante, el cual, frente a él, no es más que la imagen o la repetición temporal de su eterno proceso. Pero nada ha estado

más lejos de la intención de Gentile, el cual, en estos artículos, no ha hecho más *que* reafirmar su fe en la infinitud del sujeto pensante y en la imposibilidad de la trascendencia.

715. GENTILE: EL DERECHO Y EL ESTADO

Una sociedad de hombres, a saber, de seres finitos ligados entre sí y con el mundo que los hospeda por necesidades y exigencias de diversa naturaleza, es, desde el punto de vista de Gentile, un verdadero absurdo. Por esto, en los *Fundamentos de la filosofía del derecho* (1916), así como en su última obra, *Génesis y estructura de la sociedad*, y en otros escritos menores ocasionales o políticos, Gentile no ha hecho otra cosa que resolver en la interioridad del acto espiritual la sociedad y el estado, la moral, el derecho y la política y, en general, toda la gama de las relaciones entre los hombres. Sociedad y estado y, por tanto, derecho y política, no están —dice— *inter homines*, sino *in interiore homine*. En la primera obra ha procurado aclarar la naturaleza del derecho recurriendo a la dialéctica de *el que quiere y lo querido*, que es perfectamente idéntica a la del que piensa y lo pensado, ya que ninguna distinción es posible entre pensamiento y voluntad: el pensamiento como actividad creadora e infinita es voluntad creadora e infinita. Frente a la moralidad, que es voluntad del bien, esto es, creación del bien en el acto de quererlo, el derecho es lo querido, esto es, no ya voluntad en acto, sino voluntad pasada o contenido del querer; por esto, también, "no ya libertad que es fuerza, sino fuerza sin libertad; no ya objeto que es sujeto, sino objeto opuesto al sujeto" *(Fond.,* 1916, p. 58-59). La voluntad volente es ya para sí misma su propio mandato o su propia ley; cuando encuentra ante sí un mandato o una ley, se trata de un momento suyo objetivado y fijado abstractamente en aquella objetividad suya. "El poder soberano, el querer lo tiene ya en sí; y fuera de sí, donde empíricamente se le representa armado con espada, no puede verlo sino a través de lo que ya tiene en su interior, donde está la raíz y la verdadera sustancia de la sociedad y del estado" (*Ib.*, p. 61). Por consiguiente, la coactividad del estado y de las normas jurídicas es también interna y espiritual; y derecho y moral, en último análisis, se identifican, como se identifican el estado y el individuo en la actualidad del querer volente o del sujeto pensante (*Ib.*, p. 69).

Esta es ya una justificación del estado absolutista y totalitario; y la justificación se hace explícita en el último escrito de Gentile. En el se rechaza la distinción entre lo *privado* y lo *público* y, con ello, la posibilidad de poner límites a la acción del estado. Y, de hecho, la distinción no puede tenerse en pie si, como hace Gentile, se admite como único individuo el Yo universal e infinito; en efecto, tal distinción supone la singularidad y la irreductibilidad del individuo y, al mismo tiempo, su constitutiva relatividad social. Gentile, aceptando el carácter totalitario y autoritario del estado, declara, con un giro característico de su pensamiento, que se puede decir también lo

contrario, a saber, "que en este Estado, que es la misma voluntad del individuo en cuanto universal y absoluto, el individuo absorbe al estado, y que la autoridad (la legítima autoridad), al no poder expresarse de otro modo que por la actualidad del querer individual, se reduce sin residuo a la libertad". De esta manera, la verdadera democracia sería, no la que quiere limitar al estado, sino la "que no pone límites al estado que se desarrolla en la intimidad del individuo y le confiere la fuerza y el derecho en su absoluta universalidad" *(Genesi,* etc., 1946, p. 121). También aquí, como en la teoría del error, Gentile identifica al individuo universal y absoluto con el filósofo idealista que teoriza sobre este individuo. De suerte que el meollo de su demostración es que el estado autoritario, identificándose con el filósofo idealista, realiza la libertad de este filósofo; por este motivo no es autoritario. Es evidente que, encerrado en este círculo, el pensamiento de Gentile se muestra fundamentalmente incapaz de un coloquio con los otros hombres y hasta de polemizar con ellos.

Venimos a parar una vez más, en este punto crucial, al supuesto expresado, pero injustificado, que rige toda la dialéctica de Gentile: conocer es identificar, eliminar la alteridad, asimilar al sujeto pensante todo lo que *no es* sujeto pensante. A tal supuesto, que es la herencia más pesada del pensamiento romántico, se opone la filosofía contemporánea en su parte militante: el realismo, la fenomenología, el positivismo lógico, el existencialismo, el instrumentalismo. La filosofía de Gentile permanece del todo encerrada en el círculo del romanticismo y es la más atrevida, extremada y rigurosa expresión del mismo.

Apenas es necesario advertir que la actividad historiográfica de Gentile, dominada como está por el supuesto citado y por el concepto de que la historia no es más que la eternidad en el acto pensante, no tiene valor sino como aspecto necesario de su especulación sistemática. En sus numerosos trabajos históricos, Gentile ha mirado siempre de rastrear en el pasado solamente los elementos asimilables a la filosofía del actualismo. Su historiografía filosófica se reduce, pues, a aislar ciertos elementos de pensamiento de los complejos individuales e históricos de que formaron parte y a asimilarlos a los conceptos propios del actualismo. Esta forma de historiografía filosófica ha sido bastante seguida por los numerosos discípulos que Gentile ha tenido en Italia en los años que van de la primera a la segunda guerra mundial, con resultados casi nulos o ilusorios tanto desde el punto historiográfico como teorético.

716. CROCE: VIDA Y OBRAS

Benedicto Croce, nacido cu Pescasseroli, en los Abruzos, el 25 de febrero de 1866 y muerto en Nápoles el 20 de noviembre de 1952, ha permanecido siempre alejado de la enseñanza universitaria. Solventadas sus necesidades materiales por un ingente patrimonio personal, ha desarrollado como escritor libre una ininterrumpida e intensa actividad en los más variados campos de la filosofía, de la historia, de la

literatura y de la erudición. Ligado por estrecha amistad con Juan Gentile (que fue durante muchos años, y desde el principio, 1903, colaborador de su revista "La Crítica"), Croce rompió esta amistad cuando se declaró hostil al gobierno fascista (ya instaurado desde hacía algunos años), cuyo exponente filosófico oficial era Gentile. A esta ruptura siguió, por ambas partes, una polémica minuciosa, acre y poco edificante, que duró muchos años. El régimen fascista, sin duda para no verse excluido de los medios culturales internacionales, permitió tácitamente a Croce una cierta libertad de crítica política, de la que usó efectivamente en sus libros y en las notas que fue publicando en "Crítica" para salir en defensa de los ideales de la libertad, tanto más eficaz en cuanto que era ajena a toda retórica y estaba empapada de cultura y pensamiento. De modo que la figura de Croce aparece hoy a los ojos de los italianos, cualquiera que sea su credo filosófico o político, como el símbolo de su aspiración a la libertad y a un mundo en el que los derechos del espíritu prevalezcan sobre la violencia. Y así se mantiene a la distancia de años, ya en el eclipse de las ideas filosóficas de Croce en los mismos campos en que ejercieron la mayor influencia, o sea, en la estética y en la teoría de la historia.

Croce ha llegado a la formulación de su sistema filosófico partiendo de la consideración de problemas literarios e históricos. La primera forma de su *estética (Tesis fundamental de una estética como ciencia de la expresión y lingüística general,* 1900) le fue sugerida por la necesidad de una orientación precisa en la crítica literaria; y nació como intento de dar una sistematización filosófica rigurosa a los principios críticos que presiden la obra de Francisco de Sanctis (1818-83), que Croce ha considerado siempre como su verdadero maestro. La estética ha sido, después, incesantemente reelaborada por Croce; y desde la *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general* (1902) hasta el *Breviario de estética* (1912) y el volumen *La poesía* (1936), además de numerosos ensayos y escritos menores, Croce ha ido aclarando sus tesis fundamentales, que siempre han sido, con todo, las mismas en lo esencial *(Problemas de estética,* 1910; *Nuevos ensayos de estética,* 1920; *Últimos ensayos,* 1935). Alrededor del núcleo de la estética se ha ido, poco a poco, condensando el resto del sistema de Croce: *Lógica como ciencia del concepto puro* (1909); *Filosofía de la práctica, económica y ética* (1909); *Teoría e historia de la historiografía* (1917). Junto a la doctrina estética, la que ha sufrido mayor reelaboración es la doctrina de la historia *(La historia como pensamiento y como acción,* 1938; *El carácter de la filosofía moderna,* 1940; *Filosofía e historiografía*, 1949; *Historiografía ? idealidad moral,* 1950), pero sobre la cual Croce vuelve incesantemente en ensayos y artículos. Son fundamentales las monografías dedicadas por Croce a Vico y a Hegel *(La filosofía de Vico*, 1911; *Ensayo sobre Hegel,* 1912) y los estudios sobre *Materialismo histórico y economía marxista* (1900). Los *Escritos de historia literaria y política* (que suman ya más de 30 volúmenes) constituyen, además, la aclaración y la puesta a punto de los principios filosóficos de Croce frente a un gran numero de problemas críticos.

717. CROCE: LA FILOSOFIA DEL ESPIRITO

La filosofía de Croce ha sido calificada y se ha calificado a sí misma como "historicismo absoluto". Poco importa que se rechace o se admita esta calificación; lo importante, en todo caso, es darse cuenta de que, en ella, el adjetivo modifica radicalmente el sustantivo, y que, por tanto, el historicismo de Croce es radicalmente diverso del resto del historicismo contemporáneo. Este (como hemos visto, § 654) se centra en torno al problema crítico de la historiografía, esto es, al problema sobre la posibilidad y el fundamento (en sentido kantiano) del saber histórico. Este problema no existe para Croce, que entiende por historicismo "la afirmación de que la vida y la realidad *es* historia y nada más que historia" *(La storia,* 1938, p. 51). Es evidente que, desde este punto de vista, el problema crítico de la historiografía queda eliminado y sustituido por el principio hegeliano de la identidad entre racionalidad y realidad, ser y deber ser. En efecto, Croce contrapone el historicismo al iluminismo, que, como "racionalismo abstracto", había considerado "la realidad dividida en suprahistoria e historia, en un mundo de ideas o de valores y un mundo inferior que los refleja o los ha reflejado hasta ahora, de una manera fugaz e imperfecta, y al cual convendrá imponerlos de una vez, haciendo suceder a la historia imperfecta, o la historia sin más, una realidad racional perfecta". El historicismo de Croce no es, pues, sino el racionalismo absoluto de Hegel. Y, en efecto, Croce ve (justamente) y alaba en Hegel, sobre todo, "el odio contra lo abstracto e inmóvil, contra el deber ser que no es, contra lo ideal que no es real" *(Saggio sullo Hegel,* 3.ª, ed. 1927, p. 171). "Con Hegel —dice aún Croce (*Il carattere della fil. mod.*, 1941, p. 41)—, Dios había bajado definitivamente del cielo a la tierra y no había que buscarlo ya fuera del mundo, donde no se habría encontrado del mismo más que una pobre abstracción, forjada por el espíritu humano en determinados momentos y para ciertos fines suyos. Con Hegel se había adquirido la conciencia de que el hombre es su historia, la historia única realidad, la historia que se hace como libertad y se piensa como necesidad, y no es ya secuela caprichosa de los acontecimientos contra la coherencia de la razón, sino que es la actuación de la razón, la cual debe llamarse irracional sólo cuando se desprecia y se desconoce a sí misma en la historia." A este historicismo absoluto, Croce ha reducido también la doctrina de Vico, rechazando fuera de la "filosofía" de Vico todos los elementos que contrastan o de alguna manera no son asimilables a este punto de vista.

Con todo, echa en cara a Hegel el haber admitido la posibilidad de la naturaleza como "algo diverso del espíritu", el haber hecho pesado y escolástico su sistema con el uso y abuso de la forma triàdica y, sobre todo, la confusión del nexo de los *distintos* con la dialéctica de los *opuestos.* Es decir, Hegel ha confundido la distinción y la unidad que hay entre las formas y los grados diversos del espíritu con la oposición dialéctica que se encuentra en el ámbito de cada grado (hermoso y feo en el arte, verdadero y falso en la filosofía, útil e inútil en la economía, bien y mal en la ética). Los opuestos se condicionan mutuamente (no hay bello sin feo, etc.), pero los distintos, esto es, los grados del espíritu, se

condicionan sólo en el orden de su sucesión. Croce admite cuatro de estos grados, que se reagrupan en las dos formas fundamentales del espíritu: la teorética y la práctica. Arte y filosofía constituyen la forma teorética; economía y ética, la forma práctica. El arte es conocimiento intuitivo o de lo particular; la filosofía, conocimiento lógico o de lo universal; el momento económico es la volición de lo particular; el momento ético, la volición de lo universal. Cada momento condiciona el momento subsiguiente, pero no es, a su vez, condicionado por él: la filosofía está condicionada por el arte, que le suministra con el lenguaje su medio de expresión; la actividad práctica está condicionada por el conocimiento, que la ilumina; y en la forma práctica, el momento económico, esto es, U fuerza y la eficacia de la acción, condiciona el momento ético, que dirige la voluntad eficaz y prácticamente activa a fines universales. La vida del espíritu se desarrolla *circularmente* en el sentido de que recorre incesantemente sus momentos o formas fundamentales; pero los recorre enriquecida cada vez por el contenido de las precedentes circulaciones y sin repetirse nunca. Nada hay fuera del espíritu, que deviene y progresa incesantemente; nada hay fuera de la historia, que es precisamente este progreso y este devenir.

718. CROCE: EL ARTE

El arte es el primer momento del espíritu universal. Croce lo define como *visión o intuición,* pero considerada como teoría o contemplación y asignada a la forma teoretica del espíritu. "El artista produce una imagen o fantasma; y el que gusta del arte dirige los ojos al punto que el artista le ha indicado, mira por la cerradura que aquél le ha abierto y reproduce en sí aquella imagen' *(Nuovi saggi di estetica,* 1920, p. 9). Pero intuición significa "la imagen en su valor de mera imagen, la pura idealidad de la imagen"; excluye, por tanto, la distinción entre realidad o irrealidad, que es propia del conocimiento conceptual y filosófico. Este es siempre realista, porque tiende a establecer la realidad frente a la irrealidad, o a rebajar la irrealidad, incluyéndola como momento subordinado en la realidad misma. En cambio, el arte se disipa y muere si se transforma en reflexión y juicio. Por esto no es ni siquiera religión o mito, pues la religión y el mito incluyen también aquella pretensión de realidad que es propia de la filosofía. Como forma teorética, el arte no es un acto utilitario y no tiene nada que ver con lo útil, con el placer o con el dolor; tampoco es un acto moral y excluye, por consiguiente, de sí las valoraciones propias de la vida moral. La buena voluntad no tiene nada que ver con el arte. Una imagen podrá incluso copiar un acto reprobable; pero, en cuanto imagen, no es ni loable ni reprobable. El artista, como tal, es siempre moralmente inocente. Su verdadera moralidad es la intrínseca a su objetivo o a su misión de artista, es su deber para con el arte.

La intuición artística no es, sin embargo, un desordenado fantasear: tiene en sí un principio que le da unidad y sentido, y este principio es el *sentimiento*. "No es la idea, sino el sentimiento, lo que confiere al arte la

ligereza aérea del símbolo: una aspiración encerrada en el cerco de una representación, he ahí el arte" (*Ib.*, p. 28). En este sentido, el arte es siempre *intuición lírica*; es síntesis *a priori* de sentimiento y de imagen, síntesis de la que se puede decir que el sentimiento sin la imagen es ciego y la imagen sin el sentimiento es vacía. El arte se distingue, pues, igualmente del vano fantasear y de la pasionalidad tumultuosa del sentimiento inmediato. Recibe del sentimiento su contenido, pero lo transfigura en pura forma, esto es, en imágenes que representan la liberación de la inmediatez y la catarsis de lo pasional.

Como intuición, el arte se identifica con la *expresión.* Una intuición sin expresión no es nada: una fantasía musical no existe sino cuando se concreta en sonidos; una imagen pictórica no lo es sino cuando está pintada. La expresión artística es intrínseca a la intuición y se identifica con ella. Pero la expresión artística es distinta de la expresión técnica, que es debida a la mera necesidad práctica de hacer factible la reproducción de la imagen para sí y para los demás. La técnica está constituida por actos prácticos, guiados, como todos los actos prácticos, por conocimientos. Como tal, es distinta de la intuición, que es pura teoría; se puede ser un gran artista y un mal técnico. Es por la técnica que, "con la palabra y con la música, se unen las escrituras y los fonógrafos; con la pintura, las telas, los retablos y las paredes llenos de colores; con la escultura y la arquitectura, las piedras talladas y entalladas, el hierro, el bronce y los otros metales fundidos, batidos y diversamente forjados".

El corolario fundamental, que nace de la definición del arte como intuición y expresión, es la identificación de lenguaje y poesía. La expresión primera y fundamental es, en efecto, el lenguaje. El hombre habla a cada instante como el poeta, porque, como el poeta, expresa sus impresiones y sus sentimientos en forma de conversación familiar, la cual no está separada por ningún abismo de las formas propiamente estéticas de la poesía y del arte en general. El lenguaje no es el signo convencional de las cosas, sino la imagen significativa, producida espontáneamente por la fantasía. El signo mediante el cual el hombre comunica con el hombre supone ya la imagen y, por tanto, el lenguaje, que es, por esto, la creación originaria del espíritu. La identidad de poesía y lenguaje explica el poder de la primera sobre todos los hombres: si la poesía fuese una lengua aparte, un "lenguaje de los dioses", ni siquiera sería entendida por los hombres.

En los últimos escritos y, sobre todo, en el volumen sobre *Poesía* (1936), Croce ha ido insistiendo cada vez más en el carácter expresivo del arte. La expresión poética, en cuanto calma y transfigura el sentimiento, es "una teoresis, un conocer", que une lo particular con lo universal, y por esto tiene siempre una huella de universalidad y totalidad. Se distingue de ella la expresión sentimental o inmediata, la de la prosa, la de la oratoria y la literatura. La *expresión sentimental* o inmediata es una seudoexpresion, porque no tiene carácter teorético y se determina no en un verdadero lenguaje, sino en "sonidos articulados", que forman parte integrante del sentimiento. Aun cuando esta expresión da lugar a libros enteros y a series de libros, no se distingue del sentimiento y no lo supera, sino que se queda en él sin alcanzar el nivel de la poesía. En

efecto, en la expresión poética el sentimiento no preexiste como contenido ya formado y expresado, sino que es creado junto con la forma; de manera que el puro sentimiento es para la poesía una nada, que es real sólo como *otra* forma de vida espiritual, a saber, como forma práctica. La poesía es la muerte del sentimiento inmediato, es "el ocaso del amor, si la realidad toda se consume en pasión de amor". Reduce lo individual a lo universal, lo finito a lo infinito; eleva "sobre la angustia de lo finito la distensión de lo infinito" (*La poesía,* 1936, p. 9 sigs.). Así como la expresión del sentimiento inmediato es "sonido articulado", pero no palabra, tampoco es palabra la *expresión en prosa,* ya que "únicamente la expresión poética es verdadera palabra". La expresión en prosa se relaciona con la poética, como la filosofía con la poesía. Da lugar a *símbolos* o signos de conceptos, que no son palabras, porque no son imágenes o intuiciones. También es distinta de la expresión poética la *expresión oratoria,* que da asimismo lugar, por ello, no a palabras, sino a sonidos articulados, de los cuales la actividad práctica se sirve para suscitar particulares estados anímicos. La *expresión literaria* es "una de las partes de la civilización y de la educación semejante a la cortesía o al galanteo", y consiste en la armonía entre las expresiones poéticas y las no poéticas (pasionales, en prosa, oratorias), de manera que estas últimas, sin renegar de sí mismas, no ofenden la conciencia poética y artística (*Ib.*, p. 33). Lo que hay de fundamental en la expresión poética es el *ritmo*, "el alma de la expresión poética y, por ello, la expresión poética misma, la intuición o ritmo del universo, así como el pensamiento en su sistematización". Y el ritmo es propio de todo arte: en cada una de las artes toma caminos propios, que son infinitos e inclasificables. Sobre su naturaleza y sobre su relación con la expresión, Croce no dice mucho, a menos que no sobreentienda las aclaraciones que sobre el ritmo y la armonía han sido hechas en la historia de la estética desde la antigüedad hasta hoy. A través de las expresiones no poéticas y, sobre todo, a través de la oratoria, el espíritu es reconducido al sentimiento, que es la misma vida práctica, en la cual comienza un nuevo ciclo, constante en su ritmo ya señalado y también creciente sobre sí mismo, con un incesante enriquecimiento y perfeccionamiento (*Ib.*, p. 28).

Estos últimos desarrollos de la estética crociana se deben, sin duda, a la exigencia propia de la crítica literaria de determinar y condicionar mejor la naturaleza de la expresión estética, para distinguirla fácilmente de las expresiones que no son estéticas. No obstante, el reconocimiento mismo de la realidad de tales expresiones señala el acto de decadencia y de muerte de la filosofía del espíritu. Si hay formas o modos de expresión que no son poesía o arte, (a poesía o el arte no son tales en cuanto expresión, sino en cuanto expresión condicionada de una determinada manera; y si las condiciones que hacen de la expresión una expresión poética son la teoresis, el conocer, la universalidad, la totalidad, la infinitud, etc., esto es, caracteres o determinaciones que encuentran su validez y su realidad plena en el conocimiento lógico, el carácter específico de la expresión poética se ha disuelto y el fundamento mismo de la estética de Croce ha sido abandonado. Si el sentimiento que se manifiesta o realiza en la expresión poética no es el que pertenece a la

forma práctica del espíritu, sino que es creado o suscitado *ad hoc,* el paso de la forma práctica al arte o del arte a la forma práctica resulta imposible. Si la forma práctica y el conocer lógico poseen por su cuenta su expresión adecuada, aunque sea en sonidos articulados o símbolos, y no en palabras y lenguaje, la unidad y la conexión necesaria entre estas formas se hace imposible e incluso dejan de ser formas, esto es, momentos de una única historia espiritual, para convertirse en *facultades,* una al lado de la otra, en el sentido de la vieja psicología metafísica. La teoría del lenguaje como expresión poética pone, pues, en crisis toda la filosofía del espíritu de Croce. Desde el punto de vista del literato que la encuentra útil y conveniente para sus fines, esto puede parecer una feliz incongruencia del filósofo; pero, desde el punto de vista filosófico, la cosa es, cuando menos, desconcertante. Añádase a esto que la reducción (que aquella teoría implica) de las expresiones no poéticas (filosóficas u oratorias) a "sonidos articulados" encuentra su opuesto simétrico en la tesis de algunos epistemólogos contemporáneos (p. ej., Ayer), que reducen a simples "emisiones de voz" las expresiones no científicas o al menos no verificables empíricamente; y el juicio se convertirá en inútil por este iluminador cotejo. Es, en fin, evidente que la identificación del lenguaje con la expresión poética hace imposible entender la unidad de la poesía con las otras artes (música, pintura, escultura, etc.); y, en efecto, para justificar esta unidad, Croce se ve obligado a recurrir al anticuado y (según parecía) ya difunto concepto de ritmo.

Contra la exigencia, que se manifiesta en muchas ocasiones, de comprender la personalidad del artista (o del filósofo, o del político) para poder juzgar su obra, Croce afirma la pura y simple identidad entre la personalidad y la obra. "El poeta no es otra cosa que su poesía: afirmación no paradójica si se considera que también el filósofo no es otra cosa que su filosofía y el hombre de estado no es otra cosa que su acción y creación política" *(La poesía,* p. 147). Pero la poesía del poeta o la filosofía del filósofo, etc., no es, como cree Croce, solamente la suma numérica de sus poesías o de sus libros escritos. No es posible entender y determinar el valor de una obra sin referirla constantemente a aquel objetivo o a aquella misión que el artista o, en general, el autor reconoció como suya propia y cuya realización buscó en su trabajo. Este aspecto del deber ser, propio de toda auténtica personalidad humana y que resplancede tanto en las obras como en la vida (la cual no puede ser, por esto, excluida al enjuiciar la obra), queda desatendido en los planteamientos teóricos y en la crítica literaria de Croce.

719. CROCE: LA CIENCIA, EL ERROR Y LA FORMA ECONÓMICA

La tesis fundamental de la *Lógica* (1908) es la identidad de filosofía e historia. A esta tesis llega Croce en esta obra, demostrando la identidad entre el concepto y el juicio definidor que lo expresa y entre el juicio definidor y el juicio individual o percepción, que es el juicio sobre la realidad concreta o fáctica. Pero el juicio sobre la realidad concreta o fáctica es el juicio *histórico*: de manera que el verdadero pensar, el pensar

lógico, es siempre pensar histórico; más aún, se identifica con la historia en cuanto pensamiento. Este concepto, que acaba por revelarse idéntico al saber histórico, es más bien *el* Concepto: esto es, el mismo Espíritu infinito en forma de autoconciencia racional. No tiene, pues, nada que ver con los conceptos de que se habla en el lenguaje común y en la ciencia; según Croce, éstos no son verdaderos conceptos, sino seudoconceptos o ficciones conceptuales. Para explicar su origen y su función, Croce recurre a la forma práctica del espíritu y reproduce la doctrina de Mach (§ 785) sobre la función económica de los conceptos científicos. Los seudoconceptos sirven al interés práctico de proveer a la conservación del patrimonio de los conocimientos adquiridos. "Aunque —dice Croce (*Lógica,* 4.ª ed., 1920, p. 23)— en sentido absoluto todo se conserva en la realidad y nada que haya sido hecho o pensado una vez desaparezca del seno del cosmos, la conservación de que ahora se habla tiene su propia utilidad porque facilita el recuerdo de los conocimientos poseídos y el poder recuperarlos oportunamente desde el seno del cosmos o de lo aparentemente inconsciente y olvidado. A este fin se construyen los instrumentos de las ficciones conceptuales, que hacen posible, por medio de un nombre, despertar y unificar multitud de representaciones o, al menos, indicar con suficiente exactitud a qué forma de operación recurrir para estar en situación de encontrarlas de nuevo y reproducirlas." En la misma forma práctica encuentra lugar el error, que cae fuera del conocimiento, que es siempre verdad absoluta. "El que comete un error no tiene ningún poder para torcer, desnaturalizar o contaminar la verdad, que es su pensamiento mismo, el pensamiento que obra en él como en todos; más aún, apenas toca el pensamiento, es tocado por él: piensa y no yerra. El solo tiene el poder practico de pasar del pensamiento al hecho; y un hacer y no ya un pensar es el abrir la boca o emitir sonidos, a los cuales no corresponda un pensamiento o, lo que es lo mismo, corresponda un pensamiento que no tenga valor, precisión, coherencia, verdad; ensuciar una tela a la que no corresponda una imagen, rimar un soneto combinando frases ajenas que simulen la genialidad ausente" (*Lógica,* p. 254-55). Las ciencias como seudoconceptos y los errores de toda especie son, por tanto, rechazadas en bloque por Croce en la forma práctica del espíritu y considerados a todos los efectos no como conocimientos, sino como acciones.

La forma económica del espíritu cumple en la doctrina de Croce la misma función que en la doctrina de Hegel había cumplido la naturaleza: acoge en sí lo irracional, lo contingente, lo individual y, por tanto, las necesidades, las pasiones, etc.; en una palabra, todo lo que no puede ser reducido a la expresión poética o al saber histórico. Croce mismo ha terminado por emplear la palabra "naturaleza" para indicar el "proceso práctico de los deseos, apetitos, concupiscencias, satisfacciones e insatisfacciones que surgen de las emociones que los acompañan, de los placeres y dolores" (*Ultimi saggi*, 1935, p. 55). Pero añade que se debe Concebir la naturaleza "dentro del espíritu, como una particular forma o categoría del espíritu mismo y como la más elemental de las formas prácticas, aquella en la cual aun la forma práctica superior, o sea, la eticidad, perpetuamente se traduce y se encarna, y en la cual el

pensamiento mismo y la fantasía se incorporan, haciéndose palabras y expresión y pasando, en este hacerse, por las alternativas prácticas de todas las conmociones y por las antítesis del placer y del dolor" (*Ib.*, p. 55). Pero cómo un espíritu *Infinito,* esto es, por definición *autosuficiente,* pueda en una categoría suya (por definición, universal) tener necesidad, pasión, individualidad, etc., que son características constitutivas de lo *finito* como tal y elementos o manifestaciones de su naturaleza, es un problema que Croce (como Hegel) no ha considerado nunca.

720. CROCE: DERECHO Y ESTADO COMO ACCIONES ECONÓMICAS

Pertenecen a la forma económica del espíritu, además de la ciencia natural, el error, el mal, etc., el derecho y el estado. Desde 1907, en un ensayo sobre *Reducción de la filosofía del derecho a la filosofía de la economía,* Croce había sostenido esta tesis, la cual fue después confirmada y desarrollada sistemáticamente en el volumen III de la Filosofía del espíritu *(Filosofía de la práctica, economía y ética,* 1909) y mantenida y defendida en los escritos posteriores *(Etica y política,* 1931). Ya en el primero de estos escritos, Croce identificaba resueltamente la categoría del derecho con la de la utilidad y de la fuerza. Por tanto, reconocía la existencia de derechos inmorales o de derechos inherentes hasta a asociaciones delictivas. "El derecho de una asociación e delinquir -decía (*Riduz.*, edic., 1926, p. 40)– tiene en contra el derecho de una sociedad más amplia; estará sometido a este segundo como al más fuerte; y estará sometido merecidamente, como lo no moral a lo moral; pero vive como derecho y está sometido como derecho." Con todo, el derecho no es inmoral, sino *amoral,* es decir, precede a la vida moral y es independiente de ella. Es fuerza, en cuanto es acción eficaz para obtener un determinado fin útil; y es condición de la misma moral, en cuanto ésta no puede menos que traducirse en acción y, por consiguiente, en utilidad y fuerza. Estas tesis fundamentales han sido siempre mantenidas firmemente por Croce. Por lo tanto, el estado es considerado por él sólo como "un proceso de acciones útiles de un grupo de individuos o entre los componentes de tal grupo" *(Etica e pol.*, 1931, p. 216). Las leyes, las instituciones y las costumbres en que se concreta la vida del estado no son más que "acciones de los individuos, voluntades que ellos actúan y mantienen sólidamente, concernientes a ciertas directivas, más o menos generales, que se estima conveniente promover". En este sentido, el estado actúa por entero en el gobierno y no se distingue de él (*Ib.*, p. 218). La vida del estado es una relación dialéctica de fuerza y consentimiento, autoridad y libertad. "Todo consentimiento es forzado; más o menos forzado, pero forzado, esto es, tal que surge ante la fuerza de ciertos hechos y, por ello, condicionado: si la condición de hecho cambia, el consentimiento, como es natural, es reiterado; estalla entonces el debate y la lucha, y un nuevo consentimiento se establece bajo la nueva condición. No hay formación política que se sustraiga a estas vicisitudes: en el más liberal de los estados, como en la tiranía más opresora, el consentimiento

existe siempre y es siempre forzado, condicionado y mudable. Si así no fuera, faltarían a la vez el estado y la vida del estado" (*Ib.*, *p.* 221). El error de la concepción ética del estado, tal como se encuentra, por ejemplo, en Hegel, consiste en haber concebido la vida moral en una forma inadecuada para ella de la vida política y del estado. La vida moral, en cambio, no se deja reducir a la vida política, sino que desborda a ésta y contribuye a deshacer y rehacer perpetuamente la vida del estado. Igualmente erróneo es, según Croce, el democratismo, que se funda en el supuesto de la igualdad de los individuos, igualdad que junto con la "libertad" y la "fraternidad" son palabras vacías que merecen todo vituperio y que tienen su verdadero origen "en los esquemas de las matemáticas y de la mecánica, que no son aptos para comprender lo viviente" (*Ib.*, p. 226).

Croce ve el antecedente histórico de su doctrina en Maquiavelo, el cual ha descubierto "la necesidad y la autonomía de la moral, de la política, que está más allá o, mejor, más acá del bien y del mal moral; que tiene sus leyes, contra las cuales es inútil rebelarse; que no admite exorcismos ni ser expulsada del mundo con el agua bendita" (*Ib.*, p. 251). E identifica su doctrina política con el *liberalismo*, en cuanto, empero, no es una doctrina política especial, sino "una concepción total del mundo y de la realidad". El liberalismo tiene su centro en la idea de dialéctica, o sea, del desenvolvimiento que "gracias a la diversidad y oposición de las fuerzas espirituales, aumenta y ennoblece continuamente la vida y le confiere su peculiar y total significación". Al liberalismo, como concepción inmanentista, se oponen las concepciones fundadas en lo trascendente, se entienda éste en el sentido religioso de los ultramontanos o en el materialista de los socialistas y comunistas: en uno y en otro caso, el ideal trascendente que se intenta traducir a hechos no puede ser más que simplemente impuesto a la humanidad. Esta concepción no puede dar lugar a revoluciones, sino sólo a reacciones; a ella se deben todas las crisis y enfermedades en las cuales se verifica una negación o suspensión del principio de libertad. La superioridad de la concepción liberal resulta evidente por el hecho de que ella puede justificar, teórica e históricamente, la concepción opuesta. En efecto, sólo ella puede hacer justicia incluso a los adversarios de la libertad y a los períodos históricos en que la libertad es omitida o negada. "Hace justicia, además, a los primeros [a saber, a los tiempos de reacción y a los hombres de las reacciones], no el corazón de la humanidad, sino la mente liberal, la concepción liberal, no ya en cuanto fundamento de vida y de lucha práctica, sino en cuanto juicio histórico, que considera las suspensiones de libertad y los períodos reaccionarios como enfermedades y crisis de crecimiento, como incidentes y medios de la misma eterna vida de la libertad, y por esto entiende el papel que han desempeñado y la obra útil que han realizado" (*Etica e pol.*, p. 290). El liberalismo está, pues, al mismo" tiempo, fuera de la lucha y dentro de ella: fuera, como juicio histórico y concepción dialéctica de la realidad; dentro de la lucha, como 'fundamento de vida y de lucha práctica". Se nos puede preguntar qué es el liberalismo en este último aspecto: ya que, evidentemente, en cuanto combate y niega la legitimidad de su contrario, no puede, al mismo

tiempo, abarcarlo en sí mismo y justificarlo. Es entonces, precisamente, "vida y lucha práctica": economía, utilidad, fuerza que se contrapone a otras fuerzas. ¿Qué es lo que lo justifica entonces en cuanto tal? Si bien en cuanto se justifica a sí mismo, justifica también a sus contrarios, y es concepción dialecticohistórica (conocimiento puro, no acción), en cuanto combate y actúa, nada puede, evidentemente, justificarlo: es, como sus contrarios, una manifestación contingente de la forma económica. El liberalismo, tal como Croce lo entiende, o lo justifica todo, o no justifica nada. El pensamiento político de Croce permanece encerrado en esta antinomia, que lo paraliza y que yace también, como se verá, en el fondo de su concepción de la historia. Frente a la *democracia,* que es un liberalismo armado que pretende reforzar y garantizar la libertad en sus modos particulares y en sus formas concretas e históricas, el liberalismo de Croce se mantiene abstracto e indefenso y, por tanto, inoperante. La obra misma del *hombre* Croce, el precioso testimonio que ha dado de la libertad, no se deja inscribir en su doctrina ni justificar por ella.

721. CROCE: HISTORIA Y FILOSOFÍA

La identificación de historia y filosofía, expuesta por vez primera en la *Lógica* (1908), ha resultado ser el tema fundamental de la filosofía de Croce. "Si el juicio —dice Croce *(La historia como pensamiento y como acción,* 1938, p. 19)— es relación de sujeto y predicado, el sujeto, o sea, el hecho, cualquiera que sea, que se juzga, es siempre un hecho histórico, algo que deviene, un proceso en curso, porque hechos inmóviles ni se encuentran ni se conciben en el mundo de la realidad." Es juicio histórico aun la más obvia percepción judicativa, por ejemplo, la de una piedra: "porque la piedra es, en realidad, un proceso que está en curso, que resiste a las fuerzas de disgregación o cede sólo poco a poco, y mi juicio se refiere a un aspecto de su historia". Ninguna distinción es posible entre hechos históricos y hechos no históricos. Uno de los más obvios y difíciles problemas de la historiografía, el de la distinción entre hechos históricos (esto es, significativos) y hechos no históricos (insignificantes y banales) y del criterio para distinguirlos o seleccionarlos, es, sin más, abolido y quitado de en medio por Croce. Toda historia es historia contemporánea, "porque, por remotos o remotísimos que parezcan cronológicamente los hechos que entran en ella, es, en realidad, historia referida siempre a la necesidad y a la situación presente, en la cual aquellos hechos propagan sus vibraciones" (*Ib*., p. 5). Las fuentes de la historia (documentos o restos) no tienen otra misión que la de estimular y formar en el historiador estados de alma que ya están en él. "El hombre es un microcosmos, no en sentido naturalista, sino en sentido histórico; un compendio de la historia universal" (*Ib*., p. 6). La necesidad y el estado de alma constituyen, sin embargo, solamente la materia necesaria de la historia; el conocimiento histórico no puede ser su reproducción pasiva, sino que debe superar la vida vivida para representarla en forma de conocimiento. Por esta transfiguración, la historia pierde su pasionalidad y se convierte en una visión necesaria, lógicamente necesaria de la realidad.

En ella no se dan ya las antítesis que se oponen en la voluntad, y en el sentimiento no hay ya hechos buenos y hechos malos, sino hechos siempre buenos, mientras se entiendan en su concreción, esto es, en su íntima racionalidad. "La historia no es nunca justiciera, pero siempre justifica; y justiciera no lo podría ser a menos que se hiciera injusta, o sea, confundiendo el pensamiento con la vida y tomando como juicio del pensamiento las atracciones y repulsiones del sentimiento" *(Teoria e storia della storiografia,* 1917, p. 77). Sólo por esta naturaleza suya, la historia puede librar al hombre del peso opresor del pasado. En cierto sentido, el hombre es su mismo pasado, que le rodea y le oprime por todos lados. El pensamiento histórico convierte la relación con el pasado en conocimiento, lo reduce a problema mental y a verdad, que vale cómo premisa para la acción futura. "Sólo el juicio histórico, que liberta al espíritu de la presión del pasado y, puro como es y ajeno a las partes en conflicto, guardián contra sus ímpetus y sus asechanzas e insidias, mantiene su neutralidad y procura únicamente dar la luz que se le pide; sólo él hace posible la formación del propósito práctico que abre camino al desarrollo de la acción y, con el proceso de la acción, a las oposiciones, entre las cuales ella debe actuar, del bien y el mal, de lo útil y dañoso, de lo bello y lo feo, de lo verdadero y lo falso, del valor, en fin, y el disvalor *(La storia,* p. 35).

Parecería con esto que el sentimiento y la acción deberían caer fuera de la historia, que es conocimiento racional perfecto. En cambio, caen, según Croce, solamente fuera del conocimiento, en el campo de la forma práctica del espíritu. Las angustias, esperanzas, luchas, etc., todos los movimientos de los hombres, pertenecen a la conciencia moral, son "historia que se está haciendo". Pero sea como acción vivida, sea como conocimiento lógico, la historia es siempre racionalidad plena, progreso. El llamado elemento irracional de la historia está constituido por las manifestaciones de la vitalidad: vitalidad que no es, ciertamente, la cultura o la moralidad, pero que es condición y premisa necesaria de una y otra y, como tal, plenamente racional *(La storia,* p. 160-161). En cuanto a la decadencia, se refiere solamente a determinadas obras o ideales; "pero, en sentido absoluto y en historia, no hay ninguna decadencia que no sea al mismo tiempo formación o preparación de nueva vida y, por tanto, progreso" *(La storia,* p. 38). Ni podría ser de otro modo, porque el verdadero sujeto de la historia es siempre, en último análisis, el espíritu infinito. La historia no es "la obra impotente y a cada instante interrumpida del individuo empírico e irreal, sino la obra de aquel individuo verdaderamente real que es el espíritu, que se individualiza eternamente. Por esto, no tiene en contra ningún adversario, sino que todo adversario es, a la vez, su subdito, esto es, uno de los aspectos de aquella dialéctica que constituye su ser íntimo" (*Teoria*, etc., p. 87).

Sin embargo, en los últimos escritos, bajo el impulso de las vicisitudes históricas contemporáneas, que se prestan mal a confirmar la perfecta racionalidad de la historia y su total justificación, Croce ha ido introduciendo una distinción que debería evitar el hacer servir aquella tesis para la cínica aceptación del hecho consumado o del éxito. Es decir, ha distinguido la racionalidad de la historia de la racionalidad del imperativo moral. Todo en la historia es racional, porque en ella todo "tiene su razón

de ser". Pero también es racional el imperativo moral, esto es, "aquello que a cada uno de nosotros, en las condiciones determinadas en que estamos colocados, la conciencia moral nos manda hacer" *(La storia,* p. 199). Pero el imperativo moral en este sentido es precisamente aquel *deber ser* que pretende dar lecciones al *ser*, contra el cual se ha encarnizado siempre el desprecio de Hegel y del mismo Croce. Y su aceptación como un "racional" diverso de la racionalidad necesaria de la historia tiene el mismo efecto que, en el dominio de la estética, tenía el reconocimiento de formas o modos de expresión distintos de los poéticos: esto es, hacer imposible la unidad y la circularidad de la vida espiritual y destruir el supuesto fundamental de la filosofía del espíritu. En efecto, el paso de la forma teórica a la forma práctica (del pensamiento a la acción) se justifica sólo en el sentido de que la primera debe iluminar y dirigir a la segunda que sería ciega e irracional sin ella. Pero, si *todo* el conocimiento es historia, si *toda* la historia es justificación de lo que ha acontecido y acontece, la única actitud legítima, teórica y práctica a la vez, es la del que ve en toda decadencia un progreso, en todo mal un bien, y en la obra del diablo la misma mano de Dios. Tal ha sido siempre, en efecto, la actitud de Hegel y tal continúa siendo la de Croce filósofo. Apelar entonces al imperativo moral como a algo racional de otro genero significa querer dar, como individuo, lecciones a la historia, y como hombre, lecciones a Dios. En otras palabras, significa introducir no un racional, sino un irracional, y restaurar la despreciada y ridiculizada posición del iluminismo.

La filosofía de Croce se orienta, pues, a un contraste que no es de ningún modo dialéctico, porque carece desesperadamente de solución. Por un lado, Croce es llevado cada vez más a insistir en el concepto de la historia como visión divina del mundo, completa, total y en su conjunto inmediata, a la cual no puede atribuirse ni siquiera el progreso, ya que éste sólo puede referirse *(La storia,* p. 25) a nuestro concepto de las categorías y no a las categorías mismas. Y por esta visión es llevado a considerar las dudas y las desconfianzas, que a veces surgen, respecto al progreso, como movimientos sentimentales y ciegos que deben ser ahuyentados por la consideración histórica" *(Il progresso come stato d'animo e il progresso como concetto fil.*, "Crítica", julio 1948). Por otro lado, se ve llevado a insistir en la libertad y la responsabilidad del individuo frente a sus tareas y, por tanto, en la obligatoriedad moral de actitudes que no sean la pura y simple aceptación del hecho consumado. En un ensayo de 1929 *(Ultimi saggi,* 1935; p. 295 sigs.) ha expresado este contraste como el que hay entre la gracia y el libre albedrío; y ha visto la solución del mismo en "el alterno obrar del pensamiento y de la acción, de la teoría y de la práctica, de dos categorías del espíritu y de la realidad, que son la una para la otra, y en su distinguirse o ponerse se resuelven en aquella única unidad concebible que es el eterno unificarse". Pero es precisamente este eterno unificarse lo que resulta imposible. No se trata, en efecto, de simples proposiciones o posiciones lógicas, sino de actitudes humanas totales; y la actitud de

quien todo lo justifica excluye y condena la de quien se siente responsable de los ideales y de las acciones que ha escogido libremente.

La identidad de filosofía e historia conduce a la negación de toda filosofía que no se reduzca a la consideración de la historia y de sus problemas y a la definición de la filosofía como "metodología de la historiografía". El concepto de una filosofía que esté sobre y fuera de la historia o que se ocupe de problemas universales y eternos es "la idea anticuada de la filosofía". Esta no puede dar lugar más que a discusiones interminables, propias de los filósofos de profesión, pero completamente fuera del círculo vital del pensamiento. "Un problema filosófico cualquiera sólo se puede resolver cuando ha sido expuesto y tratado con referencia a los hechos que lo han hecho nacer y que es menester entender para comprenderlo" *(La storia,* p. 144). La unidad existente entre el problema y su solución excluye la posibilidad de problemas insolubles. La solución elimina el problema y nuevos problemas son propuestos o impuestos por la vida y por la acción. A la filosofía no le es dado pensar los universales sin individualizarlos y así hacerlos históricos, de la misma manera que no es posible a la historiografía conocer la individualidad de los hechos sin universalizarlos. En ningún sentido pueden distinguirse historiografía y filosofía. La filosofía como tal está muerta y resurge en la historiografía.

La filosofía de Croce constituye la última y decisiva crisis del idealismo romántico. Este idealismo, que se presentaba en Gentile (como en Hegel) pacificado y feliz en la conciencia de la perfecta identidad entre finito e infinito, se presenta en Croce, particularmente en sus últimas manifestaciones, como infelicidad y contraste de posiciones inconciliables. Las exigencias y los problemas, que ha intentado hacer suyos, rompen el marco de las categorías ya hechas y se rebelan contra ellas. Pero también, y precisamente por este aspecto, la obra de Croce resulta altamente significativa para la filosofía contemporánea.

Esta obra ha ejercido mucha influencia sobre la cultura italiana del período comprendido entre las dos guerras mundiales. Ha obrado en el mismo sentido que la filosofía de Gentile, a pesar de la enemistad personal de los dos filósofos y de la diversidad de sus doctrinas. Con todo, no ha dado lugar, en el campo filosófico, a ningún desenvolvimiento original o enriquecimiento de sus tesis fundamentales; en cambio, ha determinado nuevos enfoques en el campo de la crítica literaria y artística, en el que perdura aún su influencia, a pesar de las oscilaciones, dudas y desorientaciones que son visibles en todas partes.

BIBLIOGRAFÍA

§ 709. Sobre Vera: Rosenkranz, *Hegels Naturphilosophie und die Bearbeitung derselben durch den italianischen Philosoph A. V.*, Berlín, 1868; R. Mariano, *A. V., Saggio biografico,* Nápoles, 1887; G. Gentile, *Origini della fil. contemp. in Italia*, III, Mesina, 1921.

Sobre Spaventa: V. Fazio-Allmayer, en "Giorn. Critico della Fil. Italiana", 1920; G. Gentile, *Origini,* etc. (cit); Id., en "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", 1934; Vigorita, *B. S.*, Nápoles, 1938 (con bibliogr.).

§ 710. De los escritos de **Gentile** hay en curso una edición completa del editor Sansoni, de Florencia. **Bibliogr.** de V. A. Bellezza en el vol. **III** de *G. G., la vita e il pensiero,* a cargo de la fundación "Gentile", Florencia, 1950.

Sobre Gentile: E. **Chiocchetti,** *La fil. de G. G.,* Milán, **1922**; V. La Via, *L'idealismo attuale di G. G.,* Trani, 1925; R. W. Holmes, *The idealism of G. G.,* Nueva York, **1927**; E. **Paci,** *Pensiero, esistema, valore,* Milán, 1940, p. **1-14**; H. S. **Harris,** *The Social Philosophy of G. G.,* Urbana, **Ill.,** 1960.

§ 711. Un desarrollo del **actualismo** de Gentile en el sentido de un espiritualismo religioso ha sido intentado por A. Carlini en sus escritos: *La vita dello spirito,* Florencia, **1921**; *La religiosità dell'arte e della filosofia,* Florencia, 1934; *// mito del realismo,* Florencia, 1936; *Lineamenti di una concezione roalistica dello spirito umano,* Roma, 1942.

Sobre la pedagogia de Gentile: S. **Hessen,** *La pedagogia di G. G.,* Roma, **1940**.

La pedagogia es el aspecto de la **fil.** de Gentile que h'a tenido más fecundo desarrollo, sobre todo por obra de G. Lombardo-Radice y de E. **Codignola.-G.** Lombardo-Radice: *Il concetto dell'educazione e le leggi della formazione spirituale,* Palermo, 1910; *Lezioni di didattica,* Palermo, 1913; *Lezioni di Pedag. generale,* Palermo, 1916; *Athena fanciulla,* Florencia, **1925**; *La buona messe,* Florencia, 1926; *Saggi di critica didattica,* Turín, 1927; *Pedagogia di apostoli e di operai,* Bari, **1936**; *Miscellanea,* Roma, **1936.-E. Codignola**: *La riforma della cultura magistrale,* Roma, 1917; *Per la dignità e la libertà della scuola,* Roma, 1919; *La pedagogia rivoluzionaria,* Milán, 1922; *// problema dell'educazione nazionale in Italia,* Florencia, 1926; *// rinnovamento spirituale dei giovani,* Milán, 1933.

§ 712. F. **Battaglia,** *Il concetto della storia nel G.,* en el vol. I de G. *G.,* ¡a vita *e il pensiero,* por la fundación "Gentile", Florencia, 1948, p. 45-100; A. Negri, A. **Capizzi,** G. Morra, en G. *G., La vita e il pensiero.,* vol. X, Florencia, 1962.

§ 713. L. **Volpicelli,** en "Nuova Antologia", abril 1931; V. E. Alfieri, en "Ricerche **Filosofiche"**, 1932.

§ 714. G. Tuni, *Il problema religioso nell'idealismo contemporaneo,* Bolonia, 1926.

§ **715.** V. Micheli, en "Atti delle Università Toscane", 1920; E. Di Carlo, en "Atti del Circolo Giuridico di Palermo", 1920; G. Maggiore, *// problema del diritto nel pensiero di G, G.,* en el vol. I de G. *G., la vita e il pensiero,* por la fundación "Gentile", Florencia, 1948, p. 231-244; A. **Volpicelli,** *La genesi dei Fondamenti della fil. del diritto di G. G.,* en el vol. G. *G.,* etc. (cit), p. 365-379.

§ 716. La **bibliografía** sobre **Croce está** recogida en dos volúmenes de G. Castellano, B. C, *il filosofo, il critico, lo storico,* Bari, 2.ª **ed.,** 1936; *L'opera filosófica, storica e letteraria di B. C.,* Bari, 1942.

§ 717. E. Chiocchetti, *La fil. di B. C.,* Milán, 3.ª **ed.,** 1924; R. Piccoli, *B. C. an Introduction to his Philosophy,* Nueva York, 1922; F. de Carlo, *Gentile e C.,* Florencia, 1927; F. Flora, *C.,* Milán, **1927**; F. Pardo, *La fil. teorética di B. Croce,* Nápoles, 1928; U. Spirito, Arnaldo y Luigi **Volpicelli,** *B. C.,***Roma,** 1929; G. Calogero y D. Petrini (*Studi crociani,* Rieti, 1930; cf., además, el fascículo de la **"Riv.** di **Filos.",** 1953, n.° 3, con artículos de N, **Bobbio,** G. **Graselli,** L. **Pareyson,** N. Abbagnano, G. **Mure**; y C. Antoni, *Commento a C.,* **Venecia,** 1955.

§ 718. B. Bosanquet, en **"Proceedings** of British **Academy",** 1919; A. Aliotta, *L'estetica del C. e la crisi dell'idealismo moderno,* Nápoles, 1921; S. Alexander, *Art and the material,* **Manchester,** 1925; K. Gilbert, en **"Philosophical Review",** 1925; J. Dewey, *Art as experience,* Nueva York, 1934; J. **Lameere,** *L'esthétique de C.,* París, **1936**; K. Vossler, *B. C. s. Sprachphilosophie,* Halle, 1941.

§ 719, C. W. Cunningham, en "Philosophical Review", 1925; A. M. Fraenkel, *Die Phil. B. C. und das Problem der Naturerkenntnis,* Tubinga, 1929. '9.

§ 720. M. **Ascoli,** *Intorno alla concezione del diritto nel sistema di B. C.,* Milán, 1925; G. Perticone, en "Logos", Nápoles, 1931; A, Poggi, en "Archivio di Storia della Scienza", 1932; F. Battaglia, *Diritto e fil. della pratica,* Florencia, 1932; Mautino, *La formazione dellafil. politica di B. C.,* Turín, 1941.

§ 721. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme,* Tubinga, 1922, p. 617-632; M. Mandelbaum, *The problem of Historical Knowledge,* Nueva York, 1938; F. Battaglia, *// problema storiografico secondo B. C.,* en "Rivista Storica Italiana", 1939; N. Petruzzellis, *Il problema della storia nell'idealismo moderno,* Florencia, 1940; A. R. **Caponigri,** *History and Liberty The Historical Writings of B. C.,* Chicago, 1955.

CAPITULO VI

EL NEOCRITICISMO

722. CARACTERES DEL NEOCRITICISMO

En el neocriticismo la filosofía se entiende y ejercita como *reflexión crítica* sobre la ciencia (o sobre las demás formas de la experiencia humana) dirigida a descubrir en la ciencia (o en general en aquellas formas) las condiciones que hacen posible su validez. La validez de la ciencia es de este modo admitida del neocriticismo, lo mismo que admite la validez del mundo moral y estético. Pero el criticismo es contrario a la afirmación del carácter absoluto o metafísico de la verdad científica en la forma en que lo afirmaba el positivismo; por otro lado, es también contrario a todo tipo de metafísica o de integración metafisico-religiosa del saber científico, según la orientación seguida por el espiritualismo y por el idealismo. La metafísica de la materia y del espíritu se hallan igualmente alejadas de los intereses del neocriticismo y constituyen el blanco de su. formación polémica. Por otra parte, la conquista kantiana que el mismo pretende mantener, es la distinción entre la *validez* de la ciencia (o de la moral o del arte) y las *condiciones de hecho* empíricas o psicológicas o subjetivas a las que están vinculadas la ciencia, la moralidad y el arte. Las formas del neocriticismo están también marcadas por la polémica contra el *empirismo y* e! *psicologismo* que reducen la validez del conocer (o de la moralidad o del arte) a las condiciones en que estas actividades se manifiestan en el hombre. El "retorno a Kant" es, pues, el retorno a la enseñanza fundamental del filósofo de Kónigsberg: es decir, a la exigencia de no reducir la filosofía a psicología, fisiología, metafísica o teología, sino de restablecerla en su tarea propia de análisis de las *condiciones de validez* del mundo del hombre.

723. ORIGEN DEL NEO-CRITICISMO EN ALEMANIA

El *retorno de Kant* se produjo en Alemania apenas transcurrida la primera mitad del Ochocientos, y recibe el impulso inicial de los escritos de Helmholtz, de la aparición de la monografía de Kuno Fischer sobre Kant (1860), y de un trabajo de Zeller *Sobre el significado y la función de la gnoseología* (1862). En el 1865, Otto Liebmann (1840-1912) publicaba un libro *Kant y sus epígonos* en el que llevaba a término el análisis de cada una de las cuatro corrientes de la filosofía alemana

poskantiana (idealismo de Fichte, Schelling y Hegel, realismo de Herbart, empirismo de Fries, trascendentismo de Schopenhauer) con el lema "Retornemos pues a Kant". El propio Liebmann contribuía a la invitación con trabajos sucesivos (*Análisis de la realidad*, 1876; *Conceptos y hechos*, 1882-1904) a ese retorno a Kant, entendido como el establecimiento de una *metafísica crítica* que asumiera su fundamento, el principio kantiano de la dependencia del objeto respecto del sujeto, y admitiera, en consecuencia, solamente la conciencia como hecho originario.

La primera manifestación del neocriticismo en Alemania fue la de Hermann Helmholtz (1821-1894), que llegó a una interpretación fisiológica del kantismo partiendo de exigencias y de hechos inherentes a las dos ciencias que cultivaba: la fisiología y la física (*Sobre la vista humana*, 1855; *Teoría de las sensaciones sonoras*, 1863; *Manual de óptica fisiológica*, 1856-1866; Los *hechos de la percepción*, 1879). Puesto que los efectos de la luz y del sonido sobre el nombre dependen del modo de reaccionar de su sistema nervioso, Helmholtz considera las sensaciones como los signos producidos en nuestros órganos de los sentidos por la acción de las fuerzas externas. Los signos no son copias, no reproducen los caracteres de los objetos externos; pero, sin embargo, tienen relación con ellos. La relación consiste en que el mismo objeto, en las mismas circunstancias, provoca la aparición del mismo signo en la conciencia. Esta relación nos permite comprobar las leyes de Tos procesos externos, es decir, la sucesión regular de las causas y de los efectos, lo que basta para garantizar que las leyes del mundo real se reflejan en el mundo de los signos y, por consiguiente, para hacer de este último un conocimiento verdadero. Helmholtz acepta la doctrina kantiana del carácter trascendental del espacio y del tiempo; pero niega que tengan carácter trascendental los axiomas de la geometría. La existencia de las geometrías no euclidianas demuestra que los espacios matemáticos, aun siendo intuibles, no se fundan en axiomas trascendentales, sino que son construcciones empíricas que tienen como fundamento común la intuición pura del espacio. Según Helmholtz, idealismo y realismo son puras hipótesis que es imposible refutar o probar de modo decisivo. El único hecho independiente de toda hipótesis es la regularidad de los fenómenos, y por esto el único carácter esencial de la realidad es la *ley*. El mérito inmortal de Kant ha sido, precisamente, el haber demostrado que el principio de causalidad, en el que se funda toda lev, es una noción *a priori*.

En el mismo terreno se mueve Federico Alberto Lange (1828-1875), conocido sobre todo por su *Historia del materialismo* (1866, enriquecida y aumentada en la 2.ª ed. de 1873), que es un intento de llegar al criticismo a través de la crítica del materialismo. En efecto, reconocida la tesis fundamental del materialismo, esto es, la estrecha conexión de la actividad espiritual con el organismo fisiológico, es menester, además, reconocer, según Lange, que este mismo organismo, como todo el mundo corpóreo del cual forma parte, no nos es conocido más que a través de las imágenes recogidas por él. Las conclusiones fundamentales de la teoría del conocimiento son, por consiguiente, tres: 1.ª El mundo sensible es un producto de nuestra organización. 2.ª Nuestros órganos visibles

(corpóreos) son, como las demás partes del mundo fenoménico, solamente imágenes de un objeto desconocido. 3.ª El fundamento trascendente de nuestra organización resulta, pues, desconocido para nosotros, lo mismo que las cosas que actúan sobre ella. Nosotros no tenemos nunca delante más que el producto de dos factores: nuestro organismo y el objeto trascendente" (*Gesch. des Mater.*, II, 7.ª ed., 1902, p. 423). De esto se deriva que "el reducir todo elemento psíquico al mecanismo del cerebro y de los nervios (como hace el materialismo) es el camino más seguro para llegar a admitir que aquí termina el horizonte de nuestro saber sin alcanzar lo que el espíritu es en sí" (*Ib.*, p. 431). En este sentido entiende la tesis kantiana de que toda la realidad, a pesar de su rígida concatenación causal, no es más que fenómeno. La cosa en sí no es más que un concepto limitativo, algo enteramente problemático, que se admite como causa de los fenómenos, pero de la cual nada se puede afirmar positivamente (*Ib.*, *p.* 49). Lange cree que el verdadero Kant es el de la *Crítica de la razón pura*, y que el intento de Kant de salir, como hizo en las otras obras, de los límites del fenómeno para alcanzar el mundo nouménico es imposible. Los mismos valores morales y estéticos tienen su raíz en el mundo de los fenómenos y carecen de significado fuera de él (*Ib.*, p. 60). Hay, ciertamente, un camino para avanzar más allá de los fenómenos, pero no es el del saber positivo: es el camino de la libre creación poética. El hombre tiene, ciertamente, necesidad de completar la realidad fenoménica con un mundo ideal creado por él mismo. Pero la libre creación de este mundo no puede tomar la forma engañadora de una ciencia demostrativa; y si la toma, el *materialismo* está allí para destruir el valor de toda especulación audaz y para mantener la razón dentro de los límites de lo que es real y demostrable (*Ib.*, p. 545). Desde este punto de vista, el valor de la religión no consiste en su contenido teórico, sino en el proceso espiritual de elevación por encima de lo real y en la creación de una patria espiritual que ella determina. "Acostumbrémonos —dice Lange (*Ib.*, p. 548)— a dar al principio de la idea creadora en sí, dejando aparte toda conformidad suya con el conocimiento histórico y científico y también toda falsificación de este conocimiento, un valor superior al que se le ha dado hasta ahora; acostumbrémonos a ver en el mundo de las ideas una representación figurada de la verdad en su totalidad, tan indispensable para todo progreso humano como los conocimientos del entendimiento, y midamos la mayor o menor importancia de cada idea con principios éticos o estéticos."

Una reducción análoga de la metafísica a la actividad práctica o fantástica, valiosa desde el punto de vista humano, pero no desde el científico, es defendida por Luis Riehl (1844-1924), autor, entre otras, de una vasta obra titulada *El criticismo filosófico y su significación para la ciencia positiva* (1876-87) y de una *Guía para la filosofía contemporánea* (1903). Riehl acentúa en sentido realista la interpretación fisiológica del kantismo, que toma de Helmholtz. La sensación es una modificación de la conciencia, producida por la acción de la cosa en sí: como tal, no revela nada sobre la naturaleza de la cosa en sí, pero permite afirmar su existencia. El hecho de que a una sensación sucede otra (por ej., la del color azul a la del rojo) supone una alteración producida en el objeto en

sí, aunque no permite decir en qué consiste. La realidad del objeto en sí no es excluida por el hecho de que la conciencia sea simplemente una relación con él. "No contradice ningún concepto de nuestro pensamiento suponer que lo que se convierte en objeto, al entrar en la relación que constituye la ciencia, exista también independientemente de esta relación. Más aún, esta afirmación está necesariamente unida a la idea de relación: lo que no existe, no puede tampoco entrar en ninguna relación" (*Des phil. Kritizismus*, II, II, p. 142). El objeto en sí no puede ser caracterizado sino diciendo que es aquello que queda de nuestra representación total de los fenómenos después de haber eliminado de ella todo elemento subjetivo: este residuo objetivo no es más que la regularidad de los fenómenos mismos, y por esto, como Helmholtz, reconoce Riehl en la *ley* el único carácter de la realidad en sí (*Ib.*, p. 173). Por otra parte, la misma función sintética del sujeto que unifica y ordena los datos sensibles debe tener su contrapartida objetiva en la realidad. En efecto, si no hubiera nada que correspondiese a la unidad lógica del pensamiento, esta unidad sería inaplicable, siendo así que ella es solamente e! reflejo de la unidad de la realidad total, que se manifiesta a la vez en la naturaleza y en el pensamiento (*Ib.*, 11, 1, p. 219 sigs.; 11, 11, p. 61 sigs.). Es evidente que, desde este punto de vista, la oposición entre sujeto y objeto pierde su carácter originario: el yo y el no-yo no son distintos sino funcionalmente, mientras la conciencia originaria es indiferente (*Ib.*, II, I, p. 65 sigs.). Solamente la elaboración de la experiencia que el pensamiento realiza mediante sus leyes *a priori* establece tal oposición. Y esta elaboración tiene siempre carácter social: "La experiencia —dice Riehl (*Ib.*, II, II, p. 64)— no es un concepto psicológico-individual, sino un concepto social." La conciencia universal, constituida por las categorías que condicionan la elaboración de la experiencia, no es otra cosa que "el sistema de las coordenadas intelectuales, en relación con las cuales yo pienso todo conocimiento".

La posibilidad de una metafísica como conocimiento hipotético, y fundada en la experiencia de la cosa en sí, es defendida también en artículos y ensayos por Eduardo Zeller (1814-1908), el gran historiador de la filosofía griega, que, como dijimos, fue uno de los primeros defensores de la vuelta a Kant en Alemania.

724. RENOUVIER: LA FILOSOFÍA CRITICA

Contemporáneamente al resurgimiento del criticismo en Alemania, el retorno a Kant era defendido en Francia por Carlos Renouvier (1815-1903), que publicó entre 1854 y 1864 los cuatro volúemenes de sus *Ensayos de critica general (Análisis general del conocimiento,* 1854; *Psicología racional,* 1859; *Principios de la naturaleza,* 1864; e *Introducción a la filosofía analítica de la historia*, 1864). A ésta, que es su obra principal, siguieron: *La ciencia de la moral,* 1869; *Ucronia*, 1876; *Ensayo de una clasificación sistemática de las doctrinas filosóficas*, 1885-86; *La nueva monadología* (en colaboración con L. Prat), 1899; *Los dilemas de la metafísica pura,* 1903; *Historia y solución de los problemas*

metafísicos, 1901; *El personalismo,* 1901. Renouvier declara explícitamente que aspira a continuar y llevar a término la obra crítica de Kant y que acepta del positivismo la reducción del conocimiento a las leyes de los fenómenos, porque esta reducción co'ncuerda con el método de Kant *(Essais,* 1, 1854, p. X-X1). Por consiguiente, la filosofía tiene por objeto establecer las leyes generales y los límites del conocimiento (*Ib.*, p. 363); y Renouvier tacha de idolatría y fetichismo filosófico toda metafísica, descubriendo el principio de ella en la distinción entre realidad y representación. Como tantos otros kantianos y neokantianos, cree que el principio fundamental del criticismo es la reducción de toda realidad a representación (*Ib.*, p. 42).

La primera consecuencia de este principio es la eliminación de la cosa en sí y de todo absoluto. En cuanto representación, la realidad no es más que fenómeno. Pero el fenómeno es esencialmente relatividad; no existe sino en relación con otros fenómenos, de los cuales es parte o en los cuales entra como parte de un todo. Todo lo que se puede representar y definir es relativo, y la afirmación de una cosa en sí o de un absoluto es intrínsecamente contradictoria, porque pretende establecer o definir mediante relaciones lo que está fuera de toda relación (*Ib.*, p. 50). En la relatividad de los fenómenos se funda la *ley,* que define Renouvier como "un fenómeno compuesto, producido y reproducido de modo constante, y representado como la relación común de las relaciones de otros fenómenos distintos" (*Ib.*, *p.* 54). Desde este punto de vista, todos los seres son "conjuntos de fenómenos unidos por funciones determinadas". **Así,** la conciencia es una función especial de los fenómenos que se manifiestan en esa esfera representada que es el individuo orgánico (*Ib.*, p. 83). El saber y la ciencia tienden a establecer las relaciones entre fenómeno y fenómeno, entre ley y ley, buscando una síntesis única, cuyos límites le corresponde a la crítica establecer (*Ib.*, p. 86 sigs.). Todo el saber se funda, por tanto, en la categoría de relación, de la cual son determinaciones y especificaciones las demás categorías del conocimiento: *el número, la extensión, la duración, la cualidad, el devenir, la fuerza, la finalidad, la personalidad.* Esta última es la misma categoría de la relación en su forma viviente y activa.

La introducción de la personalidad (o conciencia) y de la finalidad entre las categorías constituye el aspecto más original de la doctrina de Renouvier respecto a la de Kant. Por lo que se refiere a la finalidad, Renouvier observa que la ley del fin no es menos esencial para la constitución del espíritu humano que la ley de causalidad y que el hombre que la implanta en todos sus actos y la aplica para dirigir todos sus juicios es el mismo único hombre que considera causas y cualidades *(Essais,* 1, p. 407). En cuanto a la categoría de personalidad, Kant la excluyó de las categorías; pero la introdujo luego como yo pensante, con lo que dio paso al idealismo; pero, en realidad, es una forma de nuestros juicios como las otras categorías. " ¿Acaso por el hecho de que la conciencia se identifique con el filósofo debe impedirle a éste dedicarle una parte en la obra que ella reivindica totalmente? El objeto de la crítica es precisamente estudiar el yo como algo distinto del yo y como una entre las otras cosas representadas" (*Ib.*, p. 398).

El concepto del saber como relación y sistema de relaciones lleva a Renouvier a considerar la posibilidad de un sistema total, de una síntesis

completa de las relaciones, la cual sería el *mundo.* Renouvier elimina las antinomias enumeradas por Kant a propósito de esta idea, eliminando de ella el carácter de *infinitud,* o sea, aceptando sin más las tesis de las antinomias kantianas y rechazando las antítesis. Lo infinito es siempre internamente contradictorio cuando se considera real: puede ser admitido en el campo de lo posible, no en el de la realidad fenoménica. Es contradictorio admitir un todo infinito *dado,* ya que lo que es dado posee, necesariamente, las determinaciones que hacen de él algo finito. El mundo real es un todo finito y las tesis de las antinomias kantianas son verdaderas. Es necesario, pues, admitir que el mundo es limitado en el espacio y en el tiempo, que su divisibilidad tiene un término y que depende de una o mas causas que no son efectos, sino causas primeras. "El mundo —dice Renouvier (*Ib.*, I, p. 282-283)— depende de una o más causas que no son efectos, sino actos antecedentes primeros; tiende hacia uno más fines, cuyos medios adquiridos no se prolongan interminablemente en el pasado ni en el futuro; y estos fines y estas causas están en él de alguna manera, ya que todo devenir implica fuerza y pasión; y como todo fenómeno supone la representación, y toda representación supone la conciencia, el mundo comprende una o más conciencias que se aplican a su contenido." Esta última alternativa se refiere al problema de Dios y a la relación entre el mundo y Dios. Renouvier excluye la hipótesis de la *creación,* que reduce la conciencia primera a un ídolo indefinible: "una fuerza que produzca la fuerza, un amor que ame el amor, un pensamiento que piense en el pensamiento." Queda la hipótesis de la *emanación;* pero, en esta hipótesis, o el uno originario se considera en sentido absoluto y, por tanto, como algo que excluye toda pluralidad, y entonces no se puede explicar la misma pluralidad, o se considera como una verdadera conciencia, como una fuerza y una pasión dirigida a otros actos y a otros estados; y en este caso la pluralidad, y precisamente la pluralidad de las personas, se encuentra ya puesta en él. La hipótesis de la emanación coincide, pues, sustancialmente con la de la pluralidad originaria de las conciencias. Y tal pluralidad es, para Renouvier, el dato originario. "Nosotros sustituimos el *Uno puro,* ídolo de los metafísicos, por la unidad múltiple, el todo, por la sola razón de que el mundo, actual y originariamente, es una síntesis determinada, no una tesis abstracta" *(Essais,* I, p. 357). Renouvier sostiene que esto es todo cuanto se puede decir sobre la síntesis total del mundo y que todos los demás problemas que la metafísica plantea acerca de sus ulteriores determinaciones no pueden hallar respuesta, porque no tienen un sentido definible en los límites del conocimiento humano.

En la *Nueva monadología* (1899) vuelve a proponer, no obstante, tales problemas y, reafirmándose sustancialmente en las tesis de los *Ensayos,* llega a renovar la concepción cíclica del mundo, tal como se encuentra en los Padres de la Iglesia griega y especialmente en Orígenes (vol. § 146). Renouvier acepta explícitamente *(Nouv. mon.*, p. 505) la tesis de Orígenes de una pluralidad de mundos sucesivos, en los cuales el paso de un mundo al otro es determinado por el uso que el hombre hace de la libertad en cada uno de ellos; y pretende corregir la tesis de Orígenes sólo en el sentido de que "el fin alcanzado se vuelva a unir con el principio, no en

la indistinción de las almas, sino en la humanidad perfecta, que es la sociedad humana perfecta". Este hacer revivir las viejas concepciones metafísicas, que están en oposición con el planteamiento crítico de la filosofía de Renouvier, es provocado por la necesidad de hacer depender el destino del mundo de la acción de la libertad humana.

725. RENOUVIER: EL CONCEPTO DE LA HISTORIA

Esta necesidad domina su concepto de la historia. Se pueden reconocer en la historia dos especies de leyes: en primer lugar, *leyes empíricas,* establecidas por la observación y contingentes en su aplicación; en segundo lugar, *leyes a priori,* que deberían depender de una única ley y dar el desarrollo del destino humano en todos los órdenes del pensamiento y de la acción de todos los pueblos del mundo. "Las leyes empíricas suponen el libre albedrío humano y la no predeterminación de los grandes acontecimientos, al menos desde el punto de vista de nuestra ignorancia, aun cuando estuvieran concatenados y determinados de un modo desconocido para nosotros. Las leyes *a priori,* en cambio, implican el determinismo absoluto y el poder del espíritu humano para definir y abrazar toda la serie de su desarrollo" (*Intr. à la phil. anal. de l'hist.*, p. 149-150). El reconocimiento de leyes *a priori* en la historia conduce al fatalismo: ésta es la conclusión de la filosofía de la historia de Hegel, lo mismo que del positivismo de Saint-Simon. Renouvier niega que la historia sea, como afirma Hegel, un puro producto de la razón, una *teodicea,* en la que lo ideal coincida con lo real y la libertad no sea más que necesidad. En cuanto a la doctrina de Saint-Simon, no hace más que repetir, con otro lenguaje, la tesis de Hegel: la identidad de Dios, espíritu y materia, con el desarrollo cósmico, el progreso continuo y fatal de la humanidad, la justificación del pasado, la definición del mal como bien menor, la reducción de la libertad al derecho de obedecer a la necesidad o a la autoridad, la subordinación forzosa de toda individualidad a su ambiente social (*Ib.*, p. 114-115). Por otra parte, el pesimismo de Schopenhauer es, asimismo, determinista; y a todas las concepciones *a priori,* optimistas o pesimistas, Renouvier opone su *filosofía analítica* de la historia, que tiende "a determinar los orígenes y las concatenaciones reales de las ideas, de las creencias y de los hechos, sin otras hipótesis que las inevitables en lo referente a las inducciones psicológicas y morales y al grado de incertidumbre de los documentos" (*Ib.*, p. 152). A través del estudio analítico de la religión y de la moral de las épocas primitivas, Renouvier llega a establecer la función de la libertad humana en la historia. El ser y el deber ser no coinciden en la historia. Según Renouvier, existe una moral distinta de la historia, esto es, de sus propias realizaciones. Pero la historia, en cierto modo, es una función de la moral, en el sentido de que el pensamiento juzga, corrige, rehace los juicios, los actos y los acontecimientos históricos. Y, por otra parte, la moral es una función de la historia, en el sentido de que la misma conciencia moral se ha formado y desarrollado a través de la historia, que es la misma experiencia humana en su desarrollo (*Ib.*, p. 551-552). El *progreso* no es,

pues, una ley fatal. Considerarlo como tal significa debilitar la conciencia moral y disponerse a declarar como necesario y justo todo lo que ha sucedido. Renouvier no niega el progreso; pero cree que únicamente sería cierto y continuaría indefinidamente "si el mal no llegase a interponerse, si los errores, los vicios, los crímenes, no tuviesen sus consecuencias y sus efectos tanto en las naciones como en los individuos" (*Ib.*, p. 555). La historia es el escenario de la libertad en lucha, y sólo en cuanto la libertad se afirma y se realiza a sí misma, la historia progresa y se amolda a la vida moral. Esta es, en efecto, el dominio de la libertad. En la *Ciencia de la moral* (1869), Renouvier ve, en el principio de que "ei hombre está dotado de razón y se cree libré", el fundamento necesario y suficiente de toda la moralidad humana. "La moralidad consiste en la capacidad, y prácticamente en el acto, de determinarse por lo mejor, esto es, de reconocer, entre las diferentes ideas del obrar, la idea particular de una acción obligatoria y conformarse con ella" (*Science de la mora.*, ed. de 1908, p. 3). Renouvier adopta totalmente el concepto kantiano del imperativo categórico y lo funda en el conocimiento originario que el hombre posee sobre lo que debe ser y debe hacer, conocimiento opuesto al que le es dado por sus propias manifestaciones (*Ib.*, p. 215).

La convicción de la problematicidad de la historia conduce a Renouvier a la sorprendente tentativa de construir "la historia apócrifa del desarrollo de la civilización europea, como hubiera podido ser y no ha sido", en la *Ucronia* (la utopía en la historia). Renouvier parte de la consideración de que "si en una época determinada los hombres hubieran creído firme y dogmáticamente en su libertad, en vez de acercarse a creer en ella de manera lentísima e imperceptiblemente mediante un progreso que es quizá la misma esencia del progreso, desde aquella época la faz del mundo hubiera cambiado bruscamente" (*Uchronie*, 2.ª ed., 1901, p. IX). Basándose en esta consideración, imagina los rasgos que caracterizarían la historia de Europa si se admitiera la posibilidad real de que la serie de acontecimientos, desde el emperador Nerva hasta el emperador Carlomagno, hubiera sido radicalmente diversa de lo que de hecho ha sido. En este caso, Europa se encontraría ahora en una condición de paz y de justicia social. Las guerras religiosas hubieran acabado y habrían conducido a la tolerancia universal. También habrían acabado las guerras comerciales, pareciendo incapaces de crear el monopolio único a que tiende la avidez de cada nación, y las guerras nacionales o de preeminencia habrían, a su vez, cedido el paso a la implantación de la libertad y de la moralidad en el Estado. Además, el trabajo sería tan honrado como el ejercicio más digno de la actividad humana y la obra del gobierno sería considerada como un trabajo de interés público dirigido al bien común (*Ib.*, p. 285-286).

La utopía histórica de Renouvier parece fundada precisamente en la tesis que niega: una profecía, tanto respecto al pasado como respecto al futuro, solamente es posible si se admite la necesidad de la historia. El carácter problemático de la historia convierte en fundamentalmente indeterminadas las relaciones entre los acontecimientos, y por esto no cabe hallar ninguna ilación en las hipótesis ficticias que se pueden formular, en los sí que se pueden introducir en la consideración de los

hechos. Renouvier se da parcialmente cuenta de esta dificultad y observa, al fin de la obra, que, admitida una desviación posible en un cierto momento del curso histórico, otras desviaciones se presentan en otros puntos, haciendo sumamente incierta y arbitraria la construcción hipotética. Pero afirma que su finalidad ha sido eliminar la ilusión del hecho consumado, "la ilusión de la necesidad antecedente, por la que el hecho realizado sería el único, entre todos los demás imaginables, que hubiera podido realmente suceder" (*Ib.*, p. 411). Puesto que se trata de una ilusión, debe permitirse disiparla reclamando el derecho a introducir en la serie efectiva de los hechos de la historia un cierto número de determinaciones diferentes de las que se han producido. Este intento habrá, en todo caso, "obligado al espíritu a detenerse un momento en el pensamiento de los posibles que no se han verificado y elevarse así más resueltamente al pensamiento de los posibles que están todavía en suspenso en el mundo" (*Ib.*, p. 412). La utopia histórica, en otras palabras, le es sugerida a Renouvier por la exigencia de sustraer al hombre de la tiranía del hecho y de la ilusión de la necesidad. Y se puede dudar de la eficacia de la utopía, pero no del valor de esta exigencia.

726. EL CRITICISMO INGLES

La *Lógica* (1874) de Lotze renovó y valorizó la distinción establecida por Kant entre el aspecto psicológico y el aspecto lógico-objetivo del conocimiento. Esta distinción se convierte en característica de las diversas tendencias del neocriticismo. El neocriticismo inglés se desarrolla en íntima conexión con el alemán y, en especial, con la escuela de Marburgo, aunque presentando como su rasgo característico cierta tendencia al empirismo.

Shadworth H. Hodgson (1832-1912) es autor de una vasta obra titulada *La metafísica de la experiencia* (4 vols., 1898), de otros libros y ensayos menores *(Tiempo y espacio,* 1865; *La teoría de la práctica,* 1870; *La filosofia de la reflexión,* 1878) y de numerosos ensayos publicados en las actas de la "Aristotelian Society" y en "Mind". La metafísica de la experiencia es un *análisis subjetivo* de la experiencia que tiene por fin reconocer el significado y las condiciones de la conciencia, por una parte, y de las realidades distintas de la conciencia, por otra. El análisis de la conciencia en este sentido es, según Hodgson *(Met. of exp.,* I, p. IX-XI), el mismo que había iniciado Kant, pero liberado del supuesto a que el mismo Kant y los filósofos que de él recibieron su inspiración lo habían vinculado, o sea, de la distinción entre sujeto y objeto, puesto como verdad última fuera de discusión. La distinción entre sujeto y objeto la sustituye Hodgson por la distinción entre el contenido objetivo de la conciencia y el hecho o el acto de su percepción. El análisis del más simple estado de conciencia, por ejemplo, de un sonido, revela en seguida estos dos aspectos distintos y, con todo, inseparables. "Llamando al contenido el *cual* (*whatness*) de la percepción o de la experiencia, podemos llamar al hecho de que sea percibido su *que* (*thatness*), esto es, su existencia en cuanto es conocida en el presente. Ninguna de estas dos

partes de la experiencia total existe separadamente de la otra: son distinguibles, inseparables y comensuradas una con otra" *(Met. of Exp.*, I, p. 60). Sin embargo, ninguna de las dos partes es el objeto de la otra. En efecto, el percibir no es nunca el objeto del contenido, que está siempre constituido por cualidades o procesos objetivos. Y la cualidad o contenido no es el objeto del percibir, porque se refiere únicamente a su existencia o su *que,* no a su esencia o su *cual.* Esencia y existencia, *cual* y *que,* son los dos aspectos opuestos y conexos de la experiencia: la existencia se identifica con el ser percibido, conforme a la formula de Berkeley *esse est percipi*; la esencia es el contenido mismo de la percepción, es el *cual* del *que* existente.

Estas consideraciones de Hodgson, aunque presentadas en polémica con Kant y los kantianos, tienden al mismo objetivo, a que miran las corrientes del neocriticismo contemporáneo: el de distinguir el contenido objetivo de la experiencia (en la validez que le es propia) de los actos o hechos psíquicos con los cuales se presenta unido. Hodgson distingue, en efecto, en el conocimiento intelectual, el aspecto psicológico y el aspecto lógico. Puede ser considerado como un proceso o hecho existente, y se llama entonces pensamiento, juicio o razonamiento; y puede ser considerado como un modo de conocimiento, y entonces es una forma conceptual, que se vale de conceptos como condición, condicionado, posibilidad, alternativa, etc. (*Ib.*, p. 383). Del mismo modo, la conciencia (o la experiencia en su totalidad) puede ser considerada como una realidad existente o como conocimiento; como realidad existente se desarrolla hacia delante y se mueve desde el presente al futuro; como conocimiento, es reflexiva y desde el presente vuelve al pasado. Por esto el problema de la conciencia puede ser doble: o es problema respecto a la esencia de la conciencia y corresponde a la metafísica, o es problema respecto a la existencia de la conciencia, esto es, respecto a las condiciones de su ser de hecho, y concierne a la psicología. Hodgson revela así, en todos sus análisis, la preocupación de señalar los límites precisos entre la investigación psicológica y la gnoseológica, que es propia del neocriticismo y que encuentra su más decidida y rigurosa expresión en la escuela de Marburgo.

Aun cuando Hodgson parte del principio *esse est percipi,* y afirma que el sentido general de la realidad es el *hecho de que* se da la experiencia (*Ib.*, p. 458), no se detiene en la tesis idealista; y analiza, asimismo, la formación, en el seno de la experiencia, de una realidad objetiva y, también, de una realidad que existe independientemente de que sea percibida o pensada (aun cuando no independientemente del acto de pensamiento que la reconoce como tal). Con todo, el "mundo externo" de que nos habla es considerado externo sólo respecto al cuerpo, en cuanto ocupa un sitio, junto con los otros objetos de experiencia, en el espacio *(Met. of Exp.*, I, p. 267).

De inspiración kantiana es, asimismo, la que Hodgson llama "la rama constructiva de la filosofía". La filosofía es análisis de la experiencia y la experiencia no puede ser trascendida. Sin embargo, sus límites y sus lagunas hacen pensar en un "mundo invisible" del que no tenemos conocimiento positivo, sino que poseemos sólo aquellas características

generales que pueden inferirse de las necesarias relaciones del mismo con el mundo visible. Pretende en este punto continuar la *Crítica de la razón práctica* de Kant (*Ib.*, IV, p. 399). "Los sentimientos, cuya elección práctica es un mandato de la conciencia y cuyo triunfo es la convicción de la fe, son conocidos y experimentados por nosotros sólo como sentimientos personales, sólo en cuanto son sentidos por ciertas personas respecto a otras. Pero cuando pensamos que su triunfo está providencialmente fundado en la naturaleza del universo, no podemos pensar en el universo mismo más que como personal, a pesar de que el intento de realizar especulativamente este pensamiento falle necesariamente y se convierta en contradictorio" (*Ib.*, IV, p. 400). Es, pues, la conciencia moral el fundamento de la fe en el mundo invisible, es decir, en una "fuerza divina que sostiene todas las cosas y que es distinta, pero inseparable, tanto de nosotros mismos como del mundo visible y aun del mismo mundo invisible".

Las mismas exigencias se encuentran en la obra de Roberto Adamson (1851-1902), autor de dos monografías sobre *Kant* (1879) y sobre *Fichte* (1881) y de varios escritos publicados después de su muerte con el título de *El desarrollo de la filosofía moderna* (2 vols., 1903). Adamson plantea explícitamente toda su filosofía en la necesidad de un retorno a la doctrina kantiana y de un nuevo examen de los problemas tal como salieron de las manos de Kant (*Phil. of Kant*, p. 186; *The Development*, II, p. 13). La enseñanza fundamental que toma de Kant es la distinción entre el punto de vista de la psicología y el punto de vista de la gnoseologia, distinción por la cual "el origen de cierta modificación especial de nuestra experiencia no puede determinar de ninguna manera su validez o su valor para el conocimiento" (*The Development*, I, p. 245). Así como la psicología se ocupa de los fenómenos de conciencia en cuanto experiencias inmediatas y de los procesos en virtud de los cuales se desarrolla, por tales experiencias, la distinción entre sujeto y objeto, la gnoseologia, en cambio, se ocupa del valor o validez de los conceptos basados en esta distinción; y sus problemas surgen del reconocimiento de la antítesis, cuya formación traza la psicología.

Sobre esta base, los análisis de Adamson tienden a ilustrar dos principios fundamentales. El primero es el de la distinción entre el acto de aprehender y el contenido aprehendido, distinción que, sin embargo, no implica el aislamiento recíproco o independiencia de los dos hechos. El hecho existente es uno solo, el acto de aprehender, que por naturaleza es conciencia de un contenido; el contenido, por su cuenta, es decir, considerado como distinto del acto mental, en el cual o a través del cual aparece, no es un hecho existente, sino el modo en que un espíritu finito ordena y conecta sus experiencias. El segundo principio es que los actos o estados de conciencia no tienen como objetos propios su modo de existencia (su realidad como modificaciones de un sujeto). En otras palabras, una idea no puede ser considerada como un acto de conocimiento interno que tenga por objeto la idea misma. El estado psíquico por el cual un contenido es aprehendido no participa de los caracteres de este contenido: el acto de aprehender lo rojo no es, él mismo, rojo, así como el acto de aprehender un triángulo no es triangular

Nosotros tenemos conciencia *en* nuestros actos mentales y *a través* de ellos; pero no tenemos conciencia *de* ellos. Este segundo principio cierra el paso al idealismo subjetivo, ya que evita la reducción del objeto conocido a un estado del sujeto cognoscente y justifica más bien la afirmación de que, si el contenido conocido fuera equivalente a un modo de existencia, un espíritu finito no sería nunca consciente de su propia existencia. Por esto, si hay motivo para creer que los objetos externos, a los cuales se refiere el contenido, dan origen a un estímulo que produce la aprehensión de las cualidades sensibles, el hecho de que tales objetos sean conocidos o parcialmente conocidos no es fundamento válido para rechazar esta creencia (*The Development*, I, p. 234). Con todo, Adamson no cree que el objeto sea, como quería Kant, el correlato cognoscitivo de la unidad de la apercepción, que es la condición lógica del conocimiento. La unidad de la apercepción no es un principio primitivo, sino más bien un producto refinado del desarrollo de la experiencia. Todo lo que se puede conceder a la tesis de Kant es que, cuando nos representamos un universo de hechos relativos y conexos, podemos representarnos estos hechos sólo con referencia a una experiencia consciente. Pero la experiencia consciente tiene infinitos grados y sólo el último y más completo de ellos puede ser caracterizado como autoconciencia (*Ib.*, p. 255-256). De esta manera, Adamson lleva el criticismo hacia el empirismo. El pensamiento que organiza la experiencia es, a su vez, estimulado y dirigido por la experiencia; y las categorías son únicamente los modos en que el espíritu organiza y acomoda sus experiencias, modos que han sido también plasmados por la experiencia que organizan. Se dibuja en la doctrina de Adamson la tendencia al realismo, que debía tomar como punto de partida, precisamente, los supuestos que Adamson ha puesto al descubierto.

Un rasgo notable de la especulación de Adamson es la repulsa de la idea romántica del progreso (tan grata a los idealistas y naturalistas de su tiempo), como una aproximación continua y gradual a un fin supremo, del cual serían realizaciones parciales todos los desarrollos de la realidad cósmica y humana. La noción de fin —dice— es una categoría práctica que no encuentra aplicación más allá de los límites de la experiencia individual. Y el hombre no actúa con miras a lo que es mejor absolutamente y ya existente en su absolutez, sino sólo con miras a lo que es mejor relativamente y no existe más que representado en una idea. Por esto el curso de los fenómenos no puede ser, en ningún dominio, concebido como una sucesión de cambios predeterminados por un objetivo final. No obstante, admite Adamson que, puesto que el pensamiento es siempre idealizante, sería tal aunque perdiese su carácter de finitud; y que, por tanto, se puede concebir un espíritu infinito que esté con el proceso total de la realidad en la misma relación que nuestro conocimiento con la limitada porción de la realidad que le es dada. Pero cree que el problema de la existencia de este espíritu no puede ser definitivamente resuelto.

Discípulo de Adamson puede considerarse a Jorge Dawes Hicks (1862-1941), autor de un estudio sobre *Los conceptos de fenómeno y noúmeno en su relación según Kant* (escrito en alemán y publicado en Alemania, 1897) y de varios ensayos de psicología y filosofía. Hicks toma

como punto de partida la distinción, hecha ya por Hodgson y Adamson, entre existencia y esencia, el *cual* y el *que*; y se sirve de ella para llegar a la conclusión de que el objeto es únicamente una fase más completa y mejor determinada del conocimiento mismo. En efecto, la suma de las características aprehendidas de un objeto cualquiera (el contenido aprehendido o la apariencia del objeto) no iguala nunca a la suma de las características que constituyen la *esencia* entera (o contenido) del objeto mismo. La primera no puede nunca ser considerada como realidad existente, porque es siempre una selección de las características constitutivas del objeto. Ella es el *cual* y la esencia total del objeto es el *que*; o también, si se quiere, la primera es el fenómeno y la segunda es la realidad. El contraste entre fenómeno y realidad es, pues, sólo un contraste entre una realidad parcial o imperfectamente conocida en sus características y una realidad determinada en la plenitud de estas características. Función del juicio, al cual se reduce la actividad fundamental del conocer, es la de captar un número cada vez mayor de características del objeto y acercarse, por tanto, cada vez más a la realidad como tal. Este concepto de la realidad, considerado como término final del proceso cognoscitivo (más que como su punto de partida), es el mismo que se encuentra en la escuela de Marburgo.

727. LA FILOSOFÍA DE LOS VALORES. WINDELBAND

Las dos máximas expresiones del criticismo alemán son las escuelas de Badén y de Marburgo. Estas tienen de común la genuina exigencia kantiana de considerar la validez del conocimiento independiente de las condiciones subjetivas o psicológicas en que se verifica el conocimiento. La escuela de Badén responde a esta exigencia con una teoría de los *valores* considerados independientes de los hechos psíquicos que los atestiguan. La escuela de Marburgo responde a la misma exigencia reduciendo los procesos subjetivos del conocer a los *métodos* objetivos que garantizan la validez del conocimiento.

El fundador de la filosofía de los valores es Guillermo Windelband (1848-1915), que fue profesor en Zurich, Estrasburgo y Heidelberg y uno de los más conocidos historiadores de la filosofía. Su *Manual de historia de la filosofía* es un tratado por *problemas*, en el cual el desarrollo histórico de los mismos es considerado como relativamente independiente de los filósofos que los plantean. Las ideas sistemáticas de Windelband están contenidas en la colección de ensayos y discursos intitulada *Preludios* (1884, muy aumentada en ediciones sucesivas). Otros escritos suyos notables son: *La libertad del querer* (1904), *Principios de lógica* (1912) e *Introducción a la filosofía* (1914).

Windelband considera la filosofía como "la ciencia crítica de los valores universales". Los valores universales constituyen su objeto; el carácter crítico caracteriza su método. Por este cauce encaminó Kant la filosofía. Kant fue el primero que distinguió netamente el proceso psicológico, de conformidad con cuyas leyes los individuos, los pueblos y la especie humana alcanzan determinados conocimientos, del *valar* de verdad de tales conocimientos. Todo pensamiento que pretende ser conocimiento contiene

una ordenación de las representaciones, que no es sólo producto de asociaciones psicológicas, sino también la *regla* a que debe ajustarse el pensamiento verdadero. En la multiplicidad de series representativas, que se Forman en cada individuo según la necesidad psicológica de la asociación, hay algunas que expresan esta regla, la cual les confiere la objetividad y es, por tanto, el único objeto del conocer. Kant ha destruido definitivamente la concepción griega del alma como espejo pasivo del mundo y de la verdad como copia o imagen de una realidad externa. Para Kant, el objeto del conocimiento, lo que mide y determina su verdad, no es una realidad externa (que como tal sería inalcanzable e inverificable), sino la regla intrínseca del conocimiento mismo. Esto supuesto, la tarea de la filosofía crítica es la de preguntarse si hay una ciencia, un pensamiento que tenga valor absoluto y necesario de verdad; si hay una moral, o sea, un querer y un obrar que tengan valor absoluto y necesario de bien; si hay un *arte,* es decir, un intuir y un sentir que posean valor absoluto y necesario de belleza. En ninguna de sus tres partes la filosofía tiene como objeto propio los objetos particulares que constituyen el material empírico del pensamiento, del querer, del sentir, sino solamente las *normas* a las cuales el pensamiento, el querer y el sentir deben conformarse para ser válidos y poseer el valor a que aspiran.

En otras palabras, la filosofía no tiene por objeto juicios de hecho, sino juicios valorativos (*Beurteilungen*), esto es, juicios del tipo "esta cosa es buena", que incluyen una referencia necesaria a la conciencia que juzga. Todo juicio valorativo es, en efecto, la reacción de un individuo dotado de voluntad y sentimiento ante un determinado contenido representativo. Este contenido representativo es producto de la necesidad natural o psicológica; pero la reacción expresada en el juicio que lo valora pretende una validez universal, no en el sentido de que el juicio sea reconocido de hecho por todos, sino únicamente en el sentido de que *debe* ser reconocido. Este deber ser es una obligatoriedad que no tiene nada que ver con la necesidad natural. "El sol de la necesidad natural —dice Windelband (*Präludien*, 4.ª ed., 1911, II, p. 69 sigs.)— resplandece por igual sobre lo justo y sobre lo injusto. Pero la necesidad que advertimos en la validez de las determinaciones lógicas, éticas y estéticas, es una necesidad ideal, una necesidad que no es la del *Müssen* y del no-poder-ser-de-otro-modo, sino la del *Sollen* y del poder-ser-de-otro-modo." Esta necesidad ideal constituye una *conciencia normativa* que la conciencia empírica encuentra en sí y a la cual debe conformarse. La conciencia normativa no es una realidad empírica o de hecho, sino un *ideal, y* sus leyes no son leyes naturales que deban necesariamente verificarse en todos los hechos singulares, sino normas a las cuales deben conformarse todas las valoraciones lógicas, éticas y estéticas. La conciencia normativa es un sistema de normas que, así como valen objetivamente, también deben valer *subjetivamente,* aunque en la realidad empírica de la vida humana valgan sólo en parte. La filosofía se puede también definir, por consiguiente, como "la ciencia de la conciencia normativa"; y, como tal, ella misma es un concepto ideal que sólo se realiza dentro de ciertos límites. La realización de las normas en la conciencia empírica constituye la *libertad*, la cual se puede, por ello, definir como "la determinación de la conciencia empírica por parte de la conciencia

normativa". La *religión* considera la conciencia normativa como una realidad trascendente y supramundana que Windelband llama lo *santo.* "Lo santo es la conciencia normativa de lo verdadero, del bien y de lo bello, vivida como realidad trascendente." Tal realidad trascendente es concebida por la religión con las categorías de sustancia y de causalidad y, por tanto, como una personalidad, en la cual es real todo lo que debe ser y no es lo que no debe ser: como la realización de todo ideal. En esto consiste la santidad de Dios; pero también la antinomia insoluble de la religión: "La representación trascendente debe identificar en Dios la realidad y la norma, mientras la necesidad de liberación del sentimiento religioso las divide. Lo santo debe ser la sustancia y la causa de su contrario. De ello depende la completa insolubilidad del problema de la teodicea, el problema del origen del mal en el mundo" (*Präludien*, 4.ª ed., 1911, p. 433).

En un ensayo del año 1894, *Historia y ciencia natural* (reimpreso en los *Preludios*), Windelband delineó una teoría de la historiografía, estableciendo la distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu. Las ciencias naturales intentan descubrir la *ley* a que obedecen los hechos y son, por ello, ciencias *nomotéticas*; las ciencias del espíritu, en cambio, tienen como objeto lo *singular* en su forma históricamente determinada y son, por ello, ciencias *idiográficas.* Las primeras tienen como objetivo final el reconocimiento de lo universal; las segundas tienden, en cambio, al reconocimiento de lo singular, tanto si es un hecho como una serie de hechos, la vida o la naturaleza de un hombre o de un pueblo, la naturaleza y el desarrollo de una lengua, de una religión, de una ordenación jurídica o de cualquier producción literaria, artística o científica. Las primeras son ciencias de *leyes*; las segundas, de *hechos.* Sin embargo, la distinción es puramente metodológica. Un mismo objeto puede ser estudiado por ambas clases de ciencias y, a veces, los dos tipos de consideración se entrecruzan en una misma disciplina, como sucede en ia ciencia de la naturaleza orgánica, la cual tiene carácter nomotético en cuanto sistemática descriptiva, y tiene carácter idiográfico en cuanto considera el desarrollo de los organismos sobre la tierra. Las ciencias idiográficas son esencialmente históricas, siendo finalidad de la historia hacer revivir el pasado en sus características individuales, como si estuviese idealmente presente. La historia se dirige hacia lo que es intuible y la ciencia de la naturaleza tiende a la abstracción. El momento histórico y el momento naturalista del saber humano no se dejan reducir, según Windelband, a una única fuente. "La ley y el suceso quedan uno al lado del otro como las últimas magnitudes inconmensurables de nuestra representación del mundo. Este es uno de los puntos límites, en los cuales el pensamiento científico tiene solamente la misión de llevar el problema a la luz de la conciencia, pero no está en condiciones de resolverlo" (*Präludien*, 4.ª ed., 1911, p. 379).

728. RICKERT

En estrechísima relación con Windelband está la filosofía de Enrique Rickert (1863-1936), que fue profesor en Friburgo y Heidelberg. Sus escritos principales son: *El objeto del conocimiento* (1892); Los *limites de la*

formación de los conceptos científicos (1896-1902); *Ciencias de la cultura y ciencias de la naturaleza* (1899); *La filosofía de la vida* (1920); *Sistema de filosofía* (1921); *Problemas fundamentales de la filosofía* (1934), *Inmediatez y significado* (colección postuma de ensayos, 1939). La obra de Rickert representa la sistematización de los temas filosóficos de Windelband; pero no se puede decir que con tal sistematización hayan adquirido mayor evidencia y profundidad.

En *El objeto del conocimiento* Rickert critica todas las doctrinas que interpretan el conocimiento como relación entre el sujeto y un objeto trascendente, independiente de aquél, y al que el conocimiento mismo debe conformarse. La representación y la cosa representada son ambas objetos y contenidos de conciencia y, por esto, su relación no es la que habría entre un sujeto y una realidad trascendente, sino la que existe entre dos objetos del pensamiento. Por consiguiente, el fundamento y la medida de la verdad del conocimiento (su verdadero *objeto)* no es la realidad externa. Conocer significa juzgar, aceptar o rechazar, aprobar o reprobar: significa, pues, reconocer un *valor.* Pero mientras el valor que es objeto de una valoración sensible (por ej., de un sentimiento de placer) vale solamente para un determinado yo individual y en un momento dado, el valor que es reconocido en el juicio *debe* valer para todos y en todos los tiempos. El juicio que yo formulo, aunque trate de representaciones que van y vienen, tiene un valor duradero, en cuanto no podría ser distinto de lo que es. En el momento en que se juzga, se supone algo que vale eternamente, y esta suposición es propiedad exclusiva de los juicios lógicos. En éstos, yo me siento ligado por un sentimiento de evidencia, determinado por una potencia a la cual me someto y que reconozco como obligatoria. Este sentimiento da al juicio el carácter de necesidad incondicionada. Pero tal necesidad no tiene nada que ver con la necesidad causal de las presentaciones: es una necesidad ideal, un imperativo cuya legitimidad se reconoce y es aceptado conscientemente. En este imperativo, en este *deber ser* consiste la verdad del juicio. El objeto del conocimiento, lo que da al conocimiento su valor de verdad, es el deber ser, la norma. Negar la norma es imposible, porque significa hacer imposible cualquier juicio, incluso el que la niega. El deber ser precede al ser. No se puede decir que un juicio es verdadero porque expresa lo que es; precisamente si se puede decir que algo es, es en virtud de que el juicio que lo expresa es verdadero por su deber ser. El deber ser es trascendente respecto a toda conciencia empírica individual, porque es la *conciencia en general*, una conciencia anónima, universal e impersonal, a la que toda conciencia individual se reduce al expresar un juicio válido. Esta conciencia universal no es sólo lógica, sino también ética y estética. La oposición entre lo teorético y lo práctico se desvanece respecto a ella, y todas las disciplinas filosóficas encuentran en ella su raíz, ya que la filosofía tiene precisamente por objeto los valores, las normas y las formas de su reconocimiento. Este concepto de filosofía es confirmado por Rickert en un ensayo que trata precisamente de este tema (en "Logos", 1910). La filosofía debe distinguir el mundo de la realidad del reino de los valores. Estos últimos no son realidades, sino que *valen*, y su reino está más allá del sujeto y del objeto. La filosofía debe también mostrar la

relación recíproca entre el mundo de la realidad y el reino de los valores. Esta relación es el *acto de valorar,* que expresa el *sentido* del valor y que, por esto, determina una *tercera esfera*, que se sitúa junto a la de la realidad y a la de los valores: el reino de la *significación.* El acto de valorar no tiene una existencia psíquica porque se encamina, más allá de ésta, hacia los valores; pero no es tampoco valor; por esto es un tercer reino, al lado de los dos precedentes.

El *Sistema de filosofía* es la ampliación de estos fundamentos y, al mismo tiempo, una tentativa de clasificación escolástica de los valores. A las tres esferas mencionadas, Rickert hace corresponder, en el hombre, tres actividades que las expresan: el explicar, el entender y el significar. Y distingue seis campos o dominios del *valor*: la *lógica,* que es el dominio del valor verdad; la *estética,* que es el dominio del valor belleza; la *mística,* que es el dominio de ía santidad impersonal; la *ética,* que es el dominio de la moralidad; la *erótica,* que es el dominio de la felicidad, y la *filosofía religiosa,* que es el dominio de la santidad personal. A cada uno de estos dominios hace corresponder un *bien* (ciencia, arte, uno-todo, comunidad libre, comunidad de amor, mundo divino), una *relación con el sujeto* (juicio, intuición, adoración, acción autónoma, unificación, devoción), así como una determinada *concepción del mundo* (intelectualismo, esteticismo, misticismo, moralismo, eudemonismo, teísmo o politeísmo). Pero en este método clasificatorio y escolástico, en que los problemas quedan suprimidos u ocultos, se diluye la más profunda exigencia de esa filosofía de los valores que Rickert quiere defender. Y los sarcasmos que en un escrito polémico, *La filosofía de la vida*, dirige a Nietzsche, james, Simmel, Dilthey, Bergson y otros, frente a los cuales afirma que la filosofía no es vida, sino reflexión sobre la vida, disimula mal su resentimiento respecto a un punto de vista que acentúa un aspecto del hombre que no encuentra reconocimiento ni sitio alguno en la fosilización escolástica a que él mismo ha reducido el mundo de los valores. Estos, en efecto, son, ante todo, posibilidades de la existencia humana, y precisamente como tales son ignorados o negados por Rickert.

La parte más interesante de su filosofía es la que se refiere a la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, distinción que Rickert toma sustancialmente de Windelband y que comenta largamente en su obra *Sobre los límites de la formación del concepto científico,* que lleva como subtítulo "Introducción lògica a las ciencias históricas". La distinción entre ciencias naturales y ciencias históricas no se funda en el objeto, sino en el *método.* La misma realidad empírica puede ser considerada, según uno y otro punto de vista lógico, como naturaleza y como historia. "Es naturaleza si la consideramos respecto a lo universal, y se convierte en historia si la consideramos con respecto a lo particular y a lo individual" *(Die Grenzen,* 2.ª ed., 1913, p. 224). Lo que es individual y singular interesa a las ciencias naturales sólo en cuanto cae bajo una ley universal; pero constituye, en cambio, el único objeto de la investigación histórica. No todos los sucesos individuales suscitan sin embargo, el interés histórico, sino sólo aquellos que tienen una particular importancia y significación. El historiador efectúa y debe efectuar una selección, y el criterio de esta selección está constituido por los valores

que integran la civilización. De manera que el concepto de una determinada individualidad histórica viene a estar constituido por los valores aprehendidos o apropiados por la civilización a que ella pertenece. El procedimiento histórico es una continua referencia al valor: lo que no tiene valor es insignificante históricamente y se abandona. Pero no por esto el historiador formula un juicio de valor sobre los acontecimientos de que trata. El historiador, como tal, no puede formular ningún juicio sobre el valor de un hecho cualquiera; intenta reconstruir el hecho sólo porque tiene un valor. En otras palabras, el valor es presupuesto por la historia misma, que no lo crea, sino que se limita a reconocerlo allí donde se encuentra. Los valores mismos no pueden, según Rickert, ser historiados, sino que resplandecen en su firmamento inmutable, que constituye la guía y la orientación de la historia. Rickert polemiza por esto contra todas las formas de historicismo, al que equipara al relativismo y al nihilismo (*Ib.*, p. 8). Más aún, la validez del conocimiento histórico depende de la validez absoluta de los valores a que el mismo hace referencia. "La validez de la representación histórica, dice Rickert, no puede menos de depender de la validez de los valores a que se refiere la realidad histórica, por lo cual la pretensión de validez incondicionada de los conceptos históricos presupone el reconocimiento de los valores incondicionadamente universales" (*Ib.*, p. 389). Ahora bien, esta pretensión es, según Rickert, más un derecho. La historia no es el fundamento posible de ninguna intuición del mundo y la filosofía tiene por único objetivo el de dirigirse, más allá de ella, hacia lo intemporal y eterno.

729. OTRAS MANIFESTACIONES DE LA FILOSOFÍA DE LOS VALORES

La filosofía de los valores tuvo en Alemania, en los primeros decenios de este siglo, numerosos partidarios, que renovaron, desarrollándolos en diversas direcciones, los temas propuestos por Windelband y Rickert, y muchas veces contaminándolos con los de otras corrientes contemporáneas.

Bruno Bauch (1877-1942), en una monografía sobre *Kant* (1917), que es su obra principal, interpreta la cosa en sí en el sentido de la filosofía de los valores como regla lógica que vale, independientemente de nuestro entendimiento, *para* nuestro entendimiento; y sigue, en cambio, la tendencia de la escuela de Marburgo al eliminar el dualismo kantiano entre intuición y categoría y al considerar el conocimiento como un progreso infinito del pensamiento hacia la determinación de la experiencia.

Por otra parte, el alemán-americano Hugo Münsterberg (1863-1916), autor de una *Filosofía de los valores* (1908) y de numerosas obras de psicología, intenta hacer una síntesis de la filosofía de los valores con el idealismo de Fichte. Pone como fundamento de todos los valores una actividad libre, un super-yo o yo universal, del cual cada yo singular es una parte. Esta actividad, de cuño fichteano, encuentra su expresión originaria en el valor religioso, esto es, en la santidad, a la que se reducen, por tanto, todos los demás valores. Estos son agrupados en dos grandes

clases: valores inmediatos o vitales y valores creados o culturales, y cada una de estas clases se divide en una triple esfera: el mundo externo de los objetos, el mundo de los sujetos y el mundo interno. En cada una de estas clases de valores, Münsterberg establece divisiones y subdivisiones, hasta presentar un cuadro escolástico exhaustivo de todos los valores posibles. Pero en esta sistematización de Münsterberg, así como en la de Rickert, la filosofía de los valores revela claramente su carácter pesado y dogmático: los problemas son, no ya resueltos, sino simplemente eliminados con la posición arbitraria de un determinado valor. Mucho más benemérita es la obra de Münsterberg en el campo de la psicología, y especialmente de la psicología aplicada (psicotecnia), a la que dedicó un importante trabajo *(Fundamentos de psicotecnia,* 1914). En Italia, una orientación semejante es la que siguió Guido Della Valle (1884-1962), que emplea la filosofía de los valores como fundamento de una teoría de la educación *(Teoria generale e formale del valore come fondamento di una pedagogia filosófica. Le premesse dell'axiologia pura,* 1916; *La pedagogia realistica come teoria dell'efficienza.*1924).

La filosofía de los valores ha logrado un éxito rotundamente teològico en la obra del norteamericano Wilburn Marshall Urban (1873-1952), que se inspirò sobre todo en Rickert *(Valoración, su naturaleza y leyes,* 1909; *El mundo inteligible,* 1929; *Humanidad y deidad,* 1951).

730. LA ESCUELA DE MARBURGO: COHÉN

En la escuela de Marburgo, la dirección logicoobjetivista del criticismo encuentra su más rigurosa y completa expresión. La distinción kantiana entre conocimientos objetivamente válidos y percepciones o experiencias que son meros hechos psíquicos, es llevada hasta sus últimas consecuencias. La ciencia, el conocimiento, el pensamiento y la misma conciencia se reducen a su contenido objetivo, a su validez puramente lógica, del todo independiente del aspecto subjetivo o psicológico, por el cual se insertan en la vida de un sujeto psíquico.

En cierto sentido, la escuela de Marburgo representa la antítesis simétrica del idealismo postkantiano; éste consideraba la subjetividad pensante como única realidad, aquélla considera como única realidad la *objetividad pensable.* Pero la objetividad pensable no tiene nada que ver con la objetividad empírica (esto es, con las cosas naturales), la cual es sólo una determinación suya particular. De manera que los filósofos de la escuela de Marburgo son llevados a unir a Kant y a Platón, que ha visto en la pura idea el significado y el valor objetivo de todo conocimiento posible.

El fundador de la escuela de Marburgo es Hermann Cohén (1842-1918), que fue profesor de Marburgo y cuya actividad comenzó con trabajos históricos sobre Kant *(La teoría de Kant sobre la experiencia pura,* 1871; *El fundamento de la ética kantiana,* 1871; *La influencia de Kant en la cultura alemana,* 1883; *El fundamento de la estética kantiana,* 1889). Junto con los estudios kantianos, Cohén cultivó los estudios de historia de las matemáticas, atendiendo sobre todo al cálculo infinitesimal *(El*

principio del método infinitesimal y su historia, 1883); el estudio de Platón es, además, evidente en cada página de su obra fundamental, *Sistema de filosofía,* dividida en tres partes: *Lógica del conocimiento puro,* 1902; *Etica del querer puro,* 1904; *Estética del sentimiento puro,* 1912. Cohén dedicó también dos escritos al problema religioso: *Religión y eticidad,* 1907, y *El concepto de la religión en el sistema de la filosofía,* 1915. Fue, además, defensor de un socialismo no materialista y de la superioridad espiritual del pueblo alemán *(Sobre el carácter propio del pueblo alemán,* 1914). A la tendencia sensista y eudemonista de la filosofía inglesa, Cohén contrapone la tendencia espiritualista de la filosofía alemana, que haría de esta la legítima continuadora de la griega. Y ve realizada en Kant "la espiritualidad etica de Alemania".

La primera y fundamental preocupación de Cohén es la de eliminar del pensamiento y del conocimiento todo elemento subjetivo. El ser y el pensamiento coinciden; pero el pensamiento es el pensamiento del conocimiento, es decir, de los contenidos objetivamente válidos del conocimiento mismo *(Logik,* 2.ª ed., 1914, p. 15). No se encuentra ni vale en el conocimiento sino en cuanto es el pensamiento de la ciencia y de la unidad de sus métodos; de manera que la *lógica*, que da cuenta de él y constituye su *autoconciencia,* es siempre únicamente lógica de la matemática y de las ciencias matemáticas de la naturaleza *(Logik,* p. 20). Los términos que suelen expresar el aspecto subjetivo del pensamiento, como "actividad", "autoconciencia", "conciencia", son reducidos por Cohen a un significado logicoobjetivo. "La actividad misma es el contenido, la producción es el producto, la unificación es la unidad. Sólo en estas condiciones la característica del pensamiento se deja elevar al punto de vista del conocimiento puro" (*Ib.*, p. 60). La unidad trascendental de la conciencia, de que habla Kant, no es más que "la unidad de la conciencia científica" (*Ib.*, p. 16). Y la conciencia, en general, no es más que la categoría misma de la posibilidad, una especie determinada de los juicios que se refieren al método (*Ib.*, p. 424). A la conciencia como categoría de la posibilidad se reducen, pues, no sólo la lógica, que considera la posibilidad de las ciencias matemáticas de la naturaleza, sino también la estética y la ética, que consideran la posibilidad del sentimiento y de la acción moral. Lógica, estética y ética son las tres ciencias que abarcan todo el campo de la filosofía.

Cohén rechaza la distinción kantiana entre intuición y pensamiento, distinción por la cual el pensamiento tendría su principio en algo externo. El pensamiento no es síntesis, sino más bien *producción* (*Erzeugung*), y el principio del pensamiento no es un dato, independiente de él de una u otra manera, sino el *origen* (*Ursprung*). La lógica del conocimiento puro es una lógica del origen (*Log.*, p. 36). Pero la producción, como acto puramente lógico, no es más que la producción de una unidad o de una multiplicidad lógica, es decir, unificación o distinción: juicio. Hay cuatro especies de juicios: juicios de las leyes del pensamiento, juicios de las matemáticas, juicios de las ciencias matemáticas de la naturaleza y juicios de la metódica.

Las leyes del pensamiento son los juicios de *origen*, de *identidad* y de *contradicción;* pero, entre éstos, el más universal y fundamental es el juicio de origen. A este juicio se debe que alguna cosa sea *dada.* El "dato" no es un material bruto ofrecido al pensamiento, sino que, como aparece claramente

en las matemáticas, es lo que el pensamiento mismo puede encontrar. Un dato es, en este sentido, el signo X de las matemáticas, que significa no la indeterminación, sino la determinabilidad (*Ib.*, *p.* 83). Entre los juicios de las matemáticas *(realidad, pluralidad, totalidad),* el de la realidad es fundamental. El juicio de realidad es siempre un juicio de unidad; y de esto se deriva también el valor que el individuo o persona posee en el campo moral: el individuo es, en efecto, la unidad última e indivisible, lo absoluto (*Ib.*, p. 142).

Los juicios de las ciencias matemáticas de la naturaleza son los de *sustancia, ley* y *concepto.* La sustancia se resuelve en la relación y la relación no es más que el paso de un juicio a otro, es decir, el movimiento en sentido lógico. El movimiento implica la resolución del espacio (conjunto de relaciones) en el tiempo (conjunto de conjuntos) (*Ib.*, p. 231). Ley y concepto se unifican en la categoría del sistema, que es la fundamental. "Sin la unidad del objeto —dice Cohén (*Ib.*, p. 339)— no hay unidad de la naturaleza. Pero el objeto tiene su unidad no en la causalidad, sino en el sistema. Por tanto, la categoría del sistema, como categoría del objeto, es la categoría de la naturaleza. Por esto determina el concepto del objeto como objeto de la ciencia matemática de la naturaleza.' El concepto no es nunca una totalidad absoluta, sino sólo el principio de una serie infinita que avanza de término en término.

Los juicios de la metódica son los de la *posibilidad*, de la *realidad* y de la *necesidad.* Como se ha visto, la posibilidad se identifica con la conciencia, que es el horizonte de todas las posibilidades objetivas. La realidad (*Wirklichbkeit*) no consiste en la sensación, sino en la categoría de lo singular, por lo cual en la unidad del sistema del conocimiento se tiende a buscar y a individualizar la unidad de cada uno de sus objetos (*Ib.*, p. 471). En cuanto a la necesidad, es la categoría que hace posible unir el caso individual y lo universal en la ley científica y es, por esto, el fundamento de la deducción y del procedimiento silogístico (*Ib.*, p. 526 sigs.). A la deducción se reduce también la inducción, la cual no es más que una deducción disyuntiva. En el ámbito de esta categoría se encuentran los fundamentos de la lógica del razonamiento, en que termina y culmina la lógica del juicio.

La lógica de Cohén, nacida como investigación trascendental sobre el conocimiento científico, se ha desarrollado como una duplicación de la ciencia misma, duplicación que pretende fundar las bases de la misma, pero que no consigue más que hacerlas rígidas, eliminando de ellas aquel carácter funcional y operativo que las hace instrumentos dispuestos y eficaces de la investigación científica. Reduciendo el conocimiento a su contenido objetivo, la indagación sobre la ciencia se convierte en investigación sobre los contenidos objetivos de la ciencia; pero esta indagación no puede tener la pretensión, que conserva en Cohén, de fundar la validez de tales contenidos de una manera distinta de la que la ciencia utiliza operativamente y, por decirio así, *caminando.* Se puede decir, pues, que la enseñanza contenida implícitamente en el principio de Cohén ha sido realizada

más eficazmente por las corrientes metodológicas, que evitan hippstatizar los resultados y los procedimientos del pensamiento científico en un sistema de categorías.

Junto a la logica, Cohen admite, como ciencias filosóficas, la ética y la estética, entendidas, respectivamente, como "ciencia del querer puro" y "ciencia del sentimiento puro". Pero, en este terreno, la obra de Cohén es mucho más débil y menos original que en el de la lógica.

El objeto de la ética es el *deber ser* (*Sollen*) *o idea*: *y* la idea no es más que "la regla del uso práctico de la razón". "Solamente en el deber ser consiste el querer. Sin deber ser no hay querer, sino sólo deseo. A través del deber ser la voluntad realiza y conquista un auténtico ser" (*Ethik*, 2.ª ed., 1907, p. 27). La ética es una ciencia pura, precisamente en cuanto considera el deber ser como condición y posibilidad del ser del querer.

El deber ser, la regla de la voluntad, es, como la regla del pensamiento, una ley de unidad. La acción a que él obliga es la unidad de acción; y en la unidad de acción consiste la unidad del hombre (*Ib.*, p. 80). Pero el hombre no es unidad, esto es, individualidad y persona, en su aislamiento, sino sólo como miembro de una pluralidad de individuos, y toda pluralidad supone, finalmente, una totalidad. Por su parte, toda totalidad tiene grados diversos hasta su verdadera unidad, que es la ***humanidad*** en su conjunto, solamente en la cual el hombre individual encuentra su realización. Cohén insiste, por esto, en la fórmula del imperativo categórico de Kant, que prescribe a cada uno tratar a la humanidad, tanto en las demás personas como en nosotros mismos, siempre como fin, nunca como medio. El sistema de los fines es el objetivo final del deber ser moral, y, en este sistema de los fines, Cohen ve la idea del socialismo, la cual exige precisamente que el hombre valga como fin para sí mismo y sea reconocido en la libertad y dignidad de su persona. "¿Cómo se concilia –se pregunta Cohén (*Ib.*, p. 322)– la dignidad de la persona con el hecho de que el valor del trabajo sea determinado en el mercado como el de una mercancía? Este es el gran problema de la política moderna, y, por esto, también de la ética moderna." Con todo, Cohén es contrario al socialismo materialista de Marx (*Ib.*, p. 312 sigs.), y concibe la marcha de la humanidad hacia la realización del reino de los fines como una exigencia moral, implícita en el perfeccionamiento progresivo de la humanidad como tal, al cual deben plegarse las formas del derecho y del estado.

El mismo ideal de la humanidad domina la estética de Cohén. El sentimiento puro, que es el órgano de la estética, así como el querer puro lo es de la ética, es el *amor* de los hombres en la totalidad de su naturaleza, que es también naturaleza animal. Si la obra de arte no se reduce a la pura materialidad del mármol y de la tela, es en virtud de ser la representación de un ideal y precisamente del ideal de perfección humana, del cual saca su valor eterno.

La religión no tiene ningún sitio en el sistema de Cohén. En cuanto aplica a Dios el concepto de persona, la religión pertenece al mito *y* queda encerrada en el círculo del antropomorfismo. Filosóficamente hablando, Dios no es más que la idea de la *Verdad,* como fundamento de una totalidad humana perfecta. "Su concepto y su existencia significan

solamente que no es una ilusión creer, pensar y conocer la unidad de los hombres. Dios la ha proclamado, Dios la garantiza; aparte de esto, Dios no significa nada ni explica nada. Los atributos, en que consiste su esencia, no son propiedad de su naturaleza, sino más bien las *direcciones* en las cuales se irradia toda relación suya con los hombres y en los hombres" (*Ethik*, p. 55). Dios es, pues, un simple concepto moral; y, en la moral, la religión encuentra su única justificación posible. Cuando, en cambio, atribuye a Dios atributos, como los de vida, espíritu, persona, etc., que la moral no justifica, desemboca en el mito.

731. NATORP

El otro representante de la escuela de Marburgo es Pablo Natorp (1854-1924), autor de numerosos estudios históricos (sobre Pestalozzi, Herbart, Kant), el más importante de los cuales versa sobre Platón: *La doctrina platónica de las ideas* (1903). Natorp recoge y justifica históricamente en esta obra la interpretación de Platón expuesta esporádica y ocasionalmente en las obras de Cohén. Esta interpretación es la antítesis de la tradicional, iniciada por Aristóteles, según la cual el mundo de las ideas es un mundo de objetos *dados,* de *super-cosas*, análogas y correspondientes a las cosas sensibles. Las ideas no son objetos en este sentido, sino leyes y métodos del conocimiento. En efecto, son concebidas por Platón como objetos del pensamiento puro, y el pensamiento puro no puede poner una realidad existente, aunque sea absoluta, sino únicamente funciones cognoscitivas que valgan como fundamentos de la ciencia. "La idea expresa el término, el punto infinitamente lejano, al cual se enderezan los caminos de la experiencia; son, por esto, las leyes del procedimiento científico" *(Platos Ideenlehre*, p. 215, 216). La "participación" de los fenómenos en el mundo ideal significa que los fenómenos son grados de desarrollo de los métodos o procedimientos que son las ideas. Y que las ideas sean arquetipos de esas imágenes suyas que son las cosas, significa solamente que el concepto puro es lo originario y que lo empírico es lo derivado (*Ib.*, p. 73). La dialéctica platónica es, por tanto, la ciencia del método. Y la importancia de Platón consiste en haber descubierto la logicidad como legalidad del pensamiento puro (*Ib.*, p. 1). Natorp pone, por esto mismo, como subtítulo de su monografía platónica el de "Guía para el idealismo", entendiendo por idealismo (lo mismo que Cohen) su neocriticismo objetivista.

La obra principal de Natorp es la que versa sobre los *Fundamentos lógicos de las ciencias exactas* (1910), cuyos resultados son recapitulados en la breve, pero completa, presentación de su doctrina, titulada *Filosofía* (1911). Pero dedicó gran parte de su actividad a la pedagogía y a la psicología *(Pedagogía social,* 1899; *Pedagogía general,* 1905; *Filosofía y pedagogía*, 1909; *Ensayos de pedagogía social*, 1907, y *Psicología general,* 1912). Natorp fue, como Cohen, defensor de un socialismo no materialista *(Idealismo social,* 1920); y también, como Cohén, de la superioridad y del primado espiritual del pueblo alemán *(La hora de los*

alemanes, 1915; *Guerra y paz,* 1916; *La misión mundial de los alemanes,* 1918).

Según Natorp "la ciencia no es más que la conciencia en el punto más alto de su claridad y determinación. Lo que no pudiese elevarse al nivel de la ciencia sería sólo una conciencia oscura y, por consiguiente, no una conciencia en el pleno sentido de la palabra, si es que conciencia significa claridad y no oscuridad" (*Phil. und Päd.,* 2.ª ed., 1923, p. 20). La filosofía es también conocimiento; pero conocimiento que no se dirige al objeto, sino a la unidad del mismo conocimiento. El objeto del conocimiento es inagotable, y el conocimiento se puede acercar más o menos a él, pero nunca alcanzarlo. Todo conocimiento es un proceso infinito; pero es un proceso que no está privado de ley ni de dirección. Si el objeto del conocimiento es el ser, es preciso decir que sólo en el eterno progreso, en el *método* del conocimiento, el ser alcanza su concreción y determinación. El ser es la eterna X (= lo que debe ser conocido) que cada paso del conocimiento va determinando mejor; pero el valor de la determinación depende exclusivamente del método del conocimiento, de su proceder; en este sentido, la filosofía es, esencialmente, *método.*

También Natorp divide la filosofía en lógica, ética y estética. La lógica considera el método del conocimiento tal cual está en acto en las ciencias *exactas,* esto es, en la matemática y en las ciencias matemáticas de la naturaleza. Matemática y lógica son sustancialmente idénticas. En efecto, las matemáticas no estudian solamente las relaciones de cantidad, sino también (como Leibniz y Kant reconocieron) las de cantidad y cualidad unidas; además, considera, en la teoría de funciones, las relaciones de relación (en sentido kantiano) y, en la teoría de la probabilidad y en la logística, las de modalidad. Entre la matemática y la lógica no hay, pues, división de campos, sino sólo de problemas. "La matemática versa sobre el desarrollo de la lógica en particular. La lógica, sobre la última unidad central, a la cual toda lógica, según su concepto, debe ser reducida" (*Phil.*, 3.ª ed., 1921, p. 41). Esta unidad central de la lógica es el pensamiento, como creación o proceso viviente. La forma originaria del juicio, en el cual el pensamiento se expresa, no es A = A, sino X = A, donde X representa un problema que el pensamiento procura resolver, un indeterminado que el pensamiento procura determinar en una cierta dirección. Esta determinación la aclara Natorp como un proceso de separación y de unificación, en el cual lo múltiple no es dado (como creía Kant), sino que es puesto por el pensamiento junto con su unidad. De este proceso de separación y unificación se origina toda la matemática. Pero separación y unificación no son más que relaciones; por esto, todos los conceptos de la matemática y, en general, de las ciencias matemáticas de la naturaleza, son relaciones y relaciones de relaciones. A esto se reducen también el espacio y el tiempo, que no son formas dadas por la intuición, sino únicamente productos de la dinámica conexión en que consiste el pensamiento. Espacio y tiempo condicionan la experiencia en el sentido de que en ellos encuentran su concreción las reglas del pensamiento, las cuales se realizan de manera que producen la experiencia inmediata del objeto, esto es, el objeto mismo en una determinación que no posee en las reglas generales del entendimiento (*Phil.*, p. 54). La

intuición empírica no constituye, por tanto, un añadido o una aportación externa al pensamiento, sino el *realizarse* del mismo pensamiento en su determinación final. "La singularidad del *objeto*, que implica como condición propia la singularidad del orden espacio-temporal, no puede significar más que la determinación perfecta: la determinación en la que nada debe permanecer indeterminado" (*Ib.*, p. 55). El *dato* se sitúa en esta doctrina no ya al comienzo del proceso del conocimiento, como un material suyo en bruto (como en la doctrina kantiana), sino al final del proceso, como su determinación final.

Con lo cual el dato viene a ser el "deber ser" de la experiencia y se sitúa en el corazón mismo de la lógica. "El deber ser —dice Natorp (*Phil.*, p. 71)— se muestra como el más profundo fundamento de toda validez de ser propia de la experiencia. El progreso infinito de la experiencia es aquello por lo cual debe ser puesta la ley del deber ser. Así nos hallamos lanzados a la eterna marcha de la experiencia; la única condición es que no nos quedemos parados en un determinado estadio de ella, que no nos detengamos, sino que avancemos siempre." La ética no es más que la ciencia de este deber ser que, como ley de la voluntad, prescribe el progreso hacia una comunidad total y armonizada como un estado perfecto, cuyo ideal fue expresado por Platón.

En la *Pedagogía social y* en la *Religión en los límites de la humanidad*, Natorp afronta el problema del arte y de la religión. El arte tiene como objeto lo *absolutamente individual,* en cuya determinación pueden intervenir también elementos de carácter universal (pertenecientes al orden científico y moral), pero sólo a condición de perder su universalidad y fundirse en la individualidad del objeto. Por lo cual el análisis estético, cuando procede a analizar los elementos de la obra de arte, choca en un punto determinado, con un *irracional* que no es reducible al concepto por lo que se le denomina intuición, fantasía o sentimiento. En cuanto a la religión, tiene para Natorp el mismo contenido objetivo de las tres ciencias filosóficas (o sea, el de la lógica, el de la ética y el de la estética) pero vivido en la forma de la subjetividad, es decir, de la intimidad espiritual. No obstante, la religión hace de esta subjetividad un objeto —Dios o lo divino— que considera superior al mundo y a la experiencia, como un *supramundo* al que se subordinan las mismas leyes del mundo empírico. Según Natorp, la religión debería reducirse "a los límites de la humanidad", o sea, eliminar la transcendencia del supramundo y constituirse como "religión sin Dios" análogamente a la psicología que se ha convertido en ciencia cuando se ha constituido como "psicología sin alma".

732. CASSIRER

La escuela de Marburgo ha influido eficazmente sobre la filosofía alemana de los primeros decenios de este siglo; las resonancias de su principio fundamental (la reducción del conocimiento a objetividad pensable) se advierten también en orientaciones filosóficas diversas: en la filosofía de los valores, en la fenomenología y en ciertas formas de

realismo, como la teoría de los objetos. La interpretación ética del socialismo, propuesta por Cohén y Natorp, ha encontrado también numerosos seguidores; entre otros, Carlos Vorlànder, autor de un paralelo entre Kant y Marx, y Eduardo Bernstein, discípulo de Marx, autor de una obra *Sobre la historia y la teoría del socialismo* (1901).

La doctrina de la escuela de Marburgo ha tenido un desarrollo notable en la obra de Ernesto Cassirer (1874-1945), que fue profesor en Berlín y Hamburgo, y en sus últimos años, en la universidad de Yale de Estados Unidos. Cassirer es autor de estudios históricos sobre el Renacimiento y la Ilustración, de monografías sobre Leibniz (1902), sobre Kant (1918) y sobre Descartes (1938), y de una vasta obra sobre el *Problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia de la época moderna* (4 vols., 1906-1950). El pensamiento teorético de Cassirer está expuesto en los escritos *Concepto de sustancia y concepto de función* (1910); *La teoría de la relatividad de Einstein* (1921); *La forma del concepto en el pensamiento mítico* (1922); *Filosofía de las formas simbólicas* (3 vols., 1923-29). Los últimos escritos de Cassirer son el *Ensayo sobre el hombre* (publicado en América en 1944), que resume en forma popular los resultados más salientes de su especulación, y *El mito del Estado* (1946).

La originalidad de Cassirer con respecto a la escuela de Marburgo radica en el hecho de que éste acentúa la importancia de la expresión simbólica, es decir, del lenguaje, en la constitución del mundo entero del hombre: esto es, no sólo del mundo de la ciencia sino también del mundo del mito, de la religión y del arte. Por tanto, su doctrina se encuadra, siquiera sea bajo un ángulo visual específico, en aquel vasto movimiento de la filosofía contemporánea que considera como objeto primario y privilegiado de la filosofía contemporánea precisamente al lenguaje. Pero, por otro lado, la investigación de Cassirer permanece anclada y fija en la orientación de la escuela de Marburgo por cuanto va dirigida a buscar el *origen* de los objetos de la ciencia o de las demás actividades humanas en las *estructuras* que garantizan la validez de estos objetos.

En primer lugar tales estructuras son *funciones,* pero no sustancias. En el escrito titulado *Concepto de sustancia y concepto de función* Cassirer establece una oposición entre los dos conceptos y hace ver cómo la ciencia, a partir de los *Principios de la mecánica* de Hertz (1894), había abandonado el concepto de sustancia y con él la noción de la ciencia como imagen o reflejo de las sustancias naturales. Con el predominio del concepto de función se determina también el reconocimiento del valor del *signo*; y con este reconocimiento aparece decisiva la *función constitutiva* del lenguaje respecto a cuyos objetos se ocupa la ciencia. La obra siguiente de Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, extiende esta consideración del mundo de la ciencia a todo el mundo del hombre. En ella, la "crítica de la razón científica", o sea, la investigación sobre la validez del conocimiento científico se convierte en "crítica de la civilización", es decir, una investigación sobre las formas específicas de la civilización humana: sobre el mito, sobre el arte, sobre la religión, además de sobre la ciencia, pero en primer lugar

sobre el instrumento que está en el origen de la validez de tales formas, esto es, sobre el lenguaje. Desde este punto de vista, el lenguaje no es solamente ni en primer lugar, un instrumento de comunicación. Ante todo, es la actividad que organiza la experiencia y la lleva del mundo pasivo de las puras impresiones a la auténtica objetividad racional. Para justificar este paso, Cohén y Natorp recurrían, kantianamente, a las categorías; Cassirer recurre a la expresión simbólica. "El símbolo, dice Cassirer, no es el revestimiento meramente accidental del pensamiento sino su órgano necesario y esencial. El símbolo no sólo sirve para comunicar un contenido conceptual sino que es el instrumento en virtud del cual este mismo contenido se constituye y adquiere su completa determinación. El acto de la determinación conceptual de un contenido procede de igual manera con el acto de su fijación en algún símbolo característico" (*Phil. der symbolischen Formen,* I, Intr., § 11). Y al intervenir en la constitución de los conceptos, el símbolo expresivo entra a constituir también el objeto, el objeto real, ya que la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, en la que se funda todo conocimiento válido, no puede hacerse más que sobre la base de los conceptos y de su expresión simbólica.

Desde este punto de vista, el objeto de la filosofía no es remontarse a lo inmediato, a lo primitivo, al dato original o basto, sino más bien comprender el camino por el cual se transforma este dato, con la expresión simbólica, en realidad espiritual. "La negación de las formas simbólicas, en lugar de afianzar el contenido de la vida destruiría la forma espiritual a ¡a que este contenido se demuestra vinculado necesariamente" (*Ib.*,Intr., § IV). Y correlativamente el progreso del lenguaje no consiste en su aproximación a la realidad sensible y llegar casi a conglobarla, sino más bien en alejarse de ella cada vez más radicalmente, hasta excluir toda identidad directa o indirecta entre realidad y símbolo. "No ya en la proximidad al dato inmediato sino en el progresivo alejamiento del mismo residen el valor y la naturaleza específica del lenguaje y el de la actividad artística. Esta distancia de la existencia inmediata y de la experiencia vivida inmediatamente es la condición de la perspicuidad y de la conciencia del lenguaje. Este sólo comienza allí donde cesa la relación directa con la impresión sensible y con la emoción sensible" (*Ib.*,I, I, cap. II, § 2). La diferencia entre el lenguaje humano y las "manifestaciones lingüistas articuladas" de los animales consiste precisamente en la ausencia en estas manifestaciones de aquel alejamiento de la sensibilidad inmediata que es propia del lenguaje. El estudio que Cassirer desarrolla del *mito* en el segundo volumen de su obra obedece a estos mismos conceptos directivos, que encuentran luego su más amplia justificación en el tercer volumen, dedicado a la fenomenología del conocimiento. Por ejemplo, el concepto científico es tanto más riguroso cuanto menos intuitivo. "En su forma más estricta, en su carácter específicamente lógico, el concepto ha de ser distinto de los conceptos intuitivos que son sólo la representación viva de la ley que gobierna una concreta sucesión de imágenes'intuitivas. El significado de un concepto ya no se adhiere más a un substrato intuitivo, a un *datum* o *dabile*, sino que es una definida estructura de relación dentro de un sistema de juicios y de verdades" (*Ib.*,III, III, cap. II).

Cuando Cassirer quiso resumir en una definición del hombre el resultado de sus investigaciones sobre el mundo humano, afirmó que el hombre es un animal simbólico, es decir, parlante. "La razón, dice, es un término bastante

inadecuado para comprender todas las formas de la vida cultural del hombre en toda su riqueza y variedad. Pero todas estas formas son formas simbólicas. Por consiguiente, en lugar de definir al hombre como *animal racional,* podemos definirlo como *animal symbolicum.* Al hacerlo así indicamos lo que específicamente lo distingue y podemos captar la nueva senda abierta para el hombre, el camino hacia la civilización" *(Essay on Man,* cap. II). El campo específico de la actividad humana, aquel en que el hombre manifiesta de modo evidente su libertad de iniciativa y su responsabilidad, esto es, la historia, se encuentra él mismo condicionado, según Cassirer, por la expresión simbólica. En efecto, no se puede hacer historia sin interpretar los acontecimientos; y todo lo que se dice sobre la "comprensión" de los hechos, de la personalidad y de las instituciones históricas no expresa otra cosa que la exigencia de referir hechos, personalidades o instituciones a una *interpretación* que los revele en su *significado*. En efecto, un hecho histórico no es tal sin un significado. "El suicidio de Catón no fue sólo un acto físico, sino también un acto simbólico. Fue la expresión de un gran carácter; fue la última protesta del espíritu *republicano* romano contra un nuevo orden de cosas" (*Ib.*, cap., X). La historia es también una "forma simbólica"

733. BRUNSCHVICG

La *bistorización* de la actitud crítica —el reconocimiento de que la actividad organizadora del mundo del conocimiento y del mundo de los valores humanos está en continuo devenir— es la característica del neocriticismo de León Brunschvicg (1869-1944), profesor de la Sorbona, cuya especulación se enlaza con la del historicismo alemán. Brunschvicg acepta y mantiene rigurosamente el principio crítico: la filosofía no aumenta la cantidad del saber humano; es una reflexión sobre la cualidad de este saber (*L'idéalisme contemporain*, 1905, p. 2). Por otra parte, el saber no es un sistema cerrado y completo, sino un desarrollo histórico, cuyas partes se pueden distinguir y definir, pero que no termina nunca. La historia del saber humano es el "laboratorio del filósofo". Brunschvicg considera todos los aspectos de la civilización occidental en su historia: las ciencias matemáticas *(Las etapas de la filosofía matemática*, 1912); las ciencias físicas *(La experiencia humana y la causalidad física,* 1922); las doctrinas metafísicas, morales y religiosas *(El progreso de la conciencia en la filosofía occidental,* 1927); y la misma actitud espiritualista de replegarse dentro de sí *(El conocimiento de si,* 1931). Finalmente, su último escrito, *Herencia de palabras, herencia de ideas* (1945), es, asimismo, una consideración histórica de algunas palabras fundamentales (razón, experiencia, libertad, amor, Dios, alma), con objeto de investigar su significado primordial. Brunschvicg es también autor de estudios históricos sobre *Spinoza* (1894) y *Pascal* (1932), y expresó por vez primera sus puntos de vista fundamentales en un libro titulado *La modalidad del juicio* (1897).

Es misión de la filosofía, según Brunschvicg, el conocimiento del conocimiento: un objetivo específicamente crítico en el sentido kantiano, por el cual la filosofía se presenta como *conocimiento integral.* En efecto, el

único conocimiento que se adecúa a su objeto es el conocimiento del conocimiento mismo (*La modalité du Jugement*, 2.ª ed., 1934, p. 2). Así como en el conocimiento científico, el espíritu que conoce y el objeto a conocer se enfrentan con su fijeza inmutable, en el conocimiento integral de la filosofía, el espíritu trata de descubrirse a sí mismo en su movimiento, en su actividad, en su acción viva y creadora. "La actividad intelectual que adquiere conciencia de sí misma: he aquí el estudio integral del conocimiento integral, he aquí la filosofía" (*Ib.*, p. 5). Este punto de vista conduce a Brunschvicg a identificar el *principio espiritual,* que produce el saber científico y las demás manifestaciones humanas (arte, moralidad, religión), con el *principio crítico*, que reflexiona sobre estas producciones espirituales. La resolución total del espíritu, en todas sus manifestaciones, en la reflexión crítica, es el fin que Brunschvicg persigue en todos los campos, intentando demostrar que es propia del desarrollo histórico del saber del mundo humano en general.

Así, las etapas de la filosofía matemática han sido las etapas de la liberación del espíritu respecto del horizonte cerrado de las representaciones sensibles y, por consiguiente, las etapas de la actividad libre del pensamiento que subordina la experiencia a sí mismo. Del mismo modo, la evolución de la física (considerada en la obra *La experiencia humana y la causalidad física*) consiste en la formación de una conciencia intelectual, por la cual la vida espiritual se eleva por encima de la inconsciencia instintiva, en la que el orden biológico concluye naturalmente (*L'expérience humaine*, 1922, p. 614). Pero esta conciencia intelectual no anula la objetividad del mundo. El idealismo crítico (así llama Brunschvicg preferentemente a su doctrina) no pone el yo delante del no-yo o el no-yo delante del yo; el yo y el no-yo son, para él, dos resultados solidarios de un mismo proceso de la inteligencia. El progreso de la ciencia hace más humano nuestro conocimiento de las cosas; pero hace también más objetivos los procedimientos de nuestro conocimiento (*Ib.*, p. 613).

Es evidente que este punto de vista excluye todo *realismo,* toda afirmación de una realidad en sí, que no se reduzca al objeto puesto o producido por el acto de entender. Excluye, asimismo, una realidad empírica independiente del pensamiento reflexivo. Pero no reconoce a la razón la libertad absoluta de moverse y de producir sin límites y sin disciplina. Contrariamente a la imaginación creadora del artista o del poeta, la razón está sometida a la prueba de los hechos y a su oscura oposición: encuentra, a cada paso, resistencias imprevistas, que deshacen las generalizaciones prematuras, las limitaciones temerarias, las extrapolaciones demasiado fáciles (*L'expérience hum.*, 1922, p. 605). La experiencia actúa sobre la razón mediante *choques* (*chocs*), que sacan a la razón de su pereza dogmática y la incitan a crear nuevos principios de estrategia, nuevas técnicas para superar los obstáculos (*Ib.*, p. 399). Sin embargo, no se puede hipostatizar lo que está más allá de estos choques, imaginando una realidad que los produzca. Todo lo que se puede decir es que ia experiencia ofrece con ellos a la razón puntos de referencia, con relación a los cuales la actividad de la razón se orienta, se cimenta, se constituye como verdad. Desde

este punto de vista, interioridad y exterioridad no son contradictorias, sino que se prolongan la una en la otra y constituyen la totalidad del conocer y del ser (*Ib.*, *p.* 610).

Como en el saber científico, también en el mundo moral y religioso el progreso consiste en el prevalecimiento gradual del principio crítico sobre el principio de la espiritualidad inmediata. La historia de la humanidad traduce el choque de dos actitudes hostiles: la del *homo credulus*, que se entrega a la inercia del instinto, y la del *homo sapiens*, fiel a la autonomía de la razón. El progreso de la reflexión, que ha disipado en el terreno especulativo la concepción realista del mundo y de la verdad, debe conducir en el dominio moral a rechazar el peso de la tradición, la constricción de la autoridad externa, las sugerencias angostas del ambiente social (*Le progrès de la conscience*, p. XIX). Y así como en el orden teórico es necesario renunciar a todo sistema de categorías, del mismo modo el advenimiento de la razón práctica exige el abandono de todo código de preceptos ya hechos, de toda escala de valores fijos, y aporta al hombre la libertad de su futuro (*Ib.*, p. 726). El espíritu humano crea los valores morales, como crea los científicos y los estéticos. "En todos los dominios, los héroes de la vida espiritual son aquellos que, sin referirse a modelos superados, a precedentes ya anacrónicos, han lanzado delante de sí las líneas de inteligencia y de verdad destinadas a crear el universo moral, del mismo modo que han creado el universo material de la gravitación y de la electricidad" (*Ib.*, p. 744). Al igual que la conciencia intelectual, la conciencia moral nació el día en que el hombre rompió el cerco de su egoísmo. La reflexión nos ha apartado del centro puramente individual de nuestros deseos y de nuestros intereses personales, para revelarnos, en nuestra condición de hijos, de amigos, de ciudadanos, una relación de la cual nosotros sólo somos uno de los términos, y para introducir así en la raíz de nuestra voluntad una condición de reciprocidad, que es la regla de la justicia y el fundamento del amor (*Ib.*, p. 11, 12).

En el dominio religioso, sólo la reflexión sustrae la conciencia de toda creencia antropomòrfica o supersticiosa y hace ver en Dios solamente el valor supremo que es verdad y amor y no puede estar revestido de ningún otro atributo (*De la connaissance de soi*, p. 190). Brunschvicg, que llama también humanismo a su doctrina, afirma la total inmanencia de Dios en el mundo y precisamente en el esfuerzo de la reflexión humana. "Un Dios está presente en todo esfuerzo de coordinación racional, en virtud del cual el espíritu une la mínima parte del ser, el más pequeño acontecimiento de la vida, a la totalidad del devenir universal" (*Le progrès de la conscience*, p. 797). Fuera de esta unidad, que el espíritu realiza consigo mismo en el acto de la reflexión crítica, nada se puede encontrar, porque nada se puede buscar. El humanismo sustituye la imaginación de un creador trascendente por "la realidad del hombre, artesano de su propia filosofía" (*L expérience humaine*, p. 610). Sólo el hombre es el instrumento de ese *progressus ordinans*, que la reflexión puede producir en todos los campos del mundo fiumano. Dios se realiza

precisamente en este progreso. "El Dios que nosotros buscamos, el Dios adecuado a su prueba, no es el objeto de una verdad, sino aquello por lo cual existe la verdad. No es alguien que nosotros hagamos entrar en el círculo de nuestros afectos, que converse con nosotros en el curso de un diálogo, en el cual, cualesquiera que sean su altura y su belleza, está bien claro que sólo el hombre formula las preguntas y las respuestas. Dios es aquello por lo cual el amor existe entre nosotros, es la presencia eficaz de donde procede todo el progreso que la persona humana alcanzará en el orden de los valores impersonales" *(Heritage de mots, héritage d'idées*, p. 65).

La filosofía de Brunschvicg es un injerto del principio del criticismo en el tronco del espiritualismo francés tradicional. La actividad crítica o reflexiva que, según Brunschvicg, es el único *a priori* de todo el mundo humano, la concibe él como una actividad espontánea y en cierta manera creadora, sobre el modelo del *impulso vital* de Bergson. El tono de la filosofía de Brunschvicg es decididamente optimista: el progreso es la ley de desarrollo de la actividad crítico-racional, y todo el devenir de la historia humana es el predominio progresivo de esta actividad.

734. BANFI

Las tesis fundamentales del criticismo se injertan en el tronco de la filosofía italiana de Antonio Banfi (1886-1957) que se apropia también de algunas exigencias de la filosofía de la vida (especialmente de Simmel) y, en los últimos tiempos, del marxismo original. El escrito principal de Banfi es el que lleva por título *Principi di una teoria della ragione* (1926). Le había precedido otro escrito importante *La filosofia e la vita spirituale* (1922), a los que luego siguieron *Vita dell'arte y* numerosos ensayos, los principales de los cuales los recogió su autor en el volumen titulado *L'uomo copernicano* (1950). Son también muchos los escritos crítico-históricos dedicados preferentemente a la filosofía contemporánea (y actualmente recogidos con el título de *Filosofi contemporanei,* 1961).

Banfi comparte con todos los pensadores neocriticistas la polémica contra el *psicologismo,* es decir, contra la tendencia a fundar la validez del conocimiento sobre las condiciones orgánicas, psíquicas o subjetivas que la hacen posible en línea de hechos. Un psicologismo así, observa Banfi, hace inexplicable "el momento de universal objetividad ' que caracteriza al conocimiento y constituye el principio de su validez espiritual y de la continuidad de su proceso" (*Princ. di una teoria della ragione,* p. 39). Si para el psicologismo, el juicio es la relación entre dos ideas, esto es, entre dos elementos de conciencia, para Banfi el juicio es una relación objetiva, una "relación esencial" entre sus términos, relación "que pertenece a una objetividad ideal, independiente del origen y de la determinación psicológica"; además, es la afirmación de la *existencia* de tal relación (*Ib.*, p. 121). Pero el primer punto en que Banfi se aleja de las tesis recurrentes en el

neocriticismo alemán es el reconocimiento de la *problemática* del *conocer,* que él considera que depende de la problemática de la relación entre sujeto y objeto. El criticismo había privado a estos dos términos de todo carácter sustancial y los había considerado más bien como los límites ideales del procedimiento cognoscitivo; pero para Banfi, sujeto y objeto, aun permaneciendo unidos en el plano trascendental, se presentan, en toda situación cognoscitiva, en una conexión problemática que, aunque resuelta para aquella situación, se representa de nuevo para toda situación diversa. Por otro lado, la razón procede, a través de este proceso problemático, a constituir un *sistema*; pero se trata de un sistema que no es ni un punto de partida ni una meta de llegada definitiva, sino una "ley del pensamiento" en virtud de la cual se constituye y transforma toda ordenación sistemática de la experiencia (*Ib.*,p. 232).

Estas tesis, aun estando en acuerdo fundamental con los principios del neocriticismo encaminan la doctrina de Banfi hacia diferentes resultados. En primer lugar, la razón de la que habla no es sólo el pensamiento científico sino también y, ante todo, el pensamiento filosófico, con su más radical capacidad de crítica y de desarrollo; y como razón filosófica, no es actividad simplemente teorética sino teórica y práctica al mismo tiempo, o sea, *vida.* Por eso Banfi puede aprovechar algunas exigencias de Simmel y reconocer en la vida la determinación propia de una razón que es al mismo tiempo orden y cambio. "El concepto de vida, dice Banfi, expresa el disolverse ilimitado de lo estable, de lo determinado, no en una incoherente multiplicidad sino en el dinamismo de *síntesis* que, en su proceso, trascienden infinitamente toda su determinabilidad como actividades espontáneas y creadoras. Este es precisamente el carácter de las síntesis fenomenológicas en que se acentúa la estructura trascendental de la experiencia" (*Ib.*, p. 585-86). Sobre el carácter vital de la razón se funda el privilegio del arte, y se explica por qué Banfi haya dedicado al esclarecimiento de este concepto buena parte de su actividad. "El arte, el mundo vivo y variado del arte, si se quiere afirmar la vida interior que en todo su aspecto está como profunda tensión... ha de concebirse en función de la ley *a priori* que constituye su principio de autonomía estética, según el cual vienen organizándose, desarrollándose, expresándose, en un ilimitado proceso de constitución y de resolución los contenidos, las relaciones, los valores en que se entrelaza su realidad viviente" *(Vita dell'arte,* p. 36-37). El arte tiene así todos los caracteres de la vida como razón y de la razón como vida; por lo cual, Banfi atribuía al arte la tarea de encaminar al hombre hacia una "razón enamorada de la realidad", es decir, hacia una razón que se inserta en la vida y en la historia como principio directivo y liberador. En este aspecto, Banfi insiste en los últimos escritos uniéndose a la tesis típica del marxismo según la cual la filosofía debe de transformar al mundo más que limitarse a interpretarlo. El materialismo dialéctico le parece entonces a Banfi corno el instrumento conceptual de una razón concreta e histórica. En efecto, en primer lugar elimina del conocimiento el momento mítico, dogmático o abstractamente valorativo y tiende a garantizar "el infinito desarrollo y la abierta articulación del saber". Y en segundo lugar, elimina la sabiduría abstracta y reconoce a la acción una

función constructiva y creadora, y en este sentido es "humanismo histórico", es decir, realización de una nueva "humanidad copernicana": o lo que es igual, una humanidad dueña de sí misma y de su mundo *(L'uomo copernicano,* 1950, p. 240 y sigs.).

BIBLIOGRAFÍA

§ 723. Sobre Liebmann: "Kantstudien", 17, 1910, fascículo de estudios de varios autores, dedicado a él.

De Helmholtz, además de los escritos cit.: *Vorträge und Reden,* 5.ª ed., Braunschweig, 1903; *Schriften zur Erkenntmsstbeorie,* ed. por P. Hertz y M. Schlick, Berlín, 1921.

Sobre Helmholtz: L. Königsberger, *H. v. H., 3* vols., Braunschweig, 1902-1903; A. Riehl, *H. in seine Verhaltniss zur Kant,* Berlín, 1904; J. Rciner, *H. v. H.,* Leipzig, 1905; L. Erdmann, *Die philosophische Grundlagen von H.'s Wahrnemungstheorie,* en "Abhandlungen der Berliner Akad.", 1921, clase hist. fil., n. 1.

De Lange, la *Historia del materialismo* (trad. ital., 2 vols., Milán, 1932).

Sobre Lange: H. Vaihinger, *Hartmann, Dühring und Lange,* Iserlohn, 1876; E. von Hartmann, *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart,* Berlín, 1877; H. Cohén, en "Preussische Jahrbücher", 1876; S. H. Braun, *F. A. L. als Sozialökonom.,* Halle, 1881.

De Zeller: *Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntmsstbeorie,* Heildelberg, 1862; *Veber Metaph. als Erfahrungwissenschaft,* en "Archiv für systematische Philosophie", 1, 1895; *Vorträge und Abhandlungen,* Leipzig, 1865; *Kleine Schriften,* 3 vols., Berlín, 1910-11; A. Chiappelli, en "Nuova Antologia", septiembre, 1908.

§ 724. De Renouvier, además de los escritos cit.: *Correspondence de R. et Secretan,* París, 1910; *La recberche d'une première vérité* (fragmentos postumos), París, 1924.

Sobre Renouvier: H. Miéville, *La phil. de M. Renouvier et le problème de la connaissance religieuse,* Lausana, 1902; Janssens, *Le néo-criticisme de C. R.,* París, 1904; G. Séailles, *La phil. de C. R., Introduction a l'étude du néocriticisme,* París, 1905; Ph. Bridel, C. *R. et sa phil.,* Lausana, 1905; A. Arnal, *La phil. religieuse de C. R.,* París, 1907; P. Archambault, *R.,* París, 1910; E. Cassirer, *Uever R.s Logik,* en *Die Geisteswissenschaften,* 1913, p. 634 sigs.; O. Hamelin, *Le système de R.,* París, 1927; P. Mory, *L'idèe de progrès dans la phil. de R.,* París, 1927.

§ 726. Sobre Hodgson: H. Wildon Carr, en "Mind", N. S., VIII, 1899; Id., en "Mind", 1912; J. S. Mackenzie, en "International Journal of Ethics", 1899; De Sarlo, en "Riv. Fil.", 1900; L. Dauriac, en "L'Année Philosophique", 1901.

Sobre Adamson: H. Jones, en "Mind", N. S., XI, 1902; G. Dawes Hicks, en "Mind", N. S., XIII, 1904; Id., *Criticai Realism,* en "Studies in the Phil. of Mind and Nature", Londres, 1938.

De Dawes Hicks: *Critical Realism,* en "Studies in the Philosophy of Mind and Nature", Londres, 1938.

§ 727. Sobre Windelband: H. Rickert, *W. W.,* Tubinga, 1916; B. Jakowenko, *W. W.,* Praga, 1941; C. Rosso, *Figure e dottrine della filosofia dei valori,* Turín, 1949.

§ 728. Sobre Rickert: Ruyssen, en "Revue de Mét. et de Mor." 1893; Aliotta, en "Cultura Fil.", 1909; Spranger, en "Logos", 1922; Bagdasar, *Der Begriffdes theoretisches Wertes bei R.,* Berlín, 1927; Boehm, en "Kantstudien", 1933; Federici, *La fil. dei valori di R. H.,* Florencia, 1933. En este ultimo escrito, bibliografía; G. Ramming, *K. Jaspers und H. R.,* Berna, 1948; C. Rosso, *Figure e dottrine della filosofia dei valori,* Turín, 1949.

§ 730. Sobre Cohen: E. Cassirer, en "Kantstudien", 17, 1913; P. Natorp, *H C. als Mensche, Lebrer und Forscher,* Marburgo, 1918; Id., *H. C. s. philosophische Leistung,* Berlín, 1918; J. Klaitzin, *H. C.,* Berlín, 1919; W. Kinkel, *H. C.s Leben und Werk,* Stuttgart, 1924, T. W. Rosmarin, *Religión of Reason. H. C.'s System of Religious Philosophy,* Nueva York, 1936.

§ 731. De Natorp, pòstumo: *Pbilosophische Systematik,* Hamburgo, 1958 (con un estudio de H. G. Gadamer).

Sobre Natorp: E. Cassirer, en "Kantstudien", 1925, p. 273 y sigs.; H. Schneider, *Die Einheit als Grundprinzip der Philosophie P. N.'s,* Tubinga, 1936; L. Lugarini, en "Rivista di storia della filosofia", 1950, p. 40 y sigs.

§ 732. De Cassirer, además de los escritos cit. en el texto, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, Góteborg, 1936; *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Gòteborg, 1942; *The influence of Language upon the Development of Scientific Thought*, en "Journal of Philosophy", 1942, 12; *The philos. of B. C.*, dirigido por P. A. Schilpp, Evanston, 1949.

§ 733. De Brunschvicg, además de los escritos cit. en el texto: *Introduction à la vie de l'esprit*, París, 1900; *L'idéalisme contemporain*, 2.[a] ed., París, 1921; *Nature et liberté*, París, 1921; además, artículos en el "Bulletin de la Soc. Franç. de Phil.", 1903, 1910, 1913, 1921, 1923, 1930, y en "Revue de Métaph. et de Morale", 1908, 1920, 1923, 1924, 1925, 1927, 1930. Bibliografía en Carbonara, *L. B.*, Nápoles, 1931.

Sobre Brunschvicg: Weber, en "Revue de Mét. et de Mor.", 1838; Cantecor, ibíd., 1900; Habert, en "Revue de Philosophie", 1929; Carbonara, *L. B.*, Nápoles, 1931; Reynaud, en "Revue de Theologie et de Phil.", Lausana, 1931; A. Etcheverry, *L'idéalisme français contemporain*, París, 1934, p. 101-162; J. Messeaut, *La Philosophie de L. B.*, París, 1938; M. Deschoux, *La Philosophie de L. B.*, París, 1949 (con bibliografía); E. Centineo, *La filosofia dello spirito di L. B.*, Palermo, 1950.

§ 734. De las obras de Banfi se está preparando una edición completa por el editor Parenti de Florencia.

Sobre Banfi: N. Abbagnano, en "Rendiconti de Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche" dell Acc. Naz. dei Lincei, 1958, p. 385-396; Fulvio Papi, *Il pensiero di B. A.*, Florencia, 1961 (con bibliografia), Paolo Rossi, *Hegelismo e socialismo nel giovane B.*, en "Riv. critica di storia della filosofia", 1963, p. 45-77.

CAPITULO VII

EL HISTORICISMO

735. LA FILOSOFÍA Y EL MUNDO HISTÓRICO

Se puede designar con el nombre de *historicismo* a toda filosofía que reconozca, como objetivo suyo exclusivo o fundamental, la determinación de la naturaleza y validez de los instrumentos del saber histórico. El historicismo no es o no quiere ser ante todo y exclusivamente, una metafísica o una teología de la historia, una visión o interpretación global de la historia que puede obtenerse también prescindiendo de las limitaciones del saber histórico de que el hombre dispone y de los medios con que lo ha conseguido. Si el término se entendiera en este sentido, sería inadecuado para designar una corriente específica de la filosofía contemporánea porque se prestaría igualmente a , designar cualquier concepción del mundo histórico de cualquier modo calificada. El objeto propio y específico del historicismo como filosofía son los instrumentos del *conocimiento histórico* y, por tanto, los objetos posibles de tales instrumentos. Las características del historicismo pueden expresarse de la siguiente manera:

1° El historicismo supone que los *objetos* del conocimiento histórico tienen un carácter específico que los distingue de los del conocimiento natural. La diferencia entre *historia y naturaleza* es cosa natural para el mismo, que se desarrolla paralelamente a la fase positiva de las ciencias naturales.

2° El historicismo supone que los *instrumentos* del conocimiento histórico son, en su naturaleza o al menos en su modalidad, distintos de aquellos de los que se vale el conocimiento natural. El historicismo se propone, a propósito del conocimiento histórico, el mismo problema que el criticismo kantiano y el neocriticismo se habían propuesto a propósito del conocimiento natural: es decir, el de remontarse del conocimiento histórico a las *condiciones que lo hacen posible*, o sea, que fundan su validez. Por este último aspecto, el historicismo entronca con las escuelas contemporáneas del neocriticismo, alguna de las cuales (la escuela de Badén) se proponía en los mismos términos el problema de la historia (§§ 727-728).

Sobre la base de estos dos presupuestos, el historicismo se ha detenido por un lado en caracterizar la naturaleza específica del objeto del conocimiento histórico (o en general de las ciencias culturales), por otro, en esclarecer los instrumentos de la misma. La naturaleza del objeto del

conocimiento histórico ha sido reconocida por el historicismo en la *individualidad,* en cuanto opuesta al carácter genérico, uniforme y repetible de los objetos del conocimiento natural. La operación fundamental del conocimiento histórico la ve el historicismo en el *comprender* (*Verstehen*), cuya naturaleza ha sido diversamente esclarecida por los historiadores, pero al que en todo caso ha sido reconocida la capacidad de constatar y describir las individualidades históricas. A veces, el historicismo se ha preocupado también de determinar la naturaleza y objetivos de una filosofía que se centra en torno al problema del conocimiento histórico. En el ámbito de esta filosofía se ha considerado con frecuencia el *problema de los valores*: esto es, el problema de la relación entre el devenir de la historia y los fines o los ideales que los hombres tratan de realizar en ella y que constituyen las constantes de juicio o de orientación en la variabilidad de los acontecimientos históricos. De esta manera, una teoría de los valores suele ser parte integrante de las filosofías históricas.

Con estos caracteres, el historicismo se presenta en aquella corriente de la filosofía alemana que va de Dilthey a Weber y que encuentra en este último su más lograda expresión, al igual que en la rica literatura metodológica que ensancha y perfecciona los resultados por ella conseguidos. La definición que Croce ha dado de la filosofía como "metodología de la historiografía" se presta muy bien a expresar la naturaleza del historicismo. Pero la tesis propia de Croce de que toda la realidad es historia y nada más que historia elimina los presupuestos fundamentales del historicismo: por eso no puede llamarse historicismo a la filosofía de Croce, pues es una manifestación contemporánea del idealismo romántico (§ 716).

736. DILTHEY: LA EXPERIENCIA VIVIDA Y EL COMPRENDER

El fundador del historicismo alemán fue Guillermo Dilthey, nacido en Biebrich del Rin el 19 de noviembre de 1833 y muerto en Siusi (Bolzano) el 1 de octubre de 1911.

Profesor en Berlín (donde fue sucesor de Lotze), contemporáneo de los mayores historiadores alemanes (Mommsen, Burckhardt, Zeller), fue él mismo, ante todo, un historiador que trabajó durante toda su vida en una historia universal del espíritu europeo, de la cual los estudios publicados por él son partes o fragmentos. Tales estudios versan especialmente sobre Schleiermacher (1876-70), sobre el Renacimiento y la Reforma *(La intuición del mundo y el análisis del hombre en el Renacimiento y en la Reforma,* 1891-1900); sobre los escritos juveniles de Hegel (1905); sobre el Romanticismo *(Experiencia vivida y poesía,* 1905), y, además, sobre estética moderna *(Las tres épocas de la estética moderna,* 1892). Mientras en estos y otros ensayos menores Dilthey llevaba adelante la investigación histórica, iba al mismo tiempo elaborando el problema sobre el método y los fundamentos de tal investigación: *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883); *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* (1894); *Contribución al estudio de la individualidad* (1896); *Estudios sobre los*

fundamentos de las ciencias del espíritu (1905); *La esencia de la filosofía* (1907); *La construcción del mundo histórico* (1910); *Los tipos de intuición del mundo* (1911); *Nuovi studi sulla costruzione del mondo storico nelle scienze e nello spinto* (postumos).

Los últimos escritos, o sea, a partir de 1905, son los más importantes, pues contienen la expresión más madura del pensamiento de Dilthey.

Ya en la *Introducción a las ciencias del espíritu* Dilthey había insistido en la diversidad del objeto de estas ciencias distinto del de las ciencia naturales. En primer lugar, el objeto de las ciencias del espíritu es el hombre en sus relaciones sociales, es decir, en su historia. La historicidad esencial o constitutiva del hombre y en general del mundo humano es la primera tesis fundamental de Dilthey. En segundo lugar, el mundo histórico está constituido por individuos que como "unidades psicofísicas vivientes" son los elementos fundamentales de la sociedad: por eso el objeto de las ciencias del espíritu es "alcanzar lo singular y lo individual en la realidad histórico social, ver como las concordancias (sociales) actúan en la formación del singular". De ahí que, en el dominio de las ciencias del espíritu, la historiografía tiene carácter individualizante, tiende a ver lo universal en lo particular y a prescindir del "substrato que constituye en todo tiempo el elemento común de la naturaleza humana"; mientras la psicología, la antropología y, en general, las ciencias sociales tratan de descubrir las uniformidades del mundo humano. Como ya se ha visto, Windelband y Rickert (§§ 727-28) insisten también en el carácter individualizante de las ciencias historiográficas. En tercer lugar —y esta es para Dilthey la diferencia fundamental— el objeto de las ciencias del espíritu no es exterior al hombre sino interior, *interno*: no es captado, como el objeto natural, a través de la experiencia externa, sino a través de la experiencia interna, que es aquella con la que el hombre se capta a sí mismo. Dilthey llama *Erlebnis* a esta experiencia y la considera como la fuente de la que el mundo humano tomó "su origen autónomo y su material" (*Gesammelte Schriften*, I, p. 9). *Erlebnis* significa "experiencia viva" o "vivida" y se distingue, por ejemplo, de la "reflexión" de Locke porque tiene no sólo el carácter de la representación sino también el del sentimiento y la voluntad. Esto constituye la cuarta distinción fundamental entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu: las primeras tienen carácter exclusivamente teórico; las segundas, en virtud del órgano que es propio de ellas, tienen al mismo tiempo carácter teórico, sentimental y práctico.

Esta diferencia entre los objetos respectivos de los dos grupos de ciencias, según Dilthey, no se funda en su diversidad metafísica o de sustancia. Tampoco es reducible, como quería Windelband, a una pura diversidad de método, sino que más bien encuentra su raíz en una diversidad de *actitudes*, esto es, en la diversidad de la relación que el hombre establece entre sí mismo y el objeto en los dos grupos de investigaciones. En las ciencias naturales, el hombre parte de una pluralidad de elementos separados para construir una totalidad, mientras que en las ciencias del espíritu parte de la relación inmediata que tiene

con el objeto. Por lo cual el ideal de las ciencias de la naturaleza es la *conceptualidad* y el de las ciencias del espíritu, la *comprensión (Ges. Schr.*, V, p. 265).

El *comprender* es la operación cognoscitiva fundamental en el campo de las ciencias del espíritu; y de esta operación, la experiencia vivida es el material o punto de partida. El objeto del comprender es la individualidad, pero como no puede alcanzarse la individualidad sino a través de un complejo de actos generalizantes, ésta se presenta, en las ciencias del espíritu bajo la forma del *tipo.* En la *Contribución al estudio de la individualidad,* Dilthey considera el tipo como el término medio entre la uniformidad y el individuo, es decir, como un conjunto de caracteres constantes que tienen relación *funcional* uno con otro, o sea, que varían correlativamente y se acompañan constantemente (*Ib.*, V, p. 270). Según Dilthey, el tipo es el objeto específico de la poesía y en general del arte, al que considera por lo mismo como un "órgano de la comprensión de la vida" (*Ib.*, p. 274); la noción del mismo le sirve para definir el objetivo de las ciencias del espíritu como el de "unir en un sistema la constatación del *elemento común* en un campo determinado con la individuación que en el mismo se realiza", o sea, comprender la individualidad a partir de la uniformidad sobre la cual la misma se destaca (*Ib.*, p. 272). El *comprender,* en cuanto tiene por objeto los tipos y sus internas relaciones funcionales, se distingue así del *explicar,* que es la operación generalizante propia de las ciencias naturales y que consiste en poner en claro la conexión causal entre los objetos externos de la experienciasensible.

Todos los análisis de Dilthey, que continuamente vuelve sobre sus pasos en sus propios escritos, tratando de esclarecer y determinar (no siempre con éxito) el propio pensamiento, se centran en torno a la naturaleza del comprender y de la experiencia vivida que es su punto de partida y fundamento. Como la experiencia vivida es, en cuanto tal, subjetiva, íntima c incomunicable, ño se presta por sí sola a fundar una ciencia cualquiera, por lo que el esfuerzo de Dilthey se dirige de continuo a mostrar la conexión de ésta con elementos que hagan posible y justifiquen la objetivación y la comunicación de la misma. En los *Estudios para la fundación de las ciencias del espíritu y* en la *Construcción del mundo histórico,* Dilthey ve en la *expresión y* en el *comprender* los elementos que, unidos a la experiencia vivida, dotan a esta de universalidad, comunicabilidad y objetividad, viniendo a constituir juntamente con ella, la *actitud* fundamental de las ciencias del espíritu. Esta actitud se hace posible por el hecho de que con la misma esperiencia vivida está siempre vinculada la *comprensión* de la ajena experiencia vivida, en la forma de la *expresión*,. esto es, de un "proceso en el que por signos, dados externamente, reconocemos algo interno" *(Ges. Schrift.,* VII, p. 309). El hombre nunca está aislado, su vida nunca está cerrada en la intimidad de su yo, pues encuentra en ésta una existencia autónoma y un desarrollo propio. Las relaciones con la naturaleza externa y con los demás hombres son los constitutivos y estas relaciones encuentran su órgano fundamental en el comprender. El comprender es, desde este punto de vista, el *revivir* y el *reproducir* la experiencia ajena y, por lo mismo, es también un *sentir*

junto con los demás y *participar simpáticamente* en sus emociones (*Ib.*, VII, p. 205). De esta manera se realiza en el comprender aquella unidad de sujeto y objeto que es el distintivo de las ciencias del espíritu. "El comprender, dice Dilthey, es el hallazgo del yo en el tú; el espíritu se encuentra en grados cada vez más elevados de conexión; esta identidad del espíritu en el yo, en el tú, en cada sujeto de una comunidad, en todo sistema de cultura y, en fin, en la totalidad del espíritu y en la historia universal, hace posible la colaboración de las diversas operaciones en las ciencias del espíritu. El sujeto del saber es aquí idéntico con su objeto y éste es el mismo en todos los grados de su objetivación" (*Ib.*, p. 191).

Ahora bien, el comprender se realiza según Dilthey a través de varios instrumentos que son las *categorías de la razón histórica.* Estas categorías no son formas *a priori* del entendimiento, sino que constituyen los *modos de conocimiento* del mundo histórico y al mismo tiempo las *estructuras* fundamentales de este mundo. Su significado objetivo es el más importante, ya que las mismas no pueden explicarse sino a través del análisis del mundo histórico.

737. DILTHEY: LAS ESTRUCTURAS DEL MUNDO HISTÓRICO

La primera determinación categorial del mundo histórico, sobre la cual se fundan todas las demás, es la *vida.* Para Dilthey, la vida no es ni una noción biológica ni un concepto metafísico, sino la existencia del individuo singular en sus relaciones con los demás individuos. La vida es la misma situación del hombre en el mundo, en cuanto que siempre está determinada espacial y temporalmente: de modo que comprende también los productos de la actividad humana asociada y el mundo en que los individuos los hacen propios o los juzgan. Si la experiencia vivida es la vida en su inmediatez, el comprender la vida es su objetivación: esta objetivación de la vida la designa Dilthey con el término hegeliano de *espíritu objetivo*. Pero el espíritu objetivo que para Hegel era la razón misma convertida en institución o sistema social, para Dilthey es simplemente el conjunto de las manifestaciones en las que la vida se ha objetivado en el curso de su desarrollo y que acompañan a éste desarrollo. Dice Dilthey: "Todo ha surgido de la actividad espiritual y lleva el carácter de historicidad, insertándose, como producto de la historia, en el mismo mundo sensible. Desde la distribución de los árboles en un parque, desde el orden de las casas en una calle, desde el instrumento de trabajo manual hasta la sentencia de un tribunal, todo en derredor nuestro y en cada hora, ha sucedido históricamente. Lo que el espíritu pone hoy de su carácter en su propia manifestación de vida es mañana, cuando está delante, historia. Mientras el tiempo avanza, nosotros estamos rodeados por las ruinas de Roma, por catedrales y castillos. La historia no es nada separada de la vida, nada distinto del presente por su distancia temporal" (*Ges. Schrift.*, VII, p. 148).

La segunda categoría fundamental de la razón histórica es la de la *conexión dinámica* (*Wirkungszusammenhang*). La conexión dinámica se distingue de la *conexión causal* de la naturaleza en que "produce valores y realiza objetivos". Dilthey habla del carácter "teleológico-inmanente" de la

conexión dinámica y considera como conexiones dinámicas o, como él dice, "estructurales", a los individuos, las instituciones, las comunidades, las civilizaciones, las épocas históricas, y la misma totalidad del mundo histórico que está constituida por un número infinito de conexiones estructurales. El rasgo característico de la estructura es la *autocentralidad*: toda estructura tiene su centro en sí misma. "Lo mismo que el individuo, dice Dilthey, todo sistema cultural, toda comunidad, tiene en sí mismo su propio centro: En él están ligadas, constituyendo, la interpretación de la realidad, la valoración, la producción de los bienes" (*Ib.*, p. 154). Esta autocentralidad establece entre las partes y el todo de una estructura una relación que constituye el *significado* de la misma. El significado de una estructura cualquiera puede, por tanto ser alcanzado sólo a base de los valores y de los objetivos en torno a los cuales está ella centrada.

Según Dilthey, la *época* histórica posee en grado eminente el carácter de autocentralidad. "Toda época está determinada en forma inmanente por el nexo de la vida, del mundo sentimental, de la elaboración de los valores y de las relativas ideas de finalidad. Es histórico todo actuar que se inserte en esta conexión: ella constituye el horizonte de la época y es la que determina el significado de cada parte de su sistema: Esta es la autocentralidad de las edades y de las épocas, en que se resuelve el problema del significado y del sentido que se pueden encontrar en la historia" (*Ib.*, p. 186). Sin embargo, no existe un determinismo riguroso de la época histórica sobre la naturaleza y la conducta de los individuos que les pertenecen. En cada época, se encuentran siempre fuerzas diversas de las que constituyen la estructura dominante de la época misma. Cada época implica una referencia a la época precedente, cuyos efectos experimenta en sus fuerzas activas, e implica también el esfuerzo creador que prepara la época siguiente. "Como ella ha sido originada por la insuficiencia de la época precedente, así también ella lleva en sí los límites, los desacuerdos, los dolores, que preparan la época futura." El florecer de una época es breve y de una época a otra se traspasa "el hambre de una satisfacción total que nunca puede ser saciada" (*Ib.*, p. 187).

738. DILTHEY: EL CONCEPTO DE LA FILOSOFÍA

La historicidad y la relatividad de los fenómenos alcanza también a la filosofía. La filosofía está históricamente condicionada como cualquier otro producto del hombre y, por tanto, sus formas históricas son distintas e irreducibles; pero, por otro lado, la misma consideración histórica muestra que, en toda filosofía, existen "rasgos de naturaleza formal" que son sustancialmente dos: en efecto, toda filosofía se funda en primer lugar, sobre la totalidad de la conciencia y, sobre esta base, trata de afrontar el misterio del mundo y de la vida; y toda filosofía, en segundo lugar, anticipa la exigencia de una validez universal. En virtud de su primer carácter, la filosofía es una *intuición del mundo* y tiene en común con la religión y con el arte su forma fundamental. En

efecto, en cada momento de "nuestra existencia está implícita una relación de nuestra vida singular con el mundo que nos rodea como una totalidad intuida. La intuición filosófica del mundo se distingue de la religiosa por su validez universal y se distingue de la artística por ser una fuerza que quiere reformar la vida *(Das **Wesen** der **Phil.***, en *Ges. Scbr.*, V, p. 400). Cuando la intuición del mundo se comprende conceptualmente y fundada y llevada a una validez universal, toma el nombre de *metafísica.* La metafísica puede tener infinitas formas que se diversifican entre sí o por diferencias sustanciales o por simples matices. No obstante, se pueden distinguir *tipos* fundamentales, que arraigan en las diferencias decisivas de las intuiciones humanas del mundo. Estos tipos son tres.

El primero es el del *naturalismo materialista o positivista* (Demócrito, Lucrecio, Epicuro, Hobbes, los enciclopedistas, los materialistas modernos, Comte). Esta concepción del mundo se funda en el concepto de *causa* y, por tanto, de la naturaleza como conjunto de hechos que constituyen un orden necesario. En la naturaleza así entendida no nay sitio para los conceptos de valor y de fin, y la vida espiritual aparece forzosamente como "una interpolación en el texto del mundo físico '.

El segundo tipo de concepción filosófica del mundo es el *idealismo objetivo* (Heráclito, estoicos, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel). Esta concepción del mundo está fundada en la vida del *sentimiento* y se halla dominada por el sentido del valor y la significación del mundo. Toda la realidad aparece como expresión de un principio interior, por lo cual es entendida como una conexión espiritual que actúa consciente o inconscientemente. Este punto de vista lleva a ver en los fenómenos del mundo manifestaciones de una divinidad inmanente (Panenteismo o Panteísmo).

El tercer tipo de concepción del mundo es el *idealismo de la libertad* (Platón, filosofía helenístico-romana, Cicerón, especulación cristiana, Kant, Fichte, Maine de Biran, etc.). Esta doctrina interpreta el mundo en términos de *voluntad y,* por tanto, afirma la independencia del espíritu respecto a la naturaleza, es decir, su trascendencia. De la proyección del espíritu sobre el universo se originan los conceptos de personalidad divina, de creación, de soberanía de la persona sobre el curso del mundo.

Cada uno de estos tipos da a las diferentes producciones de una personalidad singular una unidad intrínseca y en esto reside su fuerza. Cada tipo emplea un hecho último de conciencia, una categoría. El materialismo, la categoría de *causa*; el idealismo objetivo, la categoría de ***valor***; el idealismo subjetivo, la categoría de *finalidad.* Cada una de estas categorías fundamentales es una relación entre el hombre y el mundo, pero no es posible una relación total, que resulte del conjunto de estas tres categorías. Esto significa que la metafísica es imposible: deberá intentar unir ilusoriamente, al mismo tiempo, tales categorías o mutilar nuestra relación vivida con el mundo, reduciéndola a una sola de ellas. La metafísica es imposible incluso en el ámbito de cada uno de los tres tipos fundamentales, ya que no es posible determinar la unidad última del orden causal (positivismo), ni el valor incondicionado (idealismo objetivo) ni el fin absoluto (idealismo subjetivo). Con todo, la última palabra no es

la relatividad de las concepciones del mundo, sino la soberanía del espíritu frente a todas ellas y, a la vez, la conciencia positiva de que en su diversidad se expresa la plurilateralidad del mundo y de que precisamente esta conciencia constituye la única realidad del mundo (*Ib.*, p. 406). El carácter más universal de la filosofía consiste en la naturaleza de la comprensión objetiva y del pensamiento conceptual, en el que se funda. El proceder del pensamiento expresa la necesidad de la naturaleza humana de establecer sólidamente la posición del hombre frente al mundo, el esfuerzo por romper los lazos que atan la vida a sus condiciones limitadoras. Este esfuerzo constituye la función universal de la filosofía y la última unidad de todas sus manifestaciones históricas.

739. SIMMEL

En la obra de Dilthey, la metodología de las ciencias del espíritu ha encontrado determinaciones y esclarecimientos que experimentarán modificaciones o progresos sustanciales en la obra de Weber. Los demás historiadores o historicistas alemanes, que desarrollan a menudo su doctrina en polémica o en relación con la de Dilthey, manifiestan la tendencia a acentuar aspectos subordinados o parciales de la filosofía de Dilthey o a corregirlos recurriendo a motivos absolutistas y con un retorno parcial al hegelismo. En la primera dirección, Simmel y Spengler desarrollan el relativismo de Dilthey hasta hacer de él una metafísica de la vida. En la segunda dirección, Troeltsch y Meinecke tratan de conciliar el historicismo con el absolutismo de los valores y efectúan un retorno parcial al concepto romántico de la historia. Ya se ha visto (§ § 727-28) que Windelband y Rickert han polemizado en esta misma dirección contra el relativismo de los valores, poniendo a los mismos valores en un plano en el cual no pueden ser arrastrados por las vicisitudes de la historia.

Jorge Simmel (1858-1918) es autor de numerosas obras filosóficas y sociológcas: *El problema de la filosofía de la historia* (1892); *Introducción a la ciencia moral* (1892); *Filosofía de la moneda* (1900); *Sociología* (1910); *Problemas fundamentales de la filosofía* (1910); *Problemas de sociología* (1917); *La intuición de la vida* (1918); también tiene otros trabajos históricos sobre Kant (1903), sobre Schopenhauer y Nietzsche (1916), y sobre la situación espiritual en la época de la primera guerra mundial (*La guerra y la decisión espiritual,* 1917; *El conflicto de la cultura moderna,* 1918). Dado que la orientación de la filosofía de Simmel termina en el relativismo, esta filosofía ha comenzado por admitir algunas exigencias de la escuela de Badén y, en primer lugar, la de reconocer al valor o *deber ser* un *status* independiente de las situaciones históricas. Así en la *Introducción a la ciencia moral* Simmel afirma que el deber ser es "una categoría del pensamiento", con el mismo título que el ser, aunque reconociendo que actúa y vive solamente en la conciencia empírica del hombre y en relación con el contenido psicológico de la misma. Y en los *Problemas fundamentales de la filosofía,* junto al sujeto y al objeto, considerados en su relación funcional, Simmel reconoce un *tercer reino* de contenidos ideales independientemente de su realización en

el sujeto o en el objeto, que es el reino de las ideas platónicas; y además un *cuarto reino* que es el de las exigencias ideales y del deber ser. No obstante, todo ello no ha impedido a Simmel orientarse hacia una forma de relativismo radical fundado en una metafísica de la vida. Y a tal orientación ha sido conducido por la exigencia de una fundación o fundamentación de las ciencias del espíritu y, en especial, de la historiografía y de la sociología.

Por lo que se refiere al problema de la historia, Simmel lo plantea en términos análogos a como Kant planteó el problema de la naturaleza: o sea, se trata de determinar la posibilidad de la historia, lo mismo que Kant determinó la posibilidad de la naturaleza. Pero la solución dada por Simmel es completamente distinta de la de Kant. La posibilidad de la historia no reside en condiciones *a priori,* en formas intelectuales independientes de la experiencia: las categorías o principios que ordenan el material historiográfico y lo constituyen en una imagen que no es la *copia* de los datos de que se vale, sino que son los mismos datos empíricos, o sea, que pertenecen a la experiencia psicológica de modo que "la psicología es el *a priori* de la ciencia histórica" *(Die Problema der Geschichtesphilosophie*, p. 33). Como condiciones psicológicas, las categorías de la investigación histórica pueden cambiar y cambian ellas mismas con la historia; y así sucede que la realidad histórica puede ser interpretada según diversas categorías y dar lugar a diversas representaciones historiográficas. En consecuencia, no son *leyes* de la realidad histórica, en sentido propio. El agrupamiento de los hechos bajo un determinado concepto no vale como una ley determinante que supusiera la acción de factores objetivos constantes (*Ib*., p. 91). Desde este punto de vista, el problema del significado total de la historia no puede ni siquiera plantearse y toda solución del mismo hay que trasladarla al dominio de la fe (*Ib*., p. 72 y sigs.). Análogamente, la sociología no puede tener la pretensión de esclarecer la naturaleza y el significado de la sociedad como un todo: simplemente, tiene por objeto las *formas de asociación* en que se configuran las relaciones entre los individuos. Y se distingue de las ciencias sociales particulares porque mientras en éstas los fenómenos sociales se consideran en su contenido, en la sociología se consideran únicamente como modalidades de las relaciones entre los individuos *(Sociología,* p. 12).

En un artículo de 1895, Simmel polemizando contra la noción de verdad absoluta, llegaba a reconocer el carácter *pragmático* de la verdad misma. En efecto, si se niega lo absoluto de la verdad, no queda más criterio de ella que su utilidad, es decir, su referencia a la praxis; y en tal caso la verdad es el resultado de la selección biológica y se identifica con la finalidad misma de la especie humana. Estos conceptos orientan el curso ulterior de su actividad hacia una metafísica de la vida. Desde este punto de vista, la filosofía no es una ciencia objetiva sino "la reacción del nombre a la totalidad del ser". Así se la define en los *Problemas fundamentales de la filosofía.* Lo que le impide reducirse a una opinión del sujeto individual es su tipología, esto es, el hecho de que no expresa al individuo sino más bien la *espiritualidad típica*: ésta garantiza una posibilidad de comunicación entre los individuos que filosofan, pero no la

concordancia de sus filosofías. Los análisis históricos de Simmel tienden precisamente a caracterizar algunas de estas espiritualidades típicas. Así, en *Schopenhauer y Nietzsche* ve en estos dos pensadores dos tipos opuestos e inconciliables de filosofía: la negación del valor de la vida y la afirmación del valor de la vida más allá de toda privación o dolor. Pero, desde este punto de vista, la vida se convierte en el único y verdadero sujeto de la "historia y en la única sustancia de las cosas: una realidad metafísica. Esta noción se refiere más a Bergson que a Dilthey, quien había considerado la vida solamente en la situación del hombre en el mundo. Simmel la entiende en el sentido de la *duración real* de Bergson (§ 693), es decir, como continuidad en que el presente incluye el pasado y no como sucesión de estados distintos o distinguibles. En este sentido, la vida es el mismo tiempo concreto, mientras el tiempo es, tomado de por sí, la forma abstracta de la vida (*Lebensanschauung*, p. 11-12). La vida procede limitándose en formas determinadas y sobrepasando estas formas en la continuidad de su proceso. Por esta continuidad, la vida es *más-vida* (*Mehr-Leben*) por ser autotrascendencia de sí misma, mientras que en las formas que crea es *más-que-vida* (*Mehr-als-Leben*) por cuanto emerge por encima de su proceso temporal. Este proceso incluye constantemente la muerte, que es el destino inevitable de todas las formas de la vida (*Ib*., p. 22 y sigs.). El mundo histórico, es decir, el mundo que es objeto del conocimiento histórico, es una forma de la vida en este sentido específico: es la emergencia de una estructura ideal de la continuidad del proceso vital: una emergencia que reivindica una cierta autonomía frente al mismo y entra en relación ideal con otras formas de la vida, aunque permaneciendo sometida al curso de la misma como todos los demás fenómenos. La conexión y, al mismo tiempo, la separación entre la vida por un lado y un elemento ideal (valor, deber ser, forma, mundo histórico) por otro, parece haber sido el tema constante de la filosofía de Simmel.

740. SPENGLER

El relativismo histórico desemboca en un final apocalíptico, endurecido en una metafísica de la historia, merced a la obra de Oswaldo Spengler (1880-1936), autor de un trabajo que ha tenido mucha fortuna y que ha suscitado innumerables discusiones, *La decadencia de Occidente, Ensayo de una morfología de la historia del mundo* (2 vols., 1918-22). Esta obra iba precedida de un ensayo sobre *Heráclito* (1904), en el que el Logos heracliteo era interpretado como la ley de! *destino* que rige el *devenir* del mundo. Los escritos posteriores son preferentemente políticos: *Prusianismo y socialismo* (1919); *Deberes políticos de la juventud alemana* (1924); *Reconstrucción del Estado alemán* (1924); *El hombre y la técnica* (1931); *Años de la decisión* (1933). Todos ellos defienden contra el liberalismo, la democracia y el capitalismo, un ideal político afín al del nacionalsocialismo: un estado autoritario fundado sobre el poder militar y sobre una clase trabajadora disciplinada y privada de influencia política. Este ideal se confiaba a "Europa" y, a veces, más genéricamente a la

"raza blanca"; pero el instrumento de su realización debería haber sido Alemania.

Spengler encierra en una dualidad metafísica la diferencia objetiva que Dilthey había reconocido entre la naturaleza y la historia. Para Dilthey, naturaleza e historia eran dos *objetos* diversos de dos órdenes distintos de *investigaciones*: para Spengler son dos realidades metafísicas inconmensurables. La naturaleza es el mundo de lo *devenido*, esto es, de lo que ha sido producido por la vida y que se ha separado de la vida misma; la historia es el mundo del *devenir*, es decir, de la vida que crea incesantemente nuevas formas. En la naturaleza vale la *necesidad causal* que se manifiesta en las uniformidades y en las repeticiones y que puede ser expresada en fórmulas matemáticas; en la historia vale la *necesidad orgánica* que es propia de lo que es singular e irrepetible. La naturaleza puede ser penetrada por una lógica *mecánica*; la historia solamente da una lógica *orgánica* que encuentra su instrumento en la experiencia vivida *(Erlebnis)* entendida como la penetración intuitiva, esto es, inmediata, de las formas asumidas por el devenir histórico. La lógica orgánica permite formular una "morfología de la historia universal": es decir, una descripción de la "forma" o "fisonomía" de la unidad que constituye el elemento de la historia misma. Esta unidad es la *cultura* (*Kultur*). Toda cultura es un organismo que, como todos los organismos, nace, crece y muere, de acuerdo con un ritmo inmutable. "Toda cultura, su aparecer, progresar y declinar, dice Spengler, cada uno de sus grados y períodos internamente necesarios tiene una duración determinada, siempre igual, siempre recurrente con la forma de un símbolo" (*Untergang des Abendlandes,* I, p. 147). Toda cultura realiza progresivamente todo lo que le es posible. El completamiento de esta realización es también su fin. Por eso el culmen de una cultura, la *civilización (Zivilisation)* en que la misma alcanza "los estados extremos y más refinados" -de que son capaces solamente los hombres superiores, es también la conclusión de ella, su fin necesario e irrevocable.

Dilthey había hablado de la "autocentralidad de las estructuras históricas" en el sentido de que toda estructura histórica tiene un centro suyo de valores o de ideales que da significado a todas sus manifestaciones. Spengler, al considerar la cultura como un organismo y al organismo como una totalidad cuyas partes tienen relaciones recíprocas necesarias y necesitantes, afirma que todo aspecto de la cultura es una manifestación necesaria de la cultura misma y no tiene sentido fuera de ella. Toda cultura tiene un modo de considerar la naturaleza o, mejor aún, tiene una "naturaleza" suya propia, una ciencia, una filosofía, una moral que están vinculadas a ella indisolublemente como los miembros de un organismo están ligados a su todo. En el ámbito de la cultura, todas estas manifestaciones tienen un valor absoluto; fuera de la cultura no tienen ningún valor. De modo que, mientras no existe ni una ciencia ni una filosofía ni una moral universal, es decir, válida para todas las culturas, toda ciencia, filosofía o moral es absoluta y necesaria en el ámbito de la cultura a que pertenece. El relativismo de los valores, que era uno de los resultados de la filosofía de Dilthey, se transforma para Spengler en un *absolutismo relativo* de los mismos valores: relativo como limitado a la

duración de la cultura. Por la conexión de todos los aspectos de una cultura y por la necesidad que preside su aparecer, su florecer y su muerte, ninguna cultura ofrece a los hombres posibilidad alguna de elección, tanto por lo que respecta a sus desarrollos o a sus articulaciones internas, como por lo que se refiere a su ciclo vital. Una necesidad inexorable preside toda su evolución y todas sus vicisitudes; esta necesidad es el *destino* (*Untergang des Abendlandes*, I, p. 152 y sigs.). Los hombres pueden tratar de oponerse al destino de la cultura a que pertenecen, pero el fracaso inevitable de su acción en tal sentido marca también su condena moral e histórica. La única acción justificada y justificable es la inspirada por el reconocimiento del destino y dirigida en la misma dirección que éste: el éxito de esta acción es también su justificación. "Nosotros, dice Spengler, no tenemos la libertad de realizar esto o aquello sino la libertad de hacer lo que es necesario o nada; es un objetivo fijado por la necesidad de la historia, que se resolverá con cada uno o en contra de él. *Ducunt fata volentem, nolentem trahunt*" (*Ib.*, II, p. 630).

Sobre estas bases Spengler prevé la decadencia inevitable de la cultura occidental. Esta ha llegado ya a la fase de "civilización", o sea, de plena madurez que inicia la decadencia y precede a la muerte. La crisis de la moral y de la religión y, en especial, de esta última ya que "la esencia de toda civilización es la religión" ; el predominio de la democracia y del socialismo que subvierten las relaciones naturales de poder; la equiparación, propia de la democracia, entre dinero y poder político que significa el triunfo del dinero sobre el espíritu; en una palabra, la "ruina de todos los valores" cuyo profeta ha sido Nietzsche, pero que el Occidente muestra ya en acto, son los pródromos infalibles de la muerte de la civilización occidental. El último acto de esta civilización será el retorno al cesarismo, con lo que preludiará la vuelta al estado primitivo (*Ib.*, II, cap. V).

La obra de Spengler señala el predominio, en el historicismo alemán, de las categorías románticas y, sobre todo, de la categoría de la necesidad. A la necesidad del progreso, que era el mito romántico, Spengler sustituye la necesidad del ciclo orgánico de las culturas; y al concepto de la historia como predicción infalible *post factum*, el concepto de la historia como predicción infalible *ante factum*. De este modo se excluye la exigencia más radical del historicismo alemán que era precisamente la de sustraer el dominio de la historia a la necesidad y devolver a los hombres la posibilidad de elecciones históricas decisivas y responsables.

741. TROELTSCH

La relación entre el historicismo y la religión o, mejor aún, entre el devenir histórico y los valores eternos que la religión encarna y defiende, es el tema de las investigaciones efectuadas por Troeltsch y Meinecke, en el ámbito del historicismo.

Ernesto Troeltsch (1865-1923) fue, ante todo, un historiador del cristianismo y un teólogo. Sus principales escritos son los siguientes: *La absolutez del cristianismo y la historia de la religión* (1902); *Psicología y*

teoría del conocimiento en ¡a ciencia de la religión (1905); *El significado del protestantismo para el origen del mundo moderno* (1906); *El significado de la historicidad de Jesús para la fe* (1911); *La doctrina social de la Iglesia y de los grupos cristianos* (1908-1912), a los que hay que añadir otros muchos ensayos y artículos importantes. El punto de partida de Troeltsch, por el cual ya desde el principio se sitúa en el ámbito del historicismo, es el reconocimiento del carácter histórico de la religión y, por tanto, del mismo cristianismo. Troeltsch está en polémica con la concepción romántica y, en especial, con la hegeliana, de la religión, como de una esencia universal cuyos grados progresivos de realización son las religiones históricas. Las religiones son hechos históricos individuales e irreducibles y el mismo cristianismo es un fenómeno histórico que tiene "la condicionalidad de un fenómeno histórico individualizado" al igual que las otras religiones *(Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, p. 49). Pero un fenómeno histórico no por eso carece de validez; Troeltsch se plantea el problema de la validez de la religión en los términos de un problema crítico en el sentido kantiano: se trata de hallar para la religión el elemento *a priori* que la haga posible.

En la obra *Psicología y teoría del conocimiento en la ciencia de la religión,* Troeltsch admite un *a priori* religioso que pertenece a la misma razón y cuya existencia se demuestra por el sentimiento de obligación que acompaña a la religión, por el puesto orgánico que ella ocupa en la economía de la conciencia y por la causalidad autónoma que la religión demuestra en el mismo mundo histórico. Por esta causalidad autónoma, la religión, aun estando en relación con las demás formas del proceso histórico (economía, política, ciencia, arte, etc.), y permaneciendo condicionada en ciertos aspectos suyos por dichas formas (Troeltsch no excluye la influencia, dilucidada por Marx, del proceso económico sobre la religión, pero no la considera necesitante), manifiesta también una *causalidad autónoma* por la que ciertos acontecimientos religiosos (como la aparición del Cristianismo y de la Reforma) se demuestran producidos por factores específicamente religiosos. Ahora bien, precisamente esta causalidad autónoma de la religión puede ser interpretada, según Troeltsch, como la manifestación o la presencia del Infinito (esto es, de Dios) en lo finito, es decir, en la conciencia individual del hombre (*Gesammelte Schriften,* II, p. 764). De este modo, el mundo espiritual puede ser reconocido independientemente de la causalidad natural y sujeto a la acción inmediata de Dios: una acción que puede ser más fuerte o más débil, más o menos incomprensible, más o menos personal; pero que justifica la superioridad del cristianismo que, más y mejor que las otras religiones, la ha reconocido y afirmado en su carácter sobrenatural y trascendente.

La especulación de Troeltsch sobre la religión se mueve entre dos polos: por un lado, el reconocimiento de la historicidad radical de la religión, y por otro, el reconocimiento del fundamento trascendente de la misma sobre la base de la causación autónoma de la historia religiosa. Esta polaridad se mantiene en el análisis que hace del historicismo, primeramente en una obra *El historicismo y su problema* (1922) en el que se incluyen los ensayos dedicados por él a esta materia desde 1916, y

luego en cinco lecciones que tenía que dar en Inglaterra pero que no llegó a darlas al sobrevenir su muerte y que se publicaron postumas con el título de *El historicismo y su superación* (1924). Para Troeltsch, el historicismo es la historización de toda realidad y de todo valor, el disolverse en el flujo heraclíteo del devenir de todas las creaciones humanas: estado, derecho, moral, religión, arte, etc. Desde el punto de vista del historicismo, la categoría histórica fundamental es la de *totalidad individual*, en el sentido de la estructura autocentralizada de Dilthey. Totalidades individuales son, no sólo los individuos, sino también los pueblos, los estados, las clases, las culturas, las corrientes espirituales, las religiones, etc. Pero —y aquí Troeltsch injerta en el historicismo la exigencia de la trascendencia de los valores tomada de Rickert (§ 728)— la comprensión de una totalidad individual no es posible sino en relación a los valores. En efecto, lo importante para el historiador es determinar lo que hay de esencial, o sea, de único e irrepetible en una totalidad; lo esencial consiste en el único *valor* o en el único *significado* inmanente en la conciencia de aquella totalidad, que es propia de ella y que por lo mismo no puede valer como medida o criterio de otras totalidades. Ahora bien, precisamente en la conexión del objeto histórico con el valor que lo individualiza está, según Troeltsch, la conexión de éste con lo Absoluto (*Gesammelte Schriften*, III, p. 212). En la misma relatividad de los valores respecto a la totalidad a que pertenecen, se manifiesta su absolutez. "La relatividad de los valores, dice Troeltsch, tiene sentido solamente si en este relativo está vivo y creante algo de absoluto. De otra manera sería mera relatividad, pero no relatividad de valores. Esta relatividad presupone un proceso vital del Absoluto, en el que el Absoluto puede ser captado y formado desde cada punto en la manera correspondiente a este punto" (*Ib.*, III, p. 212). En otros términos, la relatividad histórica y la absolutez de los valores coinciden: los valores aun en la relatividad de sus formas históricas constituyen la presencia, en la historia misma, de un principio absoluto que Troeltsch entiende con Leibniz como una "conciencia universal" y que, como Leibniz, cree que se manifiesta en las mismas conciencias individuales. Por lo cual éstas señalan la identidad o el encuentro del Infinito y de lo finito y gracias a esta identidad pueden comunicar entre sí. Cada mónada puede entender a las demás mónadas por medio de la conciencia universal de la que todas ellas son manifestaciones (*Ib.*, III, p. 685).

La identidad entre lo infinito y lo finito, entre la absolutez de los valores y la relatividad histórica, no es sólo una dimensión vertical de la historia, sino que debe hallar su realización en el curso mismo de la historia. Según Troeltsch, esta realización está encomendada a la obra humana y, en particular, a una filosofía de la historia que se proponga obtener "un criterio, un ideal, una idea de una nueva unidad cultural que crear a base del presente actual, considerado en grande como situación complexiva y como resultado de siglos" (*Ib.*, III, p. 112). Esta consiste en la elaboración de un ideal de civilización que valga como indicación del fin a que debe tender el desarrollo de la historia y al mismo tiempo como criterio para valorar las fases anteriores de tal desarrollo. Esta tarea, al ir dirigida a la determinación de un sistema de valores que sirvan al mismo

tiempo para juzgar la historia y orientarla para el futuro, es una tarea *ética;* particularmente, es una tarea que se refiere más que a los *valores culturales* que son los vinculados a una cultura o a un grupo social particular, a los valores espirituales que, por el contrario, condicionan la dignidad y la unidad de la personalidad humana *(Der Historismus und seme Ueberwindung*, p. 27 y sigs.).

742. MEINECKE

La obra de Federico Meinecke guarda relación con la obra de Troeltsch que influye en la última fase de la misma. Meinecke (1862-1954) fue en primer lugar un historiador de la Alemania moderna y comenzó por ver en la historia del estado alemán una feliz fusión de potencia material y de valores espirituales o, como él decía, de *Kratos* y de *Ethos.* Esta fusión la consideraba (sobre todo en la obra *Cosmopolitismo y estado nacional*, 1908) no sólo como la justificación histórica del estado nacional alemán sino también como el criterio del juicio histórico y de la orientación política: criterio que él consideraba como la mayor conquista del romanticismo contra el iluminismo. Con razón veía Meinecke en el romanticismo el reconocimiento de la conciliación y de la identidad entre el deber ser y el ser o, más específicamente, entre el ideal moral de la dignidad y libertad del individuo y la realidad política que es fuerza o potencia material. La crisis que siguió a la primera guerra mundial indujo a Meinecke a reconocer, en línea de principio, la posibilidad de un conflicto entre los dos elementos en cuya unidad había creído; y en la obra *La idea de la razón de estado en la historia moderna,* este conflicto lo explica en toda su extensión, como la esencia misma del mundo histórico-político. "Entre *Kratos* y *Ethos,* dice Meinecke, entre la conducta guiada por el impulso de la fuerza y la conducta guiada por la responsabilidad moral existe, en la cima de la vida política, un puente, que es la *razón de estado*: la consideración de lo que es conveniente, útil y beneficioso, de lo que el estado debe hacer para alcanzar en toda circunstancia el punto más alto de su existencia... Y precisamente en este punto es donde se ven claramente las terribles y profundas dificultades ocultas en la coexistencia del ser y del deber ser, de la causalidad y de la idealidad, de la naturaleza y del espíritu en la vida humana. La razón de estado es un principio de conducta que ofrece la mayor escisión y duplicidad; en un aspecto, mira a la naturaleza física, en otro al espíritu. Y por así decirlo, tiene también un aspecto medio en el que lo que pertenece a la naturaleza se mezcla con lo que pertenece al espíritu". *(Die Ideen der Staatsráson in der neueren Geschichte*, p. 5). Desde este punto de vista, la tarea del historiador es considerar, no la identidad de aquellos dos principios, sino su *polaridad:* esto es, la oposición por la cual se llaman uno a otro y pueden encontrar un equilibrio que, sin embargo, nunca es estable ni definitivo.

Ya en este planteamiento estaba implícito el problema de la relación entre los valores y la historia: problema que estudia Meinecke en la obra *El nacimiento del historicismo* (1936) destinada a explicar la formación

histórica del historicismo a partir de la disolución de la filosofía del derecho natural. Esta filosofía constituía, según Meinecke, "una sólida estrella polar en medio de todas las tempestades de la historia universal" porque consideraba a la razón humana como eterna y atemporal y, por ende, apropiada para guiar al hombre en la variedad de las vicisitudes históricas. El reconocimiento de la individualidad de todo fenómeno histórico, efectuado por el historicismo, ha individuado la misma razón, es decir, la ha transformado en una fuerza histórica que adopta fisonomías diversas en épocas diversas, produciendo así una radical relativización de los valores. Meinecke trata de liberarse de esta relativización refiriéndose a la herencia de Goethe "que ha concebido el objetivo individual y, desde el punto de vista humano, relativo, de la propia vida, como querido por Dios y, por tanto, como absoluto" y que ha enseñado a no perder *en* el mismo conocimiento del propio condicionamiento histórico "la oscura fuente de fuerza que deriva de la fe en valores absolutos últimos y en una última fuente absoluta de toda vida" *(Die Entstehung des Historismus,* II, p. 625). Después de referirse a Goethe, Meinecke se refiere también al historiador Ranke cuya postura sintetiza de esta manera: "Dios por encima del mundo, el mundo creado por él, pero también transido de su espíritu y, por lo mismo, afín a Dios y, al mismo tiempo, también siempre imperfecto en cuanto terreno" (*Ib.*, II, p. 645). El presupuesto romántico de la identidad entre finito e infinito lo acepta Meinecke de este modo, pero limitado por la parte del infinito: en el sentido de que el infinito trasciende a lo finito, o sea, a la historia: sentido este que el romanticismo había conocido en su segunda fase y que, como ya se ha visto, es el fundamento del retorno romántico a la tradición (§ 613).

743. WEBER: INDIVIDUALIDAD, SIGNIFICADO, VALOR

Con el año 1936, esto es, con la publicación del *Nacimiento del historicismo* de Meinecke, se puede considerar cerrado el ciclo histórico del historicismo alemán, considerado como una corriente o una manifestación de la filosofía contemporánea. Pero la influencia de este historicismo sobre la sociología, sobre la ética y, en general, sobre todo el dominio de las llamadas ciencias del espíritu continúa también después de aquella fecha; y continúa sobre todo a través de la obra de Weber, razón por la cual la examinamos aquí en último lugar, por más que sea cronológicamente anterior a la de algunos de los filósofos ya estudiados.

Max Weber (1864-1920) fue historiador, economista y político; los problemas metodológicos le fueron sugeridos precisamente por las exigencias de su actividad. Sus escritos fundamentales son los siguientes: *Sobre la historia de las sociedades mercantiles en la Edad Media* (1889); *La historia agraria romana en su significado para el derecho público y privado* (1891); *Las relaciones de los trabajadores de la tierra en Alemania Oriental* (1892); *La ética protestante v el espíritu del capitalismo* (1904-1905); *Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo* (1906); Las *relaciones agrarias en la antigüedad* (1909); *Economía y sociedad* (postuma, 1922). Para la metodología de las ciencias histórico-sociales son

sobre todo importantes los ensayos: *Roscher y Knies y el problema lógico de la economía político-histórica* (1903-1906); *La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social* (1904); *Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura* (1906); *Sobre algunas categorías de la sociología contemporánea* (1913); *El significado de la avalorabilidad de las ciencias sociológicas y económicas* (1917); *La ciencia como vocación* (1919).

En el campo de la economía y de la historiografía, la posición de Weber se caracteriza: por la crítica de la escuela histórica de la economía que veía en todo sistema económico la manifestación del "espíritu de un pueblo"; por la crítica del materialismo histórico que, según Weber, endurece en forma dogmática la relación entre las formas de producción y de trabajo y las demás manifestaciones de la sociedad, mientras se trata de una relación que de vez en cuando se esclarece de acuerdo con su actitud individual; por el reconocimiento de la influencia que pueden tener las formas culturales, por ejemplo, la religión, sobre la misma estructura económica. Ilustración de este último punto es la obra sobre *La etica protestante y el espíritu del capitalismo,* en la que Weber muestra que el capitalismo moderno debe a la ética calvinista su fuerza propulsora, la investigación de la ganancia como fin en sí mismo, independientemente de la utilidad personal, y la conciencia del deber profesional como deber moral.

En el campo de las investigaciones metodológicas, Weber se apropia algunos resultados fundamentales del historicismo alemán, y hace suyo en primer lugar el reconocimiento del carácter *individual* del objeto de las ciencias histórico-sociales. Y así afirma: "Punto de partida del interés de la ciencia social es, sin duda alguna, la configuración real y, por ende, individual, de la vida social que nos rodea, considerada en su conexión, que es ciertamente universal pero no por ello menos individualmente expresada, y en su proceder de otros estados sociales de cultura, a su vez evidentemente traducidos en forma individual" (*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftstlehre*, p. 177). Pero la individualidad del objeto histórico es, para Weber, el resultado de la *elección individualizante* que está en el origen de la investigación histórico-social. La individualidad no pertenece a la sustancia ni a la estructura en sí del objeto sino que es el resultado de la elección que la investigación hace del objeto mismo, aislándolo de un conjunto de otros objetos sensibles, considerados relativamente "insignificantes". Ahora bien, lo que da *significado* a un objeto y lo individualiza proponiéndolo como tema de investigación, es el *valor* que se le reconoce. Weber acepta aquí la tesis de Rickert, según la cual lo que constituye la historicidad de un objeto es su relación con un valor (§ 728). Pero corrige esta tesis afirmando que la relación entre objeto y valor es, a su vez, puesta por el investigador: es decir, no es, como quena Rickert, la conexión necesaria de un objeto determinado con un determinado valor trascendente. Esto implica la *relatividad de los criterios de elección* del conocimiento histórico y también la *unilateralidad* de la investigación histórica que delimita de tanto en tanto, orientándose hacia uno u otro. valor, su campo de investigación. Desde este punto de vista, cada disciplina constituye el propio objeto orientando las elecciones que

se verifican en su ámbito según los valores que adopta como fundamento de sus intereses. Por lo cual "no las conexiones objetivas de las cosas, sino las conexiones conceptuales de los problemas forman la base de los campos de trabajo de las ciencias: cuando se estudia con nuevos métodos un nuevo problema y se descubren de esta manera verdades que abren nuevos puntos de vista expresivos, entonces surge una 'ciencia' " (*Ges. Aufsätze z. Wiss., p.* 166). En consecuencia, el conocimiento histórico es asistemático en el sentido de que no puede desembocar en un sistema total definitivo de las ciencias de la cultura. Y la cultura misma no constituye un campo único de investigación, sino un conjunto de campos autónomos, cuya coordinación depende del distinto desarrollo que experimenta cada uno de estos campos.

Todo esto significa que el conocimiento de la realidad cultural es siempre un conocimiento *desde* un punto particular de vista. "Sin las ideas de valor del investigador, dice Weber, no habría principio alguno para la elección de la materia ni conocimiento alguno significativo de lo real en su individualidad; y como sin la fe del investigador en el *significado* de algún determinado cultural resulta sin más carente de sentido todo trabajo de conocimiento de la realidad individual, así también la dirección de su fe personal, esto es, la refracción de los valores en el espejo de su alma, indicará la dirección en su trabajo" (*Ib.*, p. 181). Por tanto, de la elección subjetiva de los valores depende la decisión sobre los objetos que están provistos de valor y, en consecuencia, sobre lo que es significativo o carente de significado, sobre lo que es "importante" o "carente de importancia". La investigación no puede constituirse ni marchar adelante sin este factor decisivo que es la elección del investigador. Pero, por otra parte, según Weber, este factor no hace subjetiva ni arbitraria toda la investigación, ni limita su validez al investigador que la ha instituido. En efecto, cualquiera que sea el valor que haya guiado el trabajo del investigador, tos resultados de su investigación deben tener una validez objetiva, es decir, deben ser válidos "para todos los que quieren la verdad"; y pueden conseguir esta validez en virtud de la disciplina propia de la investigación, disciplina que, según Weber, es de naturaleza *causal.*

744. WEBER: LA POSIBILIDAD OBJETIVA

El recurso a la explicación causal, considerada como propia tanto de las ciencias históricas como de las naturales, es el punto fundamental en el que Weber se separa de la tradición del historicismo histórico. Este había visto en la explicación causal la renta propia de las ciencias de la naturaleza; y contraponía a la misma, como procedimiento propio de las ciencias del espíritu, la *comprensión* inmediata, intuitiva y sentimental del objeto individual. Weber abandona esta antítesis y considera que el mismo "comprender" lejos de ser un procedimiento intuitivo y emotivo, desemboca en una *interpretación* constituida esencialmente por una explicación causal. Y así afirma Weber: "Para la historia en particular, la forma de la explicación causal deriva de su postulado de una

'interpretación' inteligente. La interpretación del historiador no se dirige a nuestra capacidad de subordinar los 'hechos', como ejemplares, a concepto de especie y a fórmulas, sino a nuestra confianza con nuestra tarea, que se nos presenta cotidianamente, de 'comprender' el acto humano individual en sus motivos." (*Ib.*, p. 136). La explicación causal se presenta con caracteres propios en el terreno de las ciencias histórico-sociales. En primer lugar, se trata de elegir, entre la infinidad de los factores que determinan un objeto histórico, una *serie finita* de tales factores que constituyan un *campo* específico de investigación; y la posibilidad de esta elección se funda en los valores que orientan la investigación. En segundo lugar, se trata de determinar, entre los elementos de una serie causal así individualizada, un *esquema de relaciones* que sea susceptible de control o verificación. A esta segunda exigencia responde el uso de la noción de *posibilidad objetiva*, que Weber considera fundamental en la explicación historiográfica.

El recurso a esta noción se hace aislando en un proceso histórico, una o varias componentes causales objetivas; en el supuesto de que tales componentes fueran cambiadas y preguntándose si, con este cambio, el proceso histórico hubiera tenido el mismo fin que ya conocemos u otro (*Ib*., p. 273).

Como la ilustración de este procedimiento, Weber aduce un ejemplo tomado de la *Geschichte des Altertums*, de Edward Mayer, relativo al significado hitórico de la batalla de Maratón. Esta batalla fue la *decisión* entre dos *posibilidades*: por un lado el predominio de una cultura religioso-teocrática, por otro la victoria del mundo espiritual helénico de cuyos valores culturales somos herederos. En Maratón prevaleció esta segunda posibilidad y este predominio fue, a su vez, la condición preliminar de una cadena de acontecimientos que tiene su importancia en la historia universal. Ahora bien, nuestro interés histórico por aquel acontecimiento se funda precisamente, según la opinión de Weber, en la función decisiva que el mismo ejerció entre las dos posibilidades que se dividían el campo. "Sin la valoración de tales posibilidades, afirma Weber, y de los insustituibles valores culturales vinculados a aquella decisión sería imposible determinar su *significado;* y sería imposible de hecho comprender por qué no la consideramos equivalente a una escaramuza entre dos tribus de Kaffires o de Indios" (*Ges. Aufsätze z. Wiss*., p. 274). En otros términos, la explicación causal no consiste, según Weber, en reconocer un acontecimiento como necesariamente determinado por la serie causal (igualmente necesaria) de los acontecimientos anteriores; sino más bien en aislar, en una situación histórica determinada, un *campo de posibilidad;* en mostrar las condiciones que han hecho posible, en aquella situación, la *decisión* en favor de una posibilidad determinada; y, en fin, en esclarecer el *significado* de esta decisión mediante el cotejo con las demás posibilidades que constituían, con el mismo título, la situación histórica en cuestión. Todo este esquema estriba en la noción de posibilidad y, más específicamente, de posibilidad objetiva. Weber advierte que la categoría de la posibilidad nunca ha de entenderse en forma *negativa*, es decir, en el sentido de expresión de ignorancia o de saber incompleto

(como cuando se dice "es posible que el tren haya pasado" porque no se sabe si ha pasado), sino en el sentido positivo, o sea, en cuanto designa anticipaciones o esperas, previsiones o perspectivas que tienen una controlable base real.

Pero para que se reconozca objetiva en este sentido, la posibilidad ha de fundarse por un lado en "hechos" demostrables a base de las fuentes y pertenecientes a la situación histórica de que se trata; por otro lado, ha de ser conforme a "reglas empíricas generales", es decir, a un determinado saber nomológico. Por ejemplo, en el caso de la batalla de Maratón, las dos posibilidades que se enfrentaban no sólo deben resultar de los datos documentables sino que ambas deben ser —incluso la que no se ha verificado— conformes a las reglas generales de la experiencia y, en primer lugar, a las que rigen la motivación de la conducta humana. El saber nomológico no se excluye del conocimiento histórico sino que se utiliza instrumentalmente, como criterio para la autenticación de las posibilidades objetivas. Y para cumplir con este objeto dicho saber debe constituir conceptos de *tipos ideales,* esto es, "cuadros conceptuales uniformes" que acentúan o llevan al límite las uniformidades repetibles en un gran número de fenómenos empíricos que pueden servir como términos de confrontación para ensayar el significado de los mismos fenómenos (*Ib*., p. 194). Según Weber existen conceptos típico-ideales de particulares objetos históricos, por ejemplo, del cristianismo, del capitalismo, etc., y los conceptos de economía política que nunca se realizan en su "pureza ideal" en la realidad empírica, pero sirven como medio para entenderla y para explicar sus condicionamientos. En todo caso, los conceptos ideales típicos constituyen *uniformidades-límites*, indispensables para la investigación historiográfica por la determinación de la *individualidad* de sus objetos.

745. WEBER: LA SOCIOLOGIA COMPRENDENTE

La misma investigación historiográfica, en su carácter individualizante, dice Weber, no puede menos de utilizar conceptos universales o generales que son propios de las ciencias nomológicas, es decir, de ciencias que tienen por objeto la formulación de leyes. Entre las ciencias nomológicas, consideradas como instrumentos de la investigación historiográfica, Weber considera ante todo la sociología, y la determinación de la naturaleza y de los objetivos de la naturaleza puede considerarse como uno de los resultados más importantes de su obra.

Dilthey había visto en la psicología a la auxiliar fundamental de la historiografía: el comprender histórico quedaba para él confiado a la experiencia vivida, es decir, a la penetración puramente interior del espíritu por parte del espíritu. En este punto, la postura de Weber es opuesta a la de Dilthey: el comprender histórico debe apoyarse en la dimensión objetiva, no en la subjetiva, del mundo espiritual. Ahora bien, esta dimensión objetiva es el objeto específico de la sociología que, en lugar de la psicología, viene a ser la ciencia fundamental auxiliar de la historiografía. Pero la sociología no es esto sólo; ante todo, es una ciencia

autónoma que encuentra su objeto específico en las uniformidades que concurren en la acción humana, esto es, en la *actitud (Verhalten).* "La actitud humana, dice Weber, muestra conexión y regularidad de curso al igual que cualquier devenir. Pero lo que es propio, al menos en sentido pleno, de la actitud humana son conexiones y regularidades cuyo curso es interpretable mediante el comprender (*Ib.*, p. 429). La sociología tiene en común con la historiografía su procedimiento que es la comprensión interpretativa; pero este procedimiento se dirige, en la sociología, a las uniformidades repetibles en el actuar humano en cuanto es un actuar *social,* es decir, qúe hace constante referencia al actuar de los demás. Por tanto, como objeto específico de la sociología, la actitud se caracteriza por los tres rasgos siguientes: 1) es intencionalmente referido, por parte del que actúa, a la actitud de los otros; 2) está siempre determinado por esta referencia; 3) puede ser explicado sólo a base del *sentido* de esta referencia (*Ib.*, p. 429). Refiriéndose a la distinción establecida por Tònnies *(Comunidad y sociedad,* 1887) entre la "comunidad" en que las relaciones humanas están intrínseca y orgánicamente integradas y la "sociedad" en que las relaciones son externas o impersonales, Weber distingue el *actuar en comunidad* que hace referencia a la actitud de otros hombres según un sentido que está en la intención de quien actúa y el *actuar en sociedad* que hace referencia según un sentido que es propio de una ordenación ya establecida. En ambos casos, la referencia incluye la *expectativa* de una determinada actitud de otros individuos v está orientada por el cálculo de las *chances* u oportunidades que se tienen de poder contar con tal actitud como consecuencia del propio actuar. "Un fundamento expresivo sumamente inteligible e importante del actuar, dice Weber, es la mayor o menor probabilidad expresable en un juicio de posibilidad objetiva, de que estas expectativas puedan ser mantenidas" *(Ges. Aufsätze z. Wiss.*, p. 441). En otros términos, se puede comprender y explicar una actitud solo sobre la base de la posibilidad objetiva de que ía expectativa de quien la adopta encuentre eco o respuesta en la actitud de ¡os demás. Por ejemplo, se puede comprender ¡a actitud del tahúr sólo sobre la base de la posibilidad objetiva de que los demás participantes en él juego observen, conforme a la expectativa del tahúr, las reglas propias del juego. De este modo, la misma noción de posibilidad objetiva que Weber había adoptado como fundamento del comprender historiográfico viene a asumir una función dominante incluso en la "sociología comprendente". Una actitud que se funde en el cálculo (objetivo) de las posibilidades ofrecidas por las actitudes ajenas es, según Weber, una actitud "racional", es decir, correspondiente a su objeto. En efecto, esta actitud está "orientada exclusivamente con vistas a los medios considerados (subjetivamente) adecuados para fines concebidos (subjetivamente) de manera precisa" (*Ib.*, p. 428).

En el primer capítulo de *Economia y sociedad,* en el que Weher expone sistemáticamente los conceptos fundamentales de su sociología, se distinguen cuatro tipos de actuar social: 1) la *actitud racional respecto al obieto* que se determina por expectativas de la actitud de objetos del mundo externo y de otros hombres; expectativas que valen como condiciones o medios de los objetos queridos; 2) la *actitud racional*

respecto al valor que está determinada por la creencia en el valor incondicionado de un comportamiento prescindiendo de sus consecuencias; 3) la *actitud afectiva,* que está determinada por emociones; 4) y la *actitud tradicional,* determinada por una costumbre adquirida (*Wirtschaft und Gesellschaft.*, I, I, § 2). Estas actitudes, observa Weber, constituyen, no obstante, "tipos conceptualmente puros" que se hallan más o menos mezclados en la realidad social, pero son indispensables para interpretarla. Además, desde el punto de vista de la racionalidad con respecto al objeto, la racionalidad respecto al valor se encuentra en otro plano: "y esto porque la racionalidad tiene tanto menos cuenta de las consecuencias del actuar cuanto más asume como incondicionado el valor en sí (la pura intención, la belleza, el bien absoluto, la absoluta conformidad con el deber)". Por otra parte, la misma absoluta racionalidad con respecto al objeto es solamente un caso límite, un significado ideal.

746. WEBER: DESCRIPCIÓN Y VALORACIÓN

El propósito fundamental de las investigaciones metodológicas de Weber ha sido fundar la autonomía de las ciencias culturales en un sentido correspondiente, en cuanto no análogo, a aquel en que tal autonomía había sido ya alcanzada por las ciencias naturales. Como ya se ha visto, Weber ha suprimido la antítesis radical que otros historicistas, (comenzando por Dilthey) habían establecido entre los dos grupos de ciencias: y ha reconocido como propia de estos dos grupos la explicación causal. Por otro lado, ha esclarecido el carácter específico que asume la explicación causal en el dominio de las ciencias culturales; el concepto de posibilidad objetiva le ha servido como base para este esclarecimiento. Pero, a pesar de la diversidad específica de los instrumentos de que disponen, los dos grupos de ciencias tienen en común, según Weber, su objetivo fundamental: y este objetivo es la *descripción* de los fenómenos. Pero, al entender Weber el término "descripción" en el sentido restringido de simple registro de los hechos, y con muy buena razón polemiza contra el mismo, prefiriendo atenerse a términos como "constatación" y semejantes, el ideal de la descripción (en el sentido más general que ha servido a la ciencia natural, desde el siglo XVII hasta los primeros del presente siglo, para distinguirse de la vieja ciencia aristotélica, liberarse de sus supervivencias y poner en claro sus posibilidades efectivas de investigación), es también el utilizado por Weber para conseguir los mismos objetivos en el campo de las ciencias culturales. Pero si en el campo de las ciencias naturales "descripción" se oponía a "explicación" o "hipótesis" metafísica, en el campo de las ciencias culturales "descripción" se opone a "valoración".

Esta oposición campea en toda la obra de Weber y encuentra su mejor expresión en el ensayo de 1917 sobre la "avalorabilidad" (*Wertfreiheit*) de la sociología y de la economía. Según Weber, estas ciencias pueden exclusivamente constatar o describir la realidad empírica y responder a cuestiones de esta índole: "si un hecho concreto se desarrolla así o de

otra manera; por qué su contenido concreto está configurado así y no de otra manera; si a un contenido dado puede suceder otro según una regla del devenir real, y con qué grado de probabilidad". Mientras queda fuera de ellas el juicio valorativo que se propone cuestiones de este otro género: "Qué se debe hacer en una situación concreta y desde qué puntos de vista aquella situación puede parecer satisfactoria o insatisfactoria" (*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 495). Naturalmente, Weber no niega que la ciencia pueda y deba ocuparse de valores y de valoración, que son "hechos" con igual título que los demás; pero observa que "cuando lo que vale normativamente se convierte en objeto de una investigación empírica, pierde, como objeto, el carácter normativo: es considerado como *existente*, no como *válido"* (*Ib.*, p. 517). Lo que en este caso la ciencia asume legítimamente como objeto de investigación no es la *validez* de los valores sino su *realización*: o mejor aún, los medios para realizarlos, y los conflictos que tal realizzción produce. En otros términos, y según una fórmula que Weber había ya ilustrado en el ensayo sobre la objetividad de las ciencias sociales, la consideración científica concierne a la *técnica* de los medios y no a la *valoración* de los *objetivos* (*Ib.*, p. 149 y sigs.). La valoración es una toma de postura práctica, una decisión que concierne a todo hombre y a la que ningún hombre puede sustraerse, pero que sale fuera de la tarea descriptiva de la ciencia. Incluso cuestiones relativamente sencillas como, por ejemplo, la de la medida en que un fin puede legitimar los medios indispensables o en que se deba tener cuenta de las consecuencias no queridas o en que puedan allanar los conflictos entre fines opuestos, son objetos de elección o de compromiso, pero no de ciencia. "Nuestra ciencia, dice Weber, que es rigurosamente empírica, no puede pretender ahorrar al individuo esta elección ni tampoco puede suscitar la apariencia de poder hacerlo".

No obstante, forma parte de la tarea descriptiva de la ciencia la consideración de los *conflictos* a que conduce la elección de los fines y que son conflictos entre valores o entre esferas de valores. Weber acentúa la importancia de estos conflictos.“Entre los valores, se trata en último análisis, en todo y por todo, no ya de simples alternativas sino de una lucha mortal, sin posibilidad de conciliación ni de compromiso alguno, como entre ‘Dios’ y el ‘demonio’. Entre ellos no cabe conciliación ni compromiso: no es posible, bien entendido, según su sentido (*Ib.*, p. 493). La relatividad de los valores como conexión *orgánica* de los valores con su época o con su ambiente cultural, queda excluida, según Weber, de la presencia inevitable del conflicto entre los valores: conflicto que pone al nombre, como Platón decía del alma, en la condición de elegir el propio destino, es decir, "el sentido de su actuar y de su ser".

Este conflicto se manifiesta en toda su fuerza sobre todo en el campo de la ética: como conflicto entre la *ética de la intención* o del "puro querer" y la *ética de la responsabilidad* que juzga la acción sobre la base de las consecuencias previstas como posibles o como probables. Las máximas respectivas de estas dos éticas son opuestas entre sí y la ética misma no es capaz de resolver esta oposición. A la ética de la responsabilidad es esencial la consideración de la relación entre medios y fines y de la situación de hecho en que la acción humana debe

desarrollarse; pero tampoco ella ofrece un medio para orientarse en la lucha política que es la lucha en que hay un contraste ineliminable de valores. Y en conclusión, como las ciencias naturales nos dicen qué debemos hacer si queremos dominar técnicamente la vida, pero no nos dicen si este dominio tiene un sentido, así también las ciencias culturales nos hacen entender los fenómenos políticos, artísticos, literarios y sociales a base de las condiciones de su aparición, pero no nos dicen si tales fenómenos han tenido o tienen un valor y no responden a la cuestión de si vale la pena conocerlos. En este sentido, la ciencia misma es una "vocación" (*Beruf*): la vocación a la claridad, es decir, a la conciencia que el hombre puede conseguir sobre los fines de la propia acción y sus medios para realizarlos (*Ib.*, p. 592).

747. TOYNBEE

El historiador inglés Amoldo J. Toynbee, nacido en Londres el año 1889 guarda una estrecha relación polémica con Spengler. Es autor de una gran obra en 10 volúmenes titulada *Un estudio de la historia, génesis de las civilizaciones* (1934-1954) y de otros dos trabajos *Civilización en prueba* (1949) y *El mundo y occidente* (1953).

Toynbee entronca directamente con Spengler al adoptar como unidad mínima de la investigación historiográfica la *civilización* (o cultura) y al considerar esta investigación dirigida a formular una morfología de la civilización, es decir, una ciencia de las "leyes" que presiden su desarrollo. Pero se opone polémicamente a Spengler al querer proceder en esta investigación, como él mismo declara, con el método empírico de la tradición inglesa y no con el método apriorístico de la tradición alemana (*Civilization on Trial*, p. 10). En consecuencia, la civilización no es para Toynbee un *organismo* sometido a la necesidad del determinismo biológico, sino una totalidad de relaciones no necesitantes entre individuos que encuentran en ella la. forma de su comunicación pero conservando su capacidad de iniciativa y cierto grado de libertad. Desde este punto de vista, es posible una comparación entre las civilizaciones que no son (como pensaba Spengler) mundos cerrados en su absolutez. La ciencia empírica de la historia consiste precisamente en parangonar las distintas civilizaciones y en buscar en su desarrollo los rasgos comunes o uniformes que permiten, por un lado, entender las conexiones causales que se verifican en el ambito de una misma civilización o en la relación entre diversas civilizaciones y, por otro lado, formular a base de estas conexiones, previsiones probables sobre el desarrollo de una civilización determinada. Todo ello, según Toynbee, nos permite deducir el desarrollo de civilizaciones distintas a un mismo esquema único, ya que las diversas civilizaciones conservan líneas de desarrollo independientes y procesos evolutivos diversos (*A Study of History.*, I, p. 149 y sigs.).

Desde este punto de vista no se pueden reconocer factores que determinen necesariamente la génesis y el desarrollo de las civilizaciones. Los dos factores a los que con más frecuencia se ha reconocido este poder determinante, el ambiente físico-social y la raza, los somete Toynbee a

crítica, en el sentido de que, si tales factores fuesen rigurosamente determinantes, su acción debería ser totalmente uniforme y conseguir los mismos efectos: cosa que no ocurre así. Por otra parte, esto no significa que la acción de los hombres en la historia sea independiente de toda condición limitadora, esto es, absolutamente libre. A este propósito Toynbee elabora su doctrina más famosa: la del *desafío* y la *respuesta*. Una civilización surge, dice Toynbee, cuando un grupo de hombres logra dar una *respuesta* eficaz a un *desafío* del ambiente físico y del ambiente social que lo rodea. Todo ambiente físico social, toda situación en que los hombres llegan a encontrarse les plantea a ellos un desafío; pero la respuesta que dichos hombres darán a este desafío es imprevisible de modo preciso porque depende de los mismos hombres (*A Study of History,* I, p. 271 y sigs.). El reconocimiento de cierto grado de libertad en el obrar humano es indispensable, según Toynbee, para comprender las diferentes génesis y los distintos desarrollos que las civilizaciones humanas han tenido con relación a condiciones objetivas uniformes y constantes. Pero, por otra parte, este grado de libertad no es infinito: la situación en que se inserta actúa como límite condicionante. Para expresar el punto de vista de Toynbee, puede decirse que el desafío es en todo caso un *problema* al que los hombres dan una solución: el problema condiciona la solución, pero caben varias soluciones distintas del mismo problema y la elección de estas soluciones pertenece a los hombres. Ello explica la diversidad recíproca de las civilizaciones y, al mismo tiempo, las uniformidades que las mismas presentan y que las hacen confrontables.

Sobre estas bases Toynbee niega la legitimidad de la pretensión de Spengler de prever de modo infalible la muerte de la civilización occidental. Esta civilización se halla ciertamente en crisis; pero la suerte de la misma no está determinada con antelación sino que depende del modo en que los hombres que viven en la misma respondan a este desafío. Toynbee afirma también que la suerte de las civilizaciones está unida esencialmente al reforzamiento del espíritu religioso. En este punto, su doctrina experimenta un endurecimiento que ha ido acentuándose en los últimos libros de su obra. Del planteamiento general de la misma debería resultar que la génesis y el desarrollo de toda civilización ocurren según ciertas líneas sólo empíricamente comprobables; y su comparación entre ellas exige la determinación de estas líneas mediante criterios metodológicos muy precisos. Pero, en este terreno, Toynbee procede más bien al azar; enumera una lista de 21 civilizaciones, sin que tal número resulte justificado; y su elección de las determinaciones constitutivas de tal civilización no obedece a ningún criterio justificado o justificable. Además, atribuye al cristianismo una función centra! en la conservación y en el progreso de las civilizaciones y lo constituye en fin de este progreso, pues afirma que "las civilizaciones tienen su *raison d'être* en contribuir al progreso espiritual" y que el desarrollo de las diversas religiones debe conducir a "un mutuo reconocimiento de su esencial unidad en la diversidad" (*Ib.*, VII, p. 448). De este modo, su visión de la historia se convierte en una especie de teología de la historia y en un anuncio profético del final místico de la misma historia.

748. CORRIENTES METODOLÓGICAS

Del anterior cuadro del historicismo resulta evidente que el historicismo (al igual que toda corriente filosófica) no constituye en su conjunto una doctrina única y coherente que se diversifique en cada uno de los pensadores, sólo en detalles insignificantes. La unidad del historicismo (como la de cualquier otra corriente) es la unidad del *problema* que el mismo aborda: el del conocimiento histórico, de sus fines y de sus métodos. Se puede establecer sin lugar a dudas un balance de los resultados obtenidos por esta corriente, poniendo en evidencia los puntos sobre los que hay acuerdo unánime o casi unánime, de sus defensores: entre estos resultados se incluye, por un lado, el reconocimiento del carácter individual del fin histórico y, por otro, el reconocimiento del carácter específico del instrumento de que se vale el conocimiento histórico, o sea, la comprensión o interpretación historiográfica. Pero, aparte la constatación de estos puntos que, por lo demás, son expresados y justificados diversamente por los distintos pensadores, y de la unidad del problema, no se puede hablar de "historicismo" como de una doctrina única y sencilla que pueda ser examinada, discutida y rebatida en su totalidad. Y sin embargo, esta tentativa la han acometido muchos escritores contemporáneos, cuya obra revela, en la disparidad del blanco de sus críticas, la inexactitud del planteamiento. En efecto, por un lado, se establece la ecuación entre historicismo y relativismo y se le objeta al historicismo su incapacidad de garantizar la normatividad de los valores y la obra de la razón, como lo ha hecho Leo Strauss *(Natural Rigbt and History — Derecho natural e historia*, 1953); o su incapacidad de dar un sentido total a la historia, como lo ha hecho Jaspers (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte — El origen y el fin de la historia,* 1949) o el intento de sustituir la auténtica fe religiosa por una fe ficticia, como lo ha hecho Karl Lowith (*Meaning in History — Significado de la historia,* 1949). O por el contrario, se niega aquella identificación y se ve en el historicismo la defensa de los valores humanos, como lo ha hecho Theodor Litt *(Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewusstsein — El despertar de la conciencia * histórica*, 1956); o incluso se ve en el historicismo una manifestación del "esencialismo", es decir, de la metafísica tradicional y, parcialmente, el recurso a esquemas científicos superados por su carácter metafísico, como lo ha hecho Karl Popper *(The 'Poverty of Historicism — La pobreza del historicismo,* 1944). En todas estas interpretaciones y críticas, se pasan por alto precisamente las manifestaciones más destacadas del historicismo, o sea, los resultados obtenidos por Dilthey y Weber.

Por tanto hay que reconocer la herencia del historicismo alemán contemporáneo, más que en ésta o parecida literatura polémica, en la continuación del trabajo metodológico iniciado por el historicismo en el campo de las ciencias culturales. Desde este punto de vista, el problema más importante sigue siendo el de la naturaleza y límites del instrumento cognoscitivo de que disponen dichas ciencias y, por consiguiente, el del *esquema explicativo* a que las mismas hacen referencia. Pueden distinguirse dos tendencias fundamentales: una, a reducir el esquema

explicativo propio de estas ciencias al de las ciencias naturales y reconocer en la *explicación causal* la única explicación posible en Todo terreno del saber; otra, a esclarecer la naturaleza de una *explicación condicional,* considerada como específica de las ciencias culturales.

La primera de estas corrientes la proclamó el Círculo de Viena (§ 808) y, muy en especial, Otto Neurath (*Empirische Sociologie — Sociología empirica,* 1931) que más tarde obtuvo su propio puesto en la *Enciclopedia internacional de la ciencia unificada* con un ensayo del mismo Neurath *(Foundations on the Social Sciences — Fundamentos de las ciencias sociales,* 1944), y la defendió Carl G. Hempel *(The Functions of General Laws in History — La función de las leyes generales en la historia,* 1942), así como también Patrick Gardiner *(The Nature of Historical Explanation — La naturaleza de la explicación histórica,* 1952). Desde este punto de vista, la explicación histórica es una explicación causal en el sentido clásico: consiste en determinar las causas (*C*) de un acontecimiento 04) y esta determinación sólo puede hacerse mostrando cómo la verificación del acontecimiento *A* puede ser "lógicamente deducida" de ciertas reglas generales según las cuales un conjunto de acontecimientos de la especie *C* suele ir regularmente acompañado de un acontecimiento de la especie *A* (Hempel, en *Readings in Philosophical Analysis,* 1949, p. 459 y sigs.). La explicación causal se entiende aquí en el sentido riguroso (sustancialmente aristotélico) como deducibilidad del efecto de la causa a través de una ley general que exprese precisamente la acción de la causa. La explicación histórica se distinguiría de la explicación propiamente tal a lo más por ser un *esbozo* de explicación, es decir, una explicación imperfecta o aproximada.

La otra dirección metodológica la defienden sobre todo los historiadores de profesión, los cuales tratan de poner en claro la naturaleza de los instrumentos que emplean, y se refiere principalmente al concepto de Weber de la posibilidad objetiva. Su defensa puede hallarse en la obra de Raymond Aron *(Introduction à la philosophie de l'histoire — Introducción a la filosofía de la historia,* 1938; *La philosophie critique de l'histoire — La filosofía crítica de la historia,* 1938); también la defienden otros autores como Marc Bloch *(Apologie pour l'histoire — Apología de la historia,* 1949), H. I. Marrou *(De la connaissance historique — El conocimiento histórico,* 1954), Butterfield *(History and Human Relations — La historia y las relaciones humanas,* 1951), Pietro Rossi *(Lo storicismo tedesco contemporaneo — El historicismo alemán contemporàneo,* 1956), William Dray *(Laws and Explanation in History — Leyes y explicación en la historia,* 1957), H. Stuart Hughes *(Consciousness and Society — Conciencia y sociedad,* 1958), John H. Randall *(Nature and Historical Experience — La naturaleza y la experiencia histórica*, 1958); asimismo la han defendido historiadores y filósofos norteamericanos en dos volúmenes colectivos *(Theory and Practice in Historical Study — Teoría y práctica en los estudios históricos,* 1936. *The Social Sciences in Historical Study — Las ciencias sociales en los estudios históricos,* 1954). Desde este punto de vista, se insiste en el carácter individuante y selectivo del conocimiento histórico; en consecuencia, se niega que este conocimiento tenga por objeto una

totalidad absoluta, el llamado "mundo histórico" y, sobre todo, se recurre a la noción de *posibilidad retrospectiva* en la explicación histórica y se insiste en el carácter condicional de esta explicación, en el sentido de que la misma consiste en individuar, en un campo de posibilidades, las relaciones que ligan la posibilidad *decisiva* con las demás.

En apoyo de esta segunda corriente metodológica, puede observarse que, entre tanto, el esquema explicativo de que se valen las ciencias naturales (y en primer lugar la física) se aleja de la explicación causal clásica por lo menos tanto, cuanto esta corriente metodológica presidida por Weber, se aleja del esquema explicativo, propuesto por la primera fase del historicismo, de la comprensión intuitiva (§ 736). La polémica metodológica entre ciencia del espíritu y ciencia de la naturaleza ha perdido mucho de su fuerza con este acercamiento; y el esquema explicativo condicional que la misma quiere esclarecer, puede considerarse igualmente alejado del necesarismo a que recurría la ciencia clásica de la naturaleza como del indeterminismo a que recurre el historicismo en sus iniciospolémicos.

BIBLIOGRAFÍA

§ 735. Sobre el historicismo alemán son fundamentales: Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo,* Turín, 1956; R. Aron, *La Philosophie critique de l'histoire*, París, 1952.

§ 736. Lista completa de los escritos de Dilthey bajo el cuidado de H. Zeeck, en "Archiv für Geschichte der Phil.", 1912, p. 154-161. Los escritos de Dilthey están reunidos en *Gesammelte Schriften*, 12 vols., Leipzig, 1923-1926. *Critica della ragione storica*, Antología de escritos con introducción y bibliografía de Pietro Rossi, Turín, 1954.

L. Landgrebe, *W. D.s Theorie der Geisteswissenschaften*, Halle, 1928; G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Leipzig-Berlín, 1931; D. Bischoff, W. D.s *geschichtliche Lebensphilosophie,* Leipzig-Berlín, 1935; O. F. Bollnow, *D.*, Leipzig-Berlín, 1936; H. A. Hodges, *W. D., an Introduction,* Londres, 1944; Id., *The phil. of W. D.*, Londres, 1952; P. Rossi, en "Riv. crit. storia filos.", 1952-53.

§ 739. De Simmel, además de los escritos citados: *Zur Philosophie der Kunst*, Postdam, 1923; *Vorlesungen über Schulpädagogie*, Osterwieck, 1922; *Fragmente und Aufsátze,* Munich, 1923. *Los problemas fundamentales de la filosofía*, fueron traducidos al italiano por A. Banfi, bajo el título de *I problemi fondamentali della filosofia,* Florencia, 1922. El artículo a que se alude en el texto se publicó en "Archiv für systematische Philosophie", 1895, y luego en *Zur Philosophie der Kunst,* p. 111 y sigs.

A. Mamelet, *Le relativisme philosophique chez G. S.*, París, 1914; M. Adler, *G. S.s Bedeutung für die Geistesgeschichte*, Viena-Leipzig, 1919; N. J. Spykman, *The Social Theory of G. S.*, Chicago, 1925; H. Wolff, *The Sociology of G. S.*, Glencoe, Ill., 1950; Banfi, en *Filosofi contemporanei,* Milán, 1961, p. 161-212.

§ 740. De Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, se cita en su edición definitiva, 2 vols., Munich, 1918-1922. Hay una traducción castellana bajo el título de *La decadencia de Occidente.*

A. Messer, O. S. *als Philosoph*, Stuttgart, 1924; A. Fauconnet, *O. S.*, París, 1925; E. Gauhe, S. *und die Romantik*, Berlín, 1937; H. S. Hughes, O. S., Nueva York, 1952; Pietro Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea,* Milán, 1960, p. 68-69. Bibliografía en M. Schroeter, *Metaphysic des Untergangs*, Munich, 1949.

§ 741. De Troeltsch: *Gesammel Schriften*, 4 vols. Tubinga, 1922-1925; *Gesammelte Aufsàtze zur Geistesgeschichte und Religionsoziologie*, Tubinga, 1925.

E. Vermeil, *La pensée religieuse de T.*, París, 1922; W. Kökler, *E. T.*, Tubinga, 1941.

§ 742. De Meinecke, además de las obras citadas en el texto, los ensayos reunidos en *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte,* Leipzig, 1939; trad. italiana, Nápoles, 1948.

Croce, *La storia come pensiero e come azione,* Bari, 1938, p. 51-73; W. Hofer, *Geschichtschreibung und Weltanschauung,* Munich, 1950; Chabod, en "Rivista Storica Italiana", 1955, p. 272-288; W. Stark, Introducción y prólogo a la traducción inglesa de la *Idea della ragion di Stato,* publicada con el título de *Machiavellism*, New Haven, 1957.

§ 743. De Weber, *Gesammelte Aufsatze zur Religionsoziologie*, 3 vols. Tubinga, 1920-1921; *Gesammelte Aufsatze zur Social-und Wirtschaftsgeschichte*, Tubinga, 1924; *Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftslehre*, Tubinga, 1922, 2a ed. 1951 ; *Wirtschaftund Gesellschaft*, Tubinga, 1925.

Traducciones italianas: La ética protestante y el espíritu del capitalismo — *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo,* Roma, 1945; *il lavoro intellettuale come professione,* Turín, 1949; *Il metodo delle scienze storico-sociali,* bajo el cuidado de Pietro Rossi, Turín, 1958 (contiene los ensayos metodológicos fundamentales); *Economia e società,* bajo el cuidado de Pietro Rossi, 2 vols., Milán, 1961.

Marianne Weber, *M. W., ein Lebensbild,* Tubinga, 1921; 1950; K. Jaspers, M. W., Qldenburg, 1932.

§ 744. Sobre la metodologia de Weber: B. Pfister, *Die Entwicklung zum Idealtypus (Eine methodologische Untersuchung über das Verhältnis vom Theorie und Geschichte bei Menger, Schmoller und M. W.)*, Tubinga, 1928; W. Bienfait, *M. E.s Lehre vom geschichtlichen Erkennen*, Berlín, 1930; A. von Schelting, *M. W.s Wissenschaftslebre,* Tubinga, 1934; T. ParsonS, *The Structure of Social Action,* 1937; 2ª ed. Glencoe, Ill., Pietro Rossi, *Storia e storicismo della filosofia contemporanea,* cit. p. 93-132.

§ 745. Sobre la sociologia de Weber: T. Parsons, *op. cit.*,; R. Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, París, 1950.

§ 746. Sobre el concepto de avalorabilidad: A. von Schelting, Op. *cit. ;* R. Aron, *La phil, critique de l'histoire*, cit.; Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo, cit.*

§ 747. De Toynbee, los dos primeros volúmenes de la obra principal, se hallan traducidos al italiano con el título de *Panorami della storia,* bajo el cuidado de G. Cambon, Milán, 1954; *Civiltà al paragone,* trad. de G. Paganelli y A. Pandolfi, Milán, 1949; *// mondo e l'occidente,* trad. de G. Cambon, Milán, 1956.

P. Geyl, *The Pattern of the Past,* Boston, 1949; E. F. J. Zahn, *T. und das Problem der Geschichte,* Colonia y Oppladen, 1954; Pietro Rossi, en "Filosofia" 1952, p. 207-250; Id., *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea,* cit. p. 333-360; O. Anderle, *Das universalhistorische System A. J. T.*, Frankfurt del Maine, 1955 (con bibliografía).

§ 748. Sobre los autores citados en este párrafo v. Pietro Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea,* cit., y las citas bibliográficas en el mismo contenidas.

CAPITULO VIH

EL PRAGMATISMO

749. PRAGMATISMO Y PRAGMATICISMO

El pragmatismo es la forma que ha adoptado, en la filosofía contemporánea, la tradición clásica del empirismo inglés. La vía seguida por el empirismo clásico consistía en explicar la validez de un conocimiento refiriéndolo a las condiciones empíricas que lo han determinado y, en consecuencia, preparar un análisis de la experiencia encaminado a la búsqueda de estas condiciones. Para Locke, lo mismo que para Hume o para Stuart Mill, una proposición puede considerarse verdadera y, en general, un producto cualquiera de la actividad humana puede considerarse válido únicamente si los elementos de que resulta pueden ser hallados en la experiencia y están vinculados según un orden que es el mismo de la experiencia. En este contexto, la experiencia es una acumulación y registro progresivo de datos y la organización o sistematización de los mismos. Con lo cual, la experiencia a que hacía referencia el empirismo clásico, era sustancialmente, la experiencia *pasada*: constituía un patrimonio cerrado que se podía inventariar y sistematizar en forma exhaustiva y definitiva.

Para el pragmatismo, la experiencia es sustancialmente *apertura hacia el futuro*: el aspecto anticipatorio y proyectante la caracteriza de modo primario. El análisis de la experiencia no es, pues, el inventario de un patrimonio acumulado, sino la previsión o anticipación de los desarrollos o de la utilización posible de este patrimonio. Desde este punto de vista, una "verdad" es tal no por ser cotejable con los datos acumulados por la experiencia pasada sino por ser susceptible de un *uso* cualquiera en la experiencia futura. La previsión de este uso, la determinación de sus límites, de sus condiciones y de sus efectos, constituye el *significado* de la verdad misma. En este sentido, la tesis fundamental del pragmatismo es que toda verdad es una norma de acción, una norma para la conducta futura: entendiéndose por "acción" y por "conducta futura" toda especie o forma de actividad tanto cognoscitiva como práctica, tanto emotiva como estética.

El pragmatismo constituye la primera contribución original de los Estados Unidos de América a la filosofía occidental. El pragmatismo ha adoptado dos formas fundamentales: una forma *metafísica,* que es una teoría de la verdad y de la realidad (James, Schiller, etc.) y una forma *metodológica,* que puede describirse como una teoría de! significado

(Peirce, Mead, Dewey, etc.). El propio Peirce, que es su fundador, prefirió en un momento dado designar esta segunda forma de pragmatismo con el nombre de *pragmaticismo*, para distinguirla de la forma metafísica. (*Coll. Pap.*, 5, 411-437).

750. PEIRCE

El fundador del pragmatismo fue Carlos Sanders Peirce (1839-1914), un cultivador de la lógica simbólica y semiótica y un genial divulgador de doctrinas científicas. Sus escritos aparecieron en forma de ensayos y artículos, en diversas revistas norteamericanas. Una primera colección, publicada en 1923, con el título *Azar, amor y lógica,* llamó la atención sobre la importancia de su obra: importancia que parece todavía mayor después de la publicación completa de todos sus escritos.

En el campo de la lógica simbólica, su mayor contribución es la concerniente a la lógica de las relaciones que debía luego encontrar su sistematización en la obra de Russell. En el campo de la *semiótica,* es decir, de la teoría de los signos, Peirce ha vuelto a formular la teoría estoica del significado (§ 92) en términos que le han dado derecho de ciudadanía en la lógica moderna. "Un signo o *representamen* es algo que está, con respecto a alguno, por alguna otra cosa en algún respecto o capacidad. El signo se dirige a alguno, esto es, crea en el espíritu de. aquella persona un signo equivalente o incluso más desarrollado. El signo que éste crea lo llamo *interpretante* del primer signo. El signo está por alguna cosa que es su *objeto.* Está por aquel objeto no en todos sus aspectos sino con referencia a una especie de idea que yo llamo el fundamento *(ground)* del signo" (*Coll. Pap.*, 2, 228). Lo que Peirce entiende por *interpretante-fundamento* es lo que los estoicos entendían conjuntamente por *significado.* Lo que Peirce llama *objeto* es lo que los estoicos llamaban *cosa*: con la corrección de que el objeto puede ser una cosa cualquiera, perceptible o imaginable e incluso, en cierto modo, no imaginable. Cuando el objeto del signo es una cosa real, el signo se convierte en una *proposición* que, precisamente con referencia al objeto, puede ser declarada verdadera o falsa (*Ib.*, 2, 310). Un rasgo original de la semiótica de Peirce es la consideración de aquel aspecto del proceso semiótico que más tarde se llamará *pragmático*: o sea, de la situación en que el mismo tiene lugar cuando asume la forma de la *aserción.* En efecto, Peirce define la aserción como la prueba que el que habla da al que escucha, de que él *cree* algo, es decir, que considera una idea como definitivamente obligante en una determinada ocasión. En toda aserción existen tres partes: un signo de la ocasión de la obligación, un signo de la idea reforzado y un signo evidencial de la obligación sentida del que habla en cuanto se identifica a sí mismo con la inteligencia científica (*Ib.*, 2, 335). Estas ideas de Peirce se han demostrado fecundas en la lógica y en la semiótica contemporánea, como también se han demostrado fecundas las múltiples distinciones y clasificaciones de signos que nos ha dejado en sus escritos.

La tesis fundamental de Peirce es que el único fin de toda investigación o procedimiento racional es el establecimiento de una *creencia*: entendiéndose por creencia un hábito o regla de acción que, aunque no mueve

inmediatamente a actuar, hace posible comportarse de cierta manera cuando se presenta la ocasión. Peirce admite que hay varios métodos para establecer una creencia y reconoce que cada uno de estos métodos tiene sus ventajas. El método de la *tenacidad,* propio de quien se niega a poner en discusión sus propias creencias, puede conducir al éxito a la persona obstinada. El método de la *autoridad,* prohibiendo las opiniones opuestas puede conducir a la paz. El método *a priori* o metafísico, que admite sólo los principios que están "de acuerdo con la razón", produce brillantes construcciones intelectuales, aunque divergentes e incontrolables. Todos estos métodos tienen de común la nota de que no pueden, a base de sí mismos, ser declarados falsos: excluyen la posibilidad de error y, por tanto, de la corrección eventual. Sólo el método científico incluye en sı la posibilidad del error y está organizado con miras a la propia corrección. 'Yo puedo, dice Peirce, partir de hechos conocidos u observados para avanzar hacia lo que no conozco; y sin embargo, las reglas que sigo al hacer esto, pueden no ser las que aprobaría la investigación. El criterio para ver si verdaderamente estoy siguiendo el método, no es la llamada inmediata a mis sentimientos o a mis objetivos, sino que implica por el contrario, a él mismo, la aplicación del método" (*Coll. Pap.,* 5, 585). En otros términos, la esencia del método científico es reconocer en línea de principio su falibilidad y tener en sí mismo un criterio para juzgarse y corregirse. El *falibilismo* constituye así un rasgo esencial de la filosofía de Peirce (*Ib.*, 1, 141, y sigs.).

Desde este punto de vista, todos los procesos de razonamiento se caracterizan por el hecho de que tienden a corregirse a sí mismos. Y de esta manera hace la inducción que procede por muéstreos y a cada nuevo muestreo corrige sus premisas. Así hace la deducción, cuya certeza se funda no en la ausencia de errores sino en la posibilidad de usar controles que permiten reconocer y corregir los errores (*Ib.*, 5, 575 y sigs.).

El segundo rasgo esencial es el criterio pragmaticista del significado que expuso por primera vez en el famoso ensayo de 1878, "*Cómo hacer claras nuestras ideas*". Si la función del pensamiento es la de producir creencias y si la creencia es una regla o un hábito de acción, el único camino para determinar exactamente el significado de una creencia y para no dejarse extraviar por la diversidad de expresiones que la misma puede asumir, es el de considerar los efectos previsibles que la creencia misma tiene sobre la acción. Dice. Peirce: "Para desarrollar el significado de una cosa, debemos determinar simplemente qué hábitos produce la misma, porque lo que una cosa significa consiste simplemente en los hábitos que la cosa implica. Ahora bien, la identidad de un hábito depende de cómo éste puede conducirnos a actuar, no sólo en las circunstancias que pueden ocurrir probablemente, sino también en aquellas otras que, por improbables que sean, siguen siendo posibles. Lo que el hábito es depende de *cuándo y cómo* nos lleva a actuar. En cuanto al *cuándo* todo estímulo a la acción se deriva de la percepción; en cuanto al *cómo,* el objeto de la acción consiste en producir algún resultado sensible. Así llegamos nosotros a lo que es tangible y concebiblemente práctico como a la raíz de toda distinción real de pensamiento, aun de la más sutil; y no hay distinción de significado tan fina que no consista en una posible diferencia práctica"

(*Coll. Pap.*, 5, 400). Desde este punto de vista, la regla para obtener la claridad de una idea prescribe simplemente la consideración de los efectos prácticos que pueda tener el objeto de la idea. La "concepción" se reduce totalmente a la concepción de estos efectos posibles (*Ib.*, 5, 412). Pero, según Peirce, esto no autoriza a reducir la verdad a la utilidad. Peirce mantiene la definición tradicional de la verdad como correspondencia entendiéndola en el sentido de la "conformidad de un signo a *su* objeto" (*Ib.*, 5, 554). Pero esta conformidad no es estática sino dinámica: se encuentra en el límite de un proceso de investigación que controla o corrige indefinidamente sus resultados. En este sentido, la verdad de la proposición de que César pasó el Rubicón consiste en que, cuanto más avanzamos en nuestros estudios arqueológicos o de cualquier otra naturaleza, más fuertemente nos sentimos impulsados a mantener la conclusión expresada en aquella proposición (*Ib.*, 5, 566). En general, puede decirse que "una proposición verdadera es una proposición creída que nunca conducirá a una decepción mientras no sea comprendida de modo distinto a como fue entendida" (*Ib.*, 5, 569).

Este punto de vista metodológico exige algunas condiciones para su realización. La primera es negativa y consiste en la renuncia a todo "necesarismo", es decir, a toda concepción que implique necesidad en el mundo o en los procedimientos de la ciencia. Todos los procedimientos de la ciencia (la inducción, la hipótesis, la analogía) son, según Peirce, de naturaleza *probabilista* y se valen de las técnicas del *muestreo* efectuando sus generalizaciones a partir de un número determinado de casos que se pueden considerar como una muestra suficiente del conjunto. Esto quiere decir que, en el mundo mismo no hay necesidad alguna y que la necesidad no puede ser "postulada" como fundamento de los procedimientos de la ciencia y, en general, de una consideración racional del universo. Esta consideración no exige sino que excluye la necesidad: necesidad que, por otra parte, no puede apoyarse en ninguna prueba empírica. Según Peirce, el mundo es, a todos los efectos, el reino del azar: pero un azar en el que son cotejables las constancias o *uniformidades* de acontecimientos que constituyen el objeto de la investigación científica y son expresables en leyes (*Coll. Pap.*, 6, 398 y sigs.). Pero estas uniformidades están constituidas por la concordancia de los objetos en ciertos caracteres positivos y negativos, por lo que no manifiestan ningún "orden" total (*Ib.*,). A esta concepción del mundo la llama Peirce *tijismo* (de *tycbe* = azar, suerte).

Estas ideas de Peirce se han revelado extraordinariamente fecundas en la filosofía contemporánea y conservan su actualidad manteniéndose eficaces para bloquear toda concepción necesarista del mundo, tanto de tipo material o mecánico como de tipo espiritualista. Peirce fue también partidario de otras ideas que se hallan más estrechamente ligadas con el espíritu de su tiempo. El fondo de su especulación siguió siendo el concepto de la evolución, en el sentido progresivo y optimista en que lo aceptaron muchos pensadores de su época *y* de tiempos más modernos. De la evolución, Peirce subrayó especialmente la *continuidad,* llamando *sinecismo* a su doctrina a este respecto. El espíritu, es decir, la conciencia se reconoce en la cima de la evolución y en su dominio se reconocen tres

formas de dicha evolución: la *ticástica*, debida al azar; la *anacástica*, debida a la necesidad y la *agapástica*, debida al amor. Peirce insiste, sobre todo, en esta última, pues ve en el amor de la humanidad el producto más elevado de la evolución espiritual (*Ib.*, *6*, 302 y sigs.).

751. JAMES

El método pragmatista se injertó en el tronco de la filosofía tradicional, merced al uso que del mismo hizo William James en su defensa del espiritualismo. Nacido en Nueva York en 1842, estudió en Europa donde permaneció durante largos períodos. Fue profesor de psicología (1889-1897) y de filosofía (1897-1907) en la universidad de Harvard y murió en 1910. Sus primeros estudios fueron de sociología y psicología; es autor de una obra clásica, *Los principios de psicología* (1890) y de un tratado igualmente clásico sobre *Las diversas formas de experiencia religiosa* (1902). Los escritos filosóficos de James son colecciones de ensayos, de lecturas o cursos de conferencias: *La voluntad de creer* (1897); *Pragmatismo: nombre nuevo para viejos modos de pensar* (1907); *El significado de la verdad: continuación del pragmatismo* (1909); *Un universo pluralista* (1909). A estos escritos hay que añadir los que fueron publicados después de su muerte: *Problemas de la filosofía. Comienzo de una introducción a la filosofía* (1911); *Memorias y estudios* (1911); *Ensayos sobre el empirismo radical* (1912); *Ensayos y recensiones* (1920) y dos volúmenes de *Cartas,* editados por su hijo.

James ha llamado *empirismo radical* a su filosofía; pero su empirismo es, como el de Peirce, una perspectiva para el futuro en lugar de un balance del pasado. Ya en los *Principios de psicología,* caracterizaba la vida psíquica en general en los términos de tal perspectiva. Y así afirmaba: "La persecución de los *fines futuros* y la elección de los medios para su alcance son la contraseña y el criterio de la presencia de la mentalidad en un fenómeno. Todos empleamos este criterio para distinguir entre el procedimiento inteligente y el mecánico. No atribuimos mentalidad a los bastones ni a las piedras porque nos parece que nunca se mueven *con miras a* algo, sino sólo cuando son impulsados, y en este caso indiferentemente y sin sombra de elección" (*Princ. of Psych.*, I, p. 8) En la acción refleja, que es el tipo de toda actividad mental, James acentúa la importancia del término final. Desde este punto de vista, la impresión sensorial existe sólo *para* despertar el proceso central de elaboración o de reflexión, y el proceso central existe sólo *para* provocar el acto final. De este modo, toda acción es una reacción ante el mundo externo; y el estado intermedio (pensamiento, reflexión, contemplación) es sólo un puesto de tránsito para conducir a la acción. En otros términos "el departamento volitivo de nuestra naturaleza domina tanto al departamento racional como al sensible; o, en lenguaje más claro, la percepción y el pensamiento existen sólo con miras a la conducta" (*The Will to Believe*, p. 114). Todo esto no es más que una nueva expresión de la tesis de Peirce de que todo procedimiento de investigación desemboca en la determinación de una creencia. Pero mientras Peirce se encamina por

esta tesis a la consideración de los métodos que permiten la determinación de las creencias y a la preferencia de aquel método que hace posible su incesante rectificación (método que Peirce considera propio de la ciencia), James asumiendo como ya adquiridas (o adquiribles independientemente de todo método) las creencias de que el hombre dispone, transforma la tesis misma en un criterio para juzgar la validez de las creencias. Desde este punto de vista, se convierten en "verdaderas" las creencias que son "útiles" para la acción.

James considera que la misma ciencia ha de ser juzgada con esta medida. Si se prescinde de los fines propios de la conducta humana, dice, la elaboración que la ciencia hace experimentar al material basto de la experiencia no tiene significado ni objeto. En efecto, la ciencia no es la registradora impasible de los hechos objetivos: la ciencia rompe el orden dado de los fenómenos, establece entre ellos relaciones que no pertenecen a su tosca naturalidad, y llega a simplificar y a prever. Pero simplificación y previsión son fines humanos y así todo el trabajo de la ciencia está ordenado a la realización de tales fines. Aquí sería natural la objeción de que la ciencia logra simplificar y prever sólo en la medida en que los hechos mismos lo permiten y no basta que un fin sea deseado o querido por el investigador para que el objeto investigado se conforme a el. Pero James resulta poco accesible a estas consideraciones porque, a diferencia de Peirce, sus intereses se dirigen no ya al campo de la ciencia, sino a los de la moral y la religión. En estos campos es donde él utiliza su criterio pragmatista de la verdad en sentido escuetamente fideista.

La tesis fundamental de la *Voluntad de creer* es que, desde el momento en que la función del pensamiento es la de servir a la acción, el pensamiento no tiene el derecho de inhibir o bloquear creencias útiles necesarias para una acción eficaz en el mundo. Ciertamente, ello no implica el derecho de creer en todo lo que se quiere. Pero sucede a veces que la hipótesis formulada por la creencia es de aquellas que no puede demostrarse ni verdadera ni falsa; sucede también que es una hipótesis *viva,* esto es, que hace una llamada real al espíritu de quien se la formula; y en fin, sucede también que la misma es *importante*, o sea, decisiva para la vida del individuo y no se refiere a cuestiones sin importancia. Pero si una hipótesis tiene estos tres caracteres, el hombre tiene el derecho de creer, sin esperar a que la misma se convierta en una hipótesis demostrada. En estos casos, el hombre debe cargar sobre sí el riesgo de incurrir en error, ya que si no admite este riesgo y renuncia a creer, decide prácticamente en sentido negativo, comportándose como si no creyese y de esta manera corriendo con el riesgo práctico de la tesis negativa. James apela, a este propósito, a la "apuesta" de Pascal y la interpreta en el sentido del riesgo inevitable que comporta tanto la fe como la no-fe. Pero mientras la renuncia a la fe es renuncia a todas las ventajas eventuales que pueden derivar de la misma, en cambio, la fe tiene esta ventaja: puede provocar su propia verificación. Esto es verdad, sobre todo, en las relaciones entre los hombres. La simpatía, el amor, se conquistan con la fe en su posibilidad. Y todo organismo social, por pequeño o grande que sea, se rige por la confianza de que cada uno hará lo que debe y, por tanto, es una consecuencia de esta confianza.

James extiende el principio incluso a la estructura moral del universo. Aquí también tiene que ver el hombre con un *puede ser* y debe correrse el riesgo de la fe. Por ejemplo, que la vida sea digna de ser vivida, es cosa que depende únicamente de la fe, ya que la vida es tal como nosotros la hacemos desde el punto de vista moral. Ciertamente, la fe en la bondad del mundo visible se puede verificar únicamente sobre el fundamento de la fe en un mundo invisible. Pero James cree que esta misma fe puede, en cierta medida, producir la propia verificación y que el hombre se encuentra también aquí frente a un *puede ser,* de que le convenga aceptar la responsabilidad y el riesgo *(The Will to Believe*, p. 61).

De este modo, el pragmatismo es para James solamente un puente de paso hacia el espiritualismo. El mismo subrayó las concordancias de su filosofía con la de algunos espiritualistas franceses, especialmente con la de Bergson; por otro lado, trató de formular con menor dogmatismo o mayores limitaciones las tesis del espiritualismo clásico. Según James, la visión espiritualista exige un mundo *pluralista,* es decir, un universo en que la multiplicidad y la independencia relativa de los seres y de las conciencias haga posible, la indeterminación, el acaso, la libertad y en el que el progreso sea la resultante de la cooperación de los esfuerzos. El monismo, lo mismo el idealista que el materialista, hace del universo una masa compacta en la que todo está bien o todo está mal; en la que todo está determinado y no hay lugar para la acción creadora. Ello obliga a todos los seres a una corresponsabilidad necesitante que les hace imposible la elección. En cambio, el pluralismo rompe la responsabilidad de cada una de las partes, pero sin negar su solidaridad efectiva. Reconoce que pueden actuar mal y que esta posibilidad no es inevitable ni absolutamente evitable. De esta manera, el progreso del mundo viene a depender de la colaboración voluntaria de sus partes. "El universo progresista, dice James en su último escrito, (*Intr. a la fil.*, p. 169) está concebido según una analogía social, como una multiplicidad, un pluralismo de fuerzas independientes; y éste será un éxito exactamente en la medida en que el mayor número de sus fuerzas trabajen por su éxito. Si ninguna de ellas trabaja en ello, será un fracaso; pero si cada una obra lo mejor que pueda, será un éxito. De este modo, sus destinos están pendientes de un *si* o, más bien, de una serie de *sis* —lo que vuelve a decir, en el lenguaje propio de la lógica que, siendo el mundo incompleto hasta hoy, su carácter total no puede expresarse sino por *hipótesis* y no con proposiciones categóricas."

En un universo de esta índole, Dios mismo no puede ser concebido ni como omnisciente ni como omnipotente: es un Dios *finito.* "En el sistema pluralista, Dios, al no ser ya el absoluto, tiene funciones que pueden considerarse no del todo distintas de las demás partes menores y, por tanto, semejantes a nuestras mismas funciones. Teniendo un ambiente externo a él, existiendo en el tiempo y creando su historia como nosotros mismos, escapa a aquella extrañeidad respecto a todo lo que es humano, la cual es propia de lo estático, intemporal y perfecto Absoluto" *(A Pluralistic Universe,* p. 318-319). Un universo pluralista de esta clase es más parecido a una república federal que a un imperio o a un reino. El universo pluralista es siempre, en cierta medida, un

multiverso: su unidad no es implicación universal, integración absoluta e interpretación total de sus partes: es una unidad de continuidad, contigüidad y concatenación, es decir, una unidad de tipo *sinecista*, en el sentido que Peirce da a este término (*Ib.*, p. 325).

752. SCHILLER

El criterio de la verdad como utilidad, que James había empleado en el dominio moral y religioso, lo ilustra en el dominio lógico y gnoseológico el representante del pragmatismo inglés Ferdinand Canning Scott Schiller (1864-1937). Schiller fue, primero, alumno y, después, profesor en Oxford; luego, desde Inglaterra pasó a enseñar en la Universidad de Los Angeles, en América. Su primer libro, *Los enigmas de la esfinge*, un estudio sobre la filosofía de la evolución (1891), es una defensa del pluralismo metafísico y una interpretación del proceso evolutivo como coordinación creciente de las mónadas individuales que constituyen el universo. Su primera defensa del pragmatismo está en el ensayo *Los axiomas como postulados*, publicado en el volumen de estudios en cooperación *Idealismo personal* (editado por H. C. Sturt, 1902). Sus escritos más notables son los siguientes: *Humanismo* (1903); *Estudios sobre el humanismo* (1907); *Lógica formal* (1922); *Problemas de la creencia* (1924); *Lógica para el uso: introducción a la teoría voluntarista del conocimiento* (1930); *¿Deben los filósofos disentir? y otros ensayos* (1934); *Nuestras verdades humanas* (1939).

Schiller llama *humanismo* a su pragmatismo y pretende restablecer todo pensamiento o procedimiento lógico en la situación psicológica que le da colorido y significado. Una "razón pura" que prescinda completamente de las exigencias de la acción le parece una aberración patológica, una falta de adaptación que la selección natural deberá pronto o tarde eliminar (*Studies in Humanism*, 1902, p. 8). En el fondo de todo conocimiento hay un postulado emocional; y en el fondo de todo razonamiento, una necesidad práctica. El acto lógico fundamental, el juicio, es un acto exquisitamente humano y personal, provocado por un interés específico o por una necesidad imperiosa. La lógica que quiere despersonalizar este acto lo reduce a un conjunto de palabras y reduce su significado al de las palabras que lo expresan; pero, así entendido, no es ya un juicio, sino una pura proposición verbal. El escrito de Schiller, *Lógica formal*, es una crítica de esta lógica y de toda lógica tradicional; en cuanto ésta, prescindiendo del problema de la verdad material, es inutilizable para entender los procedimientos de la ciencia y del saber efectivo y cae en contradicciones y vaciedades verbales, que la hacen carente de todo valor científico. El único uso posible de la lógica formal es el servir de juego intelectual, de agradable y divertido pasatiempo (*Formal Logic*, 2.ª ed., 1931, p. 388).

El procedimiento efectivo de la ciencia obedece al criterio de lo útil. La verdad de la geometría reside enteramente en su utilidad para fines prácticos; y su validez universal se funda solamente en el interés universal en reconocerla válida. En las ciencias físicas, la creencia en leyes

universales está fundada en la necesidad de poder hacer previsiones sobre la existencia futura de las cosas para regular nuestra conducta. Y el postulado de la uniformidad de las leyes de la naturaleza es sólo un expediente metódico que permite calcular los hechos sin esperar a su verificación. Por otra parte, una ley de la naturaleza solamente es una fórmula compendiada, una ficción conveniente para describir el comportamiento de una determinada serie de acontecimientos. Las cosas del sentido común, los átomos del físico, el absoluto del filósofo, no son más que esquemas de ordenación de las múltiples cualidades de los fenómenos, en correspondencia con necesidades prácticas determinadas: son abstracciones y valen como realidad sólo en cuánto son instrumentos para actuar sobre la experiencia. Las verdades científicas son válidas si son eficaces. Cuando las consecuencias predichas por ellas se verifican y ofrecen, por tal motivo, un dominio efectivo de los hechos, su validez es verificada, si no consiguen esto y son desmentidas por los hechos, deben abandonarse. Ninguna verdad científica es, pues, absoluta y definitiva. Cada una de ellas es sólo la más conveniente en determinadas condiciones históricas de la investigación científica.

Con esto, el hombre se convierte verdaderamente, como decía Protágoras, en la "medida de todas las cosas''. Sin embargo, no todo lo que es útil es verdadero. El criterio pragmatista no anula la distinción entre verdad y falsedad, y no justifica el uso de ficciones, errores, mentiras o pretendidas verdades. La utilidad de un conocimiento debe ser, en primer lugar, medida con respecto a un fin querido o reconocido por el individuo. Y el individuo mismo tiende, en el decurso de su vida, a una consolidación y subordinación de intereses que le impele a suprimir muchos de sus intereses iniciales y a declarar inútiles y, por tanto, falsas las valoraciones fundadas en ellos. El principio pragmatista obra ya en el individuo corno *principio selectivo*, que busca y consolida la utilidad y en ella funda sus valoraciones relativamente más sólidas. Este principio selectivo continúa su acción aún más allá del individuo, en la vida social. Los gustos y los actos del individuo encuentran en la sociedad una valoración variable, y no siempre el fin elegido por él obtiene la aprobación social, de manera que el acto que él cree digno de ser realizado con vistas a un fin deseable, puede ser considerado falso y erróneo por los demás individuos. Pero también aquí el único criterio selectivo es el de la utilidad y eficiencia de los conocimientos o de las proposiciones examinadas. Es esta utilidad y eficiencia lo que determina su reconocimiento social (*Humanism,* 2.ª ed., 1912, p. 59). Con todo, la eficacia operativa de una creencia no es igual para todos los hombres. Muchos están dispuestos a negar incluso la eficacia de la fe en Dios. En esto, todo depende del temperamento personal, y es imposible decir nada a título de máxima. El pragmatismo, por tal motivo, no lleva (como James había creído) hacia una concepción espiritualista; únicamente debe preocuparse por defender la libertad de la elección humana y la indeterminación del mundo, esto es, las dos condiciones que hacen posible a cada individuo o a cada grupo de individuos la elección de su verdad. Schiller objeta al determinismo que es, en sí mismo, un fruto de aquella libertad que niega (*Humanism,* p. 311); y sostiene la naturaleza plástica de

la realidad, que debe ser tal que se adapte a los fines humanos. Es hasta peligroso establecer límites precisos a esta plasticidad, porque la aceptación de estos límites impediría el descubrimiento de las ulteriores posibilidades que la misma plasticidad ofrece al hombre. Desde este punto de vista, la filosofía debe incluir en su síntesis toda la idiosincrasia y características de la personalidad que la construye. Las filosofías personales difieren necesariamente entre sí, por más que puedan ser agrupadas en clases naturales, según ciertas semejanzas considerables que no se verifican entre clases diversas. Por esto, la historia de la filosofía muestra la aparición periódica de los grandes tipos de filosofía y de los grandes problemas sobre los cuales los filósofos disienten. En realidad, la verdad de una filosofía sólo puede ser atestiguada reconstruyendo la historia psicológica del filósofo *(Must Philosophers Disagree?* , p. 10).

La referencia a la psicología individual es característica del pragmatismo de Schiller. Su humanismo está fuertemente impregnado de subjetivismo y de idealismo; y precisamente por esto se resuelve en un relativismo radical.

753. VAIHINGER

En Alemania, una manifestación análoga y paralela al pragmatismo americano es la filosofía del *como si* de Hans Vaihinger (1852-1933), que lleva hasta el límite extremo la subordinación del conocimiento a la acción, rehusando identificar la utilidad con la verdad y reconociendo que pueden ser útiles y, por tanto, válidas creencias o doctrinas abiertamente contradictorias y falsas.

Vaihinger es, en primer lugar, un estudioso de Kant, al cual dedicó un importante comentario (*Comentario a la Crítica de la razón pura,* 1881-1892). Y en la *Critica de la razón pura,* y precisamente en la dialéctica trascendental, ha encontrado su primera inspiración. Allí, en efecto, Kant, después de haber negado a las *ideas* de la razón pura todo valor objetivo, las ha tomado como criterios reguladores de la investigación científica, la cual debe proceder *como si* la unidad absoluta de la experiencia, expresada por las ideas de alma, mundo y Dios, fuera posible. Este punto había adquirido particular relieve en el neocriticismo de Federico Alberto Lange (§ 723), al que Vaihinger considera como su maestro. Lange había considerado la metafísica y la religión como libres creaciones poéticas, faltas de validez científica y destinadas a embellecer y elevar la vida. Vaihinger, ya en un escrito destinado a Lange y a otras dos figuras de la filosofía alemana *(Hartmann, Dühring und Lange,* 1876, p. 194), le atribuía el mérito de haber colocado la esencia de la religión en la "libre poesía del espíritu en los mitos" y había afirmado la necesidad de acudir al criticismo, no en cuanto sistema cerrado, sino en cuanto método científico continuamente abierto (*Ib.*, p. 235). Pero, además de encontrar antecedentes en estos puntos kantianos o neokantianos, la filosofía de Vaihinger los encuentra también en la doctrina de Nietzsche, que había afirmado resueltamente la subordinación de los valores intelectuales a la

vida y a la voluntad del poder; y, además, como todo el pragmatismo en general, en la crítica de la ciencia, que concede sólo un valor utilitario y pragmático a los principios y las hipótesis de la ciencia.

La tesis fundamental de Vaihinger es que todo conocimiento humano es *ficción.* La *Filosofía del como si* (1911) se propone demostrar que todos los conceptos, las categorías, los principios y las hipótesis de que se valen el saber común, las ciencias y la filosofía son ficciones carentes de toda validez teórica, a menudo íntimamente contradictorias, pero aceptadas y mantenidas porque son útiles. Vaihinger considera que no sólo es así de hecho, sino que así debe ser y, más aún, que la única alternativa para el futuro es la de un uso consciente y prudente de las ficciones como tales. La ficción no puede ser considerada como una hipótesis. La hipótesis espera ser verificada en la realidad y tiene la pretensión de reproducirla. La ficción no tiene esta pretensión: es útil, sirve para alguna cosa, y nada más. Son ficciones en este sentido las categorías fundamentales de que se sirve el pensamiento científico: la de cosa y de su propiedad, la de causalidad, la de principió y consecuencia. Los conceptos de unidad, de multiplicidad, de existencia, etc., no son propiamente categorías, sino más bien juicios de percepción que dependen directamente de las sensaciones. Vaihinger se mantiene fiel a un principio sensista y ve en la realidad solamente la sucesión y la coexistencia de sensaciones singulares, de tendencias y de sentimientos. Las categorías intelectuales tienen como objetivo dominar la masa de las sensaciones; fuera de esto, no tienen sentido.

Todas las ciencias se sirven de conceptos que tienen el mismo valor pragmático. La primera ciencia que ha dado ejemplo del uso sin prejuicios de tales conceptos ha sido la matemática. Esta, en efecto, ha tomado como fundamento . ficciones contradictorias, como las de la magnitud infinitamente pequeña, de los números negativos, racionales e imaginarios, y ha fundado sobre estas ficciones sus más bellas construcciones sistemáticas. Pero también las otras ciencias proceden del mismo modo: así, la economía política toma como principio suyo el *homo oeconomicus*, esto es, movido exclusivamente por el interés material. Fértilísima en ficciones es, además, la filosofía, desde la estatua de Condillac hasta el Yo de Fichte. Naturalmente, la ficción no es admitida siempre como tal, y esta tendencia produce la oscilación incesante que domina la historia del pensamiento. A menudo, en efecto, la ficción se transforma en hipótesis, y la hipótesis, en verdad demostrada, en *dogma.* Este proceso es nefasto, pero, afortunadamente, no es el único: la crítica actúa en sentido inverso y transforma el dogma en hipótesis; la cual, cuando se ha demostrado como carente de demostrabilidad e intrínsecamente contradictoria, se convierte de nuevo en ficción, esto es, en conocimiento útil. ¿Util, para qué? El fin del conocimiento es la vida; y, por esto, la filosofía no puede proponerse, ni ahora ni en el futuro, otro objetivo que el de elaborar una visión del mundo no ya teóricamente válida, sino tal que haga la vida cada vez más digna de ser vivida y cada vez más intensa.

Característica de Vaihinger es haber llevado a la exasperación el contraste entre el valor teórico y el valor utilitario o vital de la ficción, a

que se reduce todo el conocimiento humano. Vaihinger no renuncia al valor teórico, entendido en el sentido tradicional, como valor puramente lógico, porque incluso se sirve de él como criterio para juzgar contradictorias y falsas las ficciones cognoscitivas. Pero, por otro lado, afirma que todo el conocimiento es ficción, porque su objetivo no es ni puede ser otro que el de servir a la vida. ¿Cómo se explica entonces el origen y la persistencia en el conocer, y en la filosofía misma de Vaihinger, de aquel valor teórico que permite juzgar lógicamente el conocimiento mismo? Vaihinger, como muchos filósofos contemporáneos, no se da cuenta de que una ficción deja de actuar cuando es reconocida como tal. Ve en los conceptos fundamentales de las matemáticas ficciones contradictorias; pero, en realidad, esos conceptos no son tales en el ámbito del discurso matemático, el cual, si los viese como contradictorios, no podría ya emplearlos. La contradicción es extrínseca, y nace de juzgar los conceptos matemáticos tomando como base un criterio que no es aquel por el cual son formulados y empleados en las matemáticas mismas.

754. UNAMUNO

Como manifestación del fideísmo pragmático contemporáneo puede considerarse la obra de Miguel de Unamuno. Nacido en Bilbao el 29 de septiembre de 1864, Unamuno fue, durante muchos años, profesor y rector de la más famosa Universidad española: la de Salamanca. Exaltador entusiasta de España y, sobre todo, de la tradición española, Unamuno defendió la libertad contra el rey Alfonso XIII y la dictadura de Primo de Rivera; perdió la cátedra, fue deportado y luego vivió desterrado en París. Volvió a España en 1930, a la caída de la dictadura. Murió el 31 de diciembre de 1936. Unamuno fue literato, novelista, dramaturgo, poeta: sus ideas filosóficas se hallan expuestas, sobre todo, en la *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905) y en el escrito *El sentimiento trágico de la vida* (1913), así como en numerosos artículos y ensayos menores.

La tesis fundamental de Unamuno es la misma que la del pragmatismo y de toda filosofía de la acción: la subordinación del conocimiento, del pensamiento, de la razón, a la vida y a la acción. "La vida —dice (*Vida de Don Quijote y Sancho*, capítulo XXXI)— es el criterio de la verdad y no la concordia lógica, que lo es sólo de la razón. Si mi fe me lleva a crear o a aumentar vida, ¿para qué queréis más prueba de mi fe? Cuando las matemáticas matan, son mentira las matemáticas. Si caminando, moribundo de sed, ves una visión de eso que llamamos agua y te abalanzas a ella y bebes, y aplacándote la sed te resucita, aquella visión lc era verdadera y el agua de verdad. Verdad es lo que, moviéndonos a obrar de un modo o de otro, haría que cubriese nuestro resultado a nuestro propósito." La verdad, tanto si es doctrina o leyenda, poesía o ciencia, mito o concepto, es siempre tal solamente por el impulso que da a la vida, porque ayuda a vivir y

obrar. La respuesta que Don Quijote da al canónigo que pone en duda la verdad de los libros de caballería, a saber, que él, Don Quijote, desde que se hizo armar caballero, ha adquirido todas las virtudes, parece a Unamuno como la definición misma de la verdad como tal (*Ib*., cap. XLVII).

Pero al lado de este elemento pragmatista, hay en la doctrina de Unamuno un elemento irracionalista, que contrasta más o menos con él: la afirmación del carácter oscuro, arbitrario, inconsciente y en el fondo irracional de toda doctrina o creencia. "La filosofía —dice Miguel de Unamuno— *(Del sentimiento trágico de la vida)* responde a la necesidad de formarse una concepción unitaria y total del mundo y de la vida y, como consecuencia de esta concepción, un sentimiento que engendra una actitud íntima y, por último, una acción. Pero resulta que este sentimiento, en vez de ser consecuencia de aquella concepción, es causa de la misma. Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o no comprender el mundo y la vida, nace de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Y éste, como todo lo que es afectivo, tiene raíces subconscientes, inconscientes quizá." Por este origen irracional, la filosofía no es para Unamuno (como lo es, en cambio, para el pragmatismo americano), una investigación que, fundándose precisamente en el criterio de la validez pragmática, critique, escoja o construya conceptos o doctrinas; es una exaltación de la fe por la fe, del creer por el creer y (puesto que la fe y el creer no son más que la vida misma) de la vida por la vida. Así, el confín entre la realidad y el sueño se esfuma; y continuamente repite Unamuno el tema del famoso drama de Calderón *La vida es sueño*, reduciendo la verificación pragmática de la fe a un elemento del sueño y quitándole así toda consistencia y valor. "Más que investigar si son gigantes o molinos aquellas cosas que se nos presentan como dañosas, ¿no es acaso mejor escuchar la voz del corazón y atacar? Que todo asalto generoso trasciende del sueño de la vida. De nuestros actos y no de nuestras contemplaciones extraeremos sabiduría. ¡Soñadnos, Dios de nuestros sueños! ' *(Vida de Don Quijote y Sancho*, III). Dios mismo se convierte en un "Dios del sueño", un Dios que no tiene nada de racional, un "Dios arbitrario" *(Sent. trág*., p. 182). Esta postura quita al criterio pragmatista toda capacidad de elección, de crítica y de liberación; y conduce de hecho a Unamuno a la aceptación pura y simple de la tradición española, que él identifica con la voluntad de ser el brazo secular de la Iglesia Católica, contra la razón, contra la ciencia, contra toda desviación de la fe. "Siento en mí un alma medieval —dice Unamuno *(Sent. trág*., p. 344)— y creo que es medieval el alma de mi patria... El quijotismo no es más que la lucha de la Edad Media contra el Renacimiento, que deriva de ella.' La exaltación que Unamuno hace de España (especialmente en el escrito *En torno al casticismo*, 1902) es la exaltación de un sueño inmóvil, fuera del tiempo.

Hay, indudablemente, un elemento existencialista en la filosofía de Unamuno, y es un elemento que toma de Kierkegaard, el "hermano Kierkegaard '. Es el conocimiento de que la verdad es intrínseca al hombre, a la sustancia misma del hombre singular, y el repudio de toda verdad abstracta y objetiva, considerada como inoperante y estéril. Y del

existencialismo hay también en Unamuno el sentido de la incertidumbre ineliminable de la vida y de la fe misma, que, precisamente porque es incierta, lucha y se esfuerza por testimoniarse en la acción. Pero estos elementos los hace valer Unamuno a propósito de un único y solo problema, el de la *inmortalidad,* llevado hasta su más aguda exasperación irracionalista. Ve en la exigencia de inmortalidad, en la fe en la inmortalidad, la afirmación misma de la vida contra la muerte; y en el carácter irracional de esta exigencia y de esta fe ve la condenación misma de la razón. Y, con todo, su conclusión es que !a incertidumbre debe permanecer y que la vida humana es posible sólo sobre la base de esta incertidumbre (*Sent. trág.*, p 134 sigs.). El *¿quién sabe?* -dice- resuena en la conciencia tanto del que afirma como del que niega la inmortalidad. Pero, así, la función central y directiva que Unamuno quiere atribuir a la creencia en la inmortalidad resulta implícitamente negada. La incertidumbre es propia también, incluso más propia, del que no cree; y si sólo la incertidumbre es vital, ninguna diferencia pragmática subsiste verdaderamente entre quien afirma y quien niega la inmortalidad.

755. ORTEGA Y GASSET

En el límite entre el pragmatismo y el existencialismo puede ser situada la obra del filósofo español José Ortega y Gasset (1883-1955), que estudió y se formó en Alemania. Las ideas filosóficas de Ortega y Gasset están expuestas especialmente en los ensayos *El tema de nuestro tiempo* (1923), *Esquema de las crisis* (1933), *Historia como sistema* (1935) e *Ideas y creencias* (1935).

Ortega se vincula al pragmatismo por su afirmación explícita de que la inteligencia, la ciencia, la cultura, están subordinadas a la vida y no tienen otra realidad que la que a ellas es inherente como utensilios para la vida. La creenciS contraria, la subordinación de la vida a la inteligencia, deja la inteligencia suspendida en el aire, sin raíces, a merced de dos tendencias opuestas que concuerdan en destruirla: la hipocresía de la cultura y la insolencia anticultural. Contra el intelectualismo tradicional, que creía que el hombre tiene, ciertamente, la obligación de pensar, pero que puede también vivir sin pensar, Ortega y Gasset afirma que el hombre, para vivir, debe pensar; y si piensa mal vive mal, "en pura angustia, problema y malestar" (véase la obra *Esquema de las crisis).* Ahora bien, esta subordinación del saber a la vida supone la reducción del ser de las cosas en el obrar humano. Las cosas no tienen un ser en sí: tienen un ser construido por el hombre, que, teniendo que tratar con ellas, ha de hacerse un programa de conducta y planear lo que puede o no puede hacer con ellas v lo que puede esperar de las mismas. En realidad, yo tengo necesidad de saber qué cosa debo hacer con las cosas que me rodean. Este es el verdadero sentido originario del saber: saber que debo hacer con ellas. El ser de las cosas consistiría en la forma de mi comportamiento con respecto a ellas (*Ib.*, p. 43). De ahí nace el carácter subjetivo y personal de todo saber: ningún problema concierne al ser de las cosas, sino siempre y únicamente a la actitud humana con respecto a ellas. Pero esto no hace a las cosas mismas

subjetivas más que lo haga objetivo al yo su relación con las cosas. "Yo soy yo y mi circunstancia" dice Ortega en las *Meditaciones de Don Quijote:* comprendiendo en la "circunstancia" a todo el mundo exterior e interior, esto es, el mundo que guarda relación con el yo, pero que no sé identifica con el mismo. Sin embargo, la relación entre el yo y el mundo, multiplica al mundo mismo según la diversidad del yo. La realidad se presenta dividida en *perspectivas* que son tantas cuantos son los Individuos; en cada una de ellas entra la sensibilidad, la imaginación, la inteligencia, el deseo y la valoración del individuo. La razón del hombre tiene como objeto dominar la circunstancia que su perspectiva le ofrece, reabsorberla en el hombre mismo y humanizarla: por lo cual es una *razón vital* no opuesta a la vida ni distinta de ella.

El elemento existencialista de la filosofía de Ortega se reconoce en la antítesis que establece él entre autenticidad e inautenticidad. El hombre "hundido en la sensación, en la muchedumbre caótica y punzante de las cosas" se altera, se confunde, se pierde de vista a sí mismo. La salvación para él es volver a coincidir consigo mismo, saber claramente cuál es su sincera posición frente a cada cosa. En esta coincidencia consigo mismo, en la paz interior del individuo con su misma espiritualidad, está la autenticidad de la vida, está lo que se llama felicidad. También e! escéptico puede realizar esta autenticidad, si coincide verdadera y plenamente con su escepticismo, si no duda de su duda. Las épocas de crisis se caracterizan por la falta de las condiciones que hacen posible esta posición auténtica. En tales épocas ha periclitado un cierto saber, esto es, un cierto mundo, y no se ha afirmado todavía el otro saber, el mundo nuevo, donde el hombre pueda encontrar su *ubi consistam*. "El cambio del mundo ha consistido en el hecho de que el mundo en que se vivía se ha venido abajo y, por el momento, en nada más. Es un cambio que al principio es negativo y crítico. No se sabe qué pensar de nuevo: solo se sabe, o se cree saber, que las ideas y las normas tradicionales son falsas e inadmisibles" *(Esquema de las crisis,* p. 26). La época de crisis es una época de fluidez, en la que, por la ausencia de convicciones positivas, el hombre puede pasar con gran facilidad de lo blanco a lo negro, y en la que, por consiguiente, todo es posible. La crisis de las crisis, la que alcanzó a la esencia misma del hombre y su destino, le ha ocurrido al hombre occidental en los últimos siglos del imperio romano; y su solución, el Cristianismo, aparece en cierto modo a Ortega como la solución de las soluciones, la única verdaderamente radical: la negación del hombre y del mundo y de todos sus problemas, el abandono a lo sobrenatural y a Dios.

Es característica de Ortega y Gasset la contraposición dogmática que establece entre la autenticidad y la inautenticidad del individuo, entre las épocas orgánicas y las épocas críticas de la historia. La coincidencia del hombre consigo mismo, en que pone la autenticidad, le parece una solución definitiva, que elimina el problema del hombre; de donde aquella coincidencia es, con todo, siempre en sí misma problemática y, por esto, solamente puede ser vivida y realizada como continua posibilidad de solución. De manera que el problema no se elimina nunca y la época orgánica no puede valer (si no es por una idealización

mitológica) como un mundo pacificado y feliz. En último análisis, el concepto de crisis, del cual Ortega y Gasset es el más elocuente y lúcido defensor, nace de una nostalgia de carácter mitológico, que pone en el pasado aquella perfecta estabilidad y seguridad de vida que el hombre siente que le falta en el presente.

En el ensayo *Historia como sistema* (1935) se reconoce explícitamente la historicidad fundamental del hombre, en sentido existencialista. "Ese peregrino del ser, ese sustancial emigrante es el hombre. Por eso carece de sentido poner límites a lo que el hombre es capaz de ser. En esa ¡limitación de sus posibilidades, propia de quien no tiene una naturaleza, sólo hay una línea fija, preestablecida y dada que pueda orientarnos; sólo hay un límite: el pasado. Las experiencias de vida hechas estrechan el futuro del hombre. Si no sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser. Se vive en vistas del pasado" (*Ib.*, p. 63). Pero también este reconocimiento es después dogmatizado como exigencia de "una nueva revelación", que debería ser para el hombre la *razón histórica*: "no una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías" (*Ib.*, p. 78 sig.). Esta razón histórica no debería aceptar nada como puro hecho, sino fluidificar todo hecho en el *fieri* del que proviene y ver cómo se hace el hecho; pero en cuanto a los problemas, a las categorías, a los métodos que deberían presidirla, Ortega y Gasset no dice nada.

La distinción y la oposición entre el conocimiento y la vida, el saber y la acción, mantienen a este pensador en el esquema del pragmatismo contemporáneo. Las exigencias existencialistas, que son en él las más vivas, no han recibido de su filosofía la justificación que podría provenirles de un profundo y detallado análisis existencial, de donde ese carácter a menudo demasiado expeditivo y dogmático de las conclusiones de Ortega.

756. VAILATI

Al pragmatismo de Peirce parece que se puede conectar la tendencia seguida en Italia por Giovanni Vailati (1863-1909). Vailati fue un lógico y un metodólogo de la ciencia que explicaba en escritos sucintos y muy claros el trabajo de crítica y de esclarecimiento que la matemática contemporánea iba desarrollando respecto a sus principios y a sus procedimientos. En las tesis del pragmatismo, Vailati ve sustancialmente expresados los procedimientos de la propia matemática, tal como los explicaban los lógicos de la matemática, en lo cual tal vez pueda reconocerse la originalidad de su posición.

En efecto, Peirce, que había sido el primero en enunciar el criterio pragmatista para la individuación de las creencias, no creía que dicho criterio valiese para la "fijación" o "determinación" de las mismas creencias, que seguía confiado a los métodos de la ciencia. Según Vailati, la validez del pragmatismo consiste en el hecho de que el criterio

pragmatista es el usado por la ciencia misma, especialmente por las matemáticas. Por otra parte, este criterio no tiene nada que ver con las "consecuencias prácticas" o con la acción, sino que sólo prescribe asumir como significado de una noción, en el ámbito de una ciencia, el *uso* que la ciencia misma hace de esta noción. Desde este punto de vista, los postulados de la matemática, por ejemplo, han dejado *de* ser proposiciones privilegiadas, para convertirse en proposiciones como todas las demás, oportunamente *elegidas* con miras a los objetivos a que el conjunto del tratado debe servir. De este modo han tenido que renunciar, dice Vailati, "a aquella especie de derecho divino de que parecía investirles su pretendida evidencia y resignarse a pasar a ser, en lugar de los arbitros, los *servi servorum* -unos simples *empleados*- de las grandes asociaciones que constituyen las distintas ramas de la matemática" *(Scritti,* p. 689 y sigs.). El pragmatismo y la lógica matemática concuerdan también en la exigencia de eliminar todo adorno en los términos y reducir toda aserción a los términos más simples, que se refieren a hechos o a conexión entre hechos; como concuerdan en reconocer carácter meramente instrumental a las teorías científicas, y en otras exigencias y doctrinas o puntos de dotrina, más específicamente lógicos.

Como se ve, Vailati pretendía una interpretación lógica del pragmatismo y un uso metodológico del mismo en el campo de las matemáticas. Por eso se negaba a aceptar la acusación de "subjetivismo" que se lanzaba contra el pragmatismo (y que tai vez era justificada para otras corrientes del propio pragmatismo) y declaraba ver en él una invitación a traducir nuestras afirmaciones en una forma "apta para señalar del modo más claro cuáles serían los experimentos, o comprobaciones, a las que nosotros u otros podremos y deberemos recurrir para decidir si son verdaderas y hasta qué punto lo sean", es decir, una invitación a usar criterios más objetivos, o sea, más independientes de toda impresión o preferencia individual *(Scritti, p.* 921).

La posición de Vailati está en el límite entre positivismo y pragmatismo; todavía está más cercana del positivismo la de su alumno Marino Calderoni (1879-1914) que identificó las "consecuencias prácticas" de que hablaba el pragmatismo con la comprobación experimental que exige la ciencia como prueba de sus proposiciones.

757. ALIOTTA

El pragmatismo de James ha encontrado una manifestación análoga en Italia en el *experimentalismo* de Antonio Aliotta (1881-1964), profesor de la Universidad de Nápoles. Aliotta ha sido, en los años que van desde la primera hasta !a segunda guerra mundial, el más eficaz oponente y crítico del neohegelianismo; y con su docencia y sus escritos ha abierto el paso hacia Italia de los movimientos contemporáneos, tales como la crítica de la ciencia, el pragmatismo y el realismo, que el idealismo imperante proscribía anticipadamente como desviaciones y errores. Defensor primero de un espiritualismo monadológico de tendencia teísta (el fruto más

notable de esta posición es *La reacción idealista contra la ciencia,* 1912, un vasto análisis crítico de la filosofía contemporánea), se ha orientado después hacia el pragmatismo y el pluralismo *(La guerra eterna y el drama de la existencia,* 1917; *Relativismo e idealismo,* 1922; *La teoría de Einstein,* 1922; *El experimento de la ciencia, en la filosofía y en la religión,* 1936).

Contra el idealismo, Aliotta ha hecho valer la imposibilidad de reducir toda la realidad a pensamiento. Esta reducción no se ha logrado efectivamente nunca. El yo de Fichte, que crea inconscientemente el mundo de la naturaleza; el absoluto de Schelling como identidad de naturaleza y espíritu; la idea de Hegel, que es lógica y naturaleza antes de ser espíritu, conservan un residuo de trascendencia en el reconocimiento de una fase inconsciente y objetiva, que el pensamiento debe presuponer. Y el idealismo de Gentile, que resuelve toda realidad en el acto pensante, reconoce implícitamente la trascendencia de este mismo acto: el cual, como Gentile afirma, no puede nunca ser aprehendido como tal. Pero, por otro lado, el pensamiento no es tampoco aquella pasiva copia de la realidad que el realismo tradicional supone. Es más bien un proceso viviente, una *experiencia* en la cual los *centros individuales* se encuentran y se limitan mutuamente, procurando realizar un acuerdo cada vez mayor. El pensamiento filosófico es la continuación consciente de la tendencia de las actividades del universo a unirse con armonía. Así como del estado de incoherencia primitiva y de división, que es la materia, se pasa a los organismos biológicos más sencillos y, luego, a formas cada vez más complejas de organización vital, del mismo modo, en el campo del conocimiento, este proceso de coordinación continúa y progresa, conciliando y armonizando las visiones mudables de los individuos humanos. El sentido común, la ciencia, la filosofía, son grados o fases de esta coordinación creciente. Ya la fosa del sentido común hace posible que las intuiciones individuales se coordinen y coexistan. Se escoge una de estas intuiciones como *tipo y* se la considera como verdadera, realizando así una concordia práctica entre los diversos individuos; las otras se condenan como apariencias. Las síntesis de la ciencia constituyen un paso más adelante, eliminando la disparidad de los derechos entre las perspectivas del sentido común y coordinándolas en un organismo en el cual cada una encuentra su lugar. Por último, la investigación filosófica procura conciliar las oposiciones que quedan, corregir la unilateralidad de las ciencias particulares y coordinarlas en una visión más comprensiva. El concepto-límite a que tiende la realidad misma a través del pensamiento, es la coordinación completa de todas sus actividades y su convergencia hacia un único fin.

De ahí nace el que una idea o una teoría sea verdadera en la medida en que realiza una coordinación de las actividades humanas entre sí y con todas las otras que actúan en el mundo de la experiencia. Hay, pues, *grados* de verdad; y los grados superiores no anulan los inferiores, sino que los conservan y los coordinan. El único criterio de verdad es el *experimento.* No conociendo el camino desde el principio, debemos proceder por tentativas, esto es, mediante un complejo de acciones, sugeridas y guiadas por hipótesis, que se repitan ahora de un modo y

luego de otro, hasta que se consiga encontrar un sistema nuevo en que las actividades diversas converjan hacia un fin común. El experimento filosófico tiene un campo más vasto que el científico; su laboratorio es la historia, a través de cuyas vicisitudes se revela el valor de las doctrinas, su fecundidad sugeridora de más ricas y armónicas formas de existencia.

Los últimos escritos *(El sacrificio como significado del mundo,* 1947) acentúan el aspecto metafísico y espiritualista de la doctrina de Aliotta frente a los aspectos metodológico y experimentalista que prevalecía en las precedentes formulaciones. Tienden a poner de relieve los "postulados de la acción": la indeterminación del mundo y su relativa uniformidad, la validez de la persona humana y la trascendencia de la realidad con respecto a ella, la pluralidad de las personas y sus tendencias a la unidad. Aliotta mantiene firme el carácter relativo y constructivo de la racionalidad humana, que vale sólo como medio de cooperación y de concordia; pero implícitamente contrapone a la relatividad de la razón el carácter absoluto de la experiencia moral, en la cual ve "el significado del mundo". El culmen de la experiencia moral, el *sacrificio,* es al mismo tiempo la afirmación más alta de la persona individual y la realización más completa de la armonía interpersonal. Aliotta cree, además, que el postulado fundamental de la acción es el de la "perennidad de los valores humanos" y que esta perennidad implica la inmortalidad de las personas, de las que los valores humanos son indistinguibles. Pero, en realidad, no se ve qué garantía pueda ofrecer a esta perennidad un universo inestable, imperfecto y en movimiento, como el que Aliotta admite, y de qué modo el proceso de la experiencia, continuamente abierto y lleno de riesgos, pueda hacer *creer,* de cualquier modo que sea, en la perennidad de los valores y en la inevitabilidad del progreso. En la doctrina de Aliotta (como en la de James), el tránsito del pragmatismo al espiritualismo, por un lado, indica la negación implícita de las categorías propias del pragmatismo, mientras por otro, priva al espiritualismo de las categorías que lo justifican y lo reduce a una hipótesis fideista, lo cual le quita precisamente aquella fuerza pragmática que quería usufructuar.

758. MEAD: LA CONDICIONALIDAD BICONTINUA

La tercera de las más importantes figuras del pragmatismo, juntamente con Peirce y Dewey, es George Herbert Mead (1863-1931), compañero de Dewey en la Universidad de Chicago, con quien colaboró a la formación de un patrimonio común de ideas. Por tanto, la obra de estos dos pensadores es complementaria y la parte distinta, pero convergente, que cada uno de ellos desarrolló, puede expresarse por las siguientes palabras de Charles Morris: "Si Dewey aportó a la misma, amplitud y visión, por su parte Mead la dotó de profundidad analítica y de precisión científica. Si Dewey es al mismo tiempo la llanta que gira y muchos de los radios de la rueda pragmática, Mead es su eje. Y si en términos de kilometraje, la llanta de la rueda va más velozmente, sin embargo, en su marcha, no puede ir muy lejos de su eje" (*Mind, Selfand Society*, p. XI). Los escritos

de Mead fueron reunidos después de su muerte en tres volúmenes: *La filosofía del presente* (1932); *Espíritu y sociedad* (1934) y *Filosofía del acto* (1938). Según Mead, el fin de la filosofía es entender la relación entre el universo y el hombre: entre el proceso de evolución *emergente* (o creadora) en que consiste el universo y la inteligencia refleja que transforma las causas y los efectos en medios y consecuencias, las reacciones en respuestas y los términos de los procesos naturales en objetivos *(The Philosophy of the Act,* p. 517). Para hacer frente a esta tarea, la filosofía tiene que prescindir, en primer lugar, del dualismo establecido por la filosofía tradicional entre el universo y la razón, y del materialismo que constituye su reacción; en segundo lugar, debe integrar la unilateralidad de la ciencia, que insiste en el aspecto cuantitativo y uniforme de la naturaleza y descuida el cualitativo y contingente. La tarea de la filosofía consiste en presentar un universo, no escindido, cualitativo y cuantitativo a un mismo tiempo, comprensivo de todos sus significados, un universo en el que los métodos de la ciencia experimental, las interpretaciones que la ciencia da de sí misma y las de la experiencia cotidiana, tengan todas su casa propia (*Ib.*, p. 516). Nos hallamos aquí ante una reafirmación de aquella continuidad entre el universo y el hombre (o su actividad específica que es inteligencia y razón) que es característica de todas las formas del pragmatismo, del realismo y del empirismo contemporáneo e incluso de algunas formas de criticismo (Cassirer) o de espiritualismo (Bergson).

El esquema conceptual de que se vale Mead para llevar adelante su análisis en este sentido, no lo explica él ex profeso, pero se puede describir con suficiente exactitud como *condicionalidad bicontinua* o *continua en los dos sentidos.* Entre condición y condicionado, la relación de determinación no va sólo del primero al segundo, sino que al mismo tiempo va también del segundo al primero, de modo que la condición misma resulta condicionada, en cierta medida, por su condicionamiento. Es un esquema del que también se solía valer Dewey y que, en los últimos tiempos, expresó con el concepto de transacción (§ 764). Mead hace un uso más radical y riguroso del mismo. Puede decirse que todos los puntos tocados por su filosofía se inspiran en este esquema explicativo. El esquema resulta particularmente evidente en su tratado del tiempo. El presente es nuevo con respecto al pasado; pero, el presente en relación con el pasado en cuanto tal, se inscribe como parte esencial dei universo y desde este punto de partida "vuelve a escribir su pasado". Dice Mead: "Dado un acontecimiento emergente, sus relaciones con los procesos antecedentes se convierten en condiciones o causas. Una situación así es un presente. El presente distingue y, en cierto sentido, elige lo que ha hecho posible su peculiaridad. El presente crea con su unicidad un pasado y un futuro. En cuanto lo vemos, pasa a ser historia o profecía" *(The Philosophy of the Present*, p. 23). Cuando la vida y la conciencia "emergen" del universo, se convierten en parte de las condiciones determinantes del presente real y nosotros venimos a quedar interesados en reconstruir el pasado que condicionó la emergencia de aquellos acontecimientos y a reconstruirlo de modo que nos pueda conducir a nuevas apariencias de aquellos objetos. "Una vez aparecida la

vida, nosotros podemos engendrar la vida y, una vez puesta la conciencia, podemos controlar su apariencia y sus manifestaciones. Hasta la afirmación del pasado, dentro del cual aparece el emergente, se hace inevitablemente sobre la base de un mundo en el que el emergente es, a un mismo tiempo, un factor condicionante y condicionado" (*Ib.*, *p.* 15).

Desde este punto de vista, el concepto de *experiencia* es importante precisamente porque se sitúa en el punto clave del condicionamiento bicontinuo entre el mundo y el individuo. Dice Mead: "El mundo que es aquí este fragmento de naturaleza, está aquí por obra de la determinación teleológica del individuo. Si lo llamamos 'experiencia', no es la experiencia subjetiva del individuo. Por otro lado, la estructura causal del conjunto o del ambiente elegido, de ninguna manera determina la selección del mismo. Proyectamos el mecanismo causal en el futuro, como futuro margen de la experiencia, pero siempre como la condición del futuro que ha sido seleccionado, no como condición de la selección" (*The Philosophy of the Act*, p. 348): La conciencia, el conocimiento, la ciencia, los interpreta Mead en los términos de este proceso de selección, que es al mismo tiempo condicionado y condicionante. "Existe, dice Mead, una estructura definida y necesaria o *gestalt* de la sensibilidad dentro del organismo, que determina selectiva y relativamente el carácter del objeto externo que el mismo percibe. Lo que llamamos *conciencia* ha de ser considerada precisamente en esta relación entre el organismo y su ambiente. Nuestra selección constructiva de un ambiente —colores, valores emocionales y otras cosas semejantes— en términos de nuestra sensibilidad fisiológica es esencialmente lo que entendemos por conciencia... El organismo es, en cierto sentido, responsable de su ambiente y como organismo y ambiente se determinan uno a otro y son recíprocamente dependientes en cuanto a su existencia, de ello se deduce que el proceso de la vida, para ser adecuadamente comprendido, debe ser considerado en los términos de sus interrelaciones" (*Mind, Selfand Society,* p. 129-130). El acto de conocer es también un proceso de selección: consiste en "hallar algo que deba tener sitio en el mundo que está aquí" pero el mundo que está aquí es el presupuesto del proceso que nosotros llamamos conocimiento" (*Ib.*, p. 64). El conocimiento científico es investigación de lo desconocido, es descubrimiento; pero por otro lado, supone un mundo real que no está implicado en el problema del descubrimiento y puede ser usado para someter a prueba al mismo descubrimiento (*Ib.*, p. 45 y sigs.). El área problemática de la ciencia nunca se extiende a todo el mundo. El mundo que es el *test* de todas las observaciones y de todas las hipótesis científicas, no es un sistema que pueda ser aislado como una estructura de uniformidad o de leyes; pero todas las leyes y formulaciones de uniformidad deben ser presentadas ante el tribunal suyo para recibir el *imprimatur*. "Los confines del área problemática, dice Mead, dividen el mundo del campo dentro del cual trabaja la ciencia. Sin embargo, este límite, como definido para efectos de poner a prueba observaciones e hipótesis, nunca es un límite permanente, de tal manera que la ciencia adopta ante él una doble actitud. Para los efectos de su investigación inmediata, aquel límite está allí, para la prueba y confirmación. Pero el mismo terreno que es sede de su autoridad puede resultar problemático"

(*Ib*., *p*. 31-32). No obstante, en todo caso, "la última piedra de toque de la realidad es un fragmento de experiencia hallado en un mundo no analizado" (*Ib*., *p*. 32). El mundo en que opera la experiencia tiene, pues, un núcleo constituido por la experiencia inmediata: el control de los elementos necesarios netos, definidos de los que se hace una teoría científica, está confiado en último análisis, a datos vagos, indeterminados y contingentes que constituyen el campo de la observación y de la experimentación (*Ib*., *p*. 57). La verdad es que este campo no es único ni permanente: es distinto de sector a sector y de problema a problema de la investigación científica y está determinado sólo negativamente por el área problemática en que se mueve esta investigación.

759. MEAD: SOC1ALIDAD DEL MUNDO

El otro tema fundamental de la filosofía de Mead es el carácter social de todos los aspectos de la experiencia humana y de todos sus posibles objetos. Mead habla también de un "carácter social del universo" consistente en la situación por la cual todo nuevo evento pertenece, al mismo tiempo, al orden viejo (es decir, al mundo como era antes de verificarse dicho evento) y al nuevo orden que es el que anuncia el mismo evento. En este sentido, la socialidad es "la capacidad de ser varias cosas a un tiempo" (*The Pbilosophy of tbe Present*, p. 49). Pero en sentido más específico, la socialidad es propia de toda la experiencia humana. En cuanto experiencia de cosas físicas, la socialidad es "una organización de perspectivas". En esta organización, las perspectivas nunca están separadas ni independientes unas de otras. "La cosa que un individuo percibe, puede ser percibida por otros que vienen a hallarse situados en un espacio-tiempo oportuno y provistos de poderes adecuados. El individuo percibe la cosa que los demás perciben: tanto la cosa como la percepción tienen este carácter generalizado" (*The Pbilosophy of tbe Act*, p. 140). A nivel inmediatamente superior, la simbolización (mediante los gestos o el lenguaje que es una especie de gesto) constituye *objetos* que antes no existían y que existen sólo en el contexto de relaciones sociales donde tiene cabida la simbolización. "El proceso social pone en relación las respuestas de un individuo a los gestos de otro como los *significados* de estos últimos, siendo de esta manera responsable del origen y existencia de nuevos objetos en la situación social, objetos que dependen o están constituidos por estos significados" (*Mind, Selfand Society*, p. 78). Todo el proceso del pensamiento es, según Mead, la conversación entre el individuo que piensa y los demás. En el acto de su pensamiento se refleja la organización del acto social. "La comunidad le habla con idéntica voz, pero cada uno habla desde diferente punto de vista; y sin embargo, estos puntos de vista están en relación con la actividad social cooperativa, y el individuo, al adoptar su actitud, se halla implicado, por el carácter mismo de su respuesta, en las respuestas de los demás" (*The Philosophy of tbe Act*, p. 153). Mead define en términos de socialidad las mismas nociones lógicas de universalidad y necesidad: "La *universalidad* es la actitud de alzar un símbolo expresivo, como estímulo, a todo miembro,

indiferentemente, de un grupo indefinido para provocar la respuesta que el acto de continuación exige: entendiéndose el grupo incluso del mismo individuo en cuestión. La *necesidad* es la actitud de aceptar una situación refleja, o algunos elementos de una situación, como condición de la posibilidad de provocar el acto requerido por ella: entendiéndose que el individuo de cuya actitud se trata, es también miembro del grupo dentro de cuya actividad cooperativa ha surgido el problema" (*Ib.*, p. 389-390). De este modo, universalidad y necesidad constituyen (puede decirse) la intencionalidad del símbolo lingüístico, cuando éste se emplea como estímulo para provocar una respuesta determinada por parte de uno cualquiera de los miembros de un grupo, incluyendo en ellos al mismo individuo que lo usa. Por tanto, su condición esencial es la autoinclusión del que habla en el grupo mismo de aquellos a quienes se dirige; o, en otras palabras, la socialidad del mismo que habla.

En este sentido, la socialidad como relación presente en la misma estructura y actividad del individuo, es el fundamento de que se vale Mead para aclarar las nociones de espíritu, yo y sociedad. El *espíritu* (*mind*) es desde este punto de vista la capacidad de emplear símbolos, que se refieren a una situación determinada, de tal modo que los mismos símbolos puedan ser empleados de la misma manera por miembros diferentes del grupo, o, en otros términos, es "la relación del organismo con una situación mediatizada por un conjunto de símbolos" (*Mind, Self, and Society*, p. 120-125). Y en este sentido, el espíritu es propio del proceso social en cuanto que la totalidad de este proceso está presente en *cada uno* de los individuos implicados en dicho proceso (*Ib.*, p. 134). Por otro lado, el "sí mismo" (*self*) es también una estructura social, es decir, una estructura que refleja todo el proceso social. Mead distingue en el "sí mismo" el *yo* y el *mí*. El mí es ' el conjunto organizado de las actitudes de los demás que uno asume como propia"; el yo es la respuesta del organismo a tales actitudes. El yo constituye el aspecto nuevo y libre de la personalidad humana. "La situación nos llama a actuar de modo autoconsciente. Somos conscientes de nosotros mismos y de la situación, pero *cómo* actuaremos es cosa que no entra en nuestra experiencia hasta que tenga lugar la acción" (*Ib.*, p. 177-178). El concepto de *institución* se halla vinculado a la estructura del mí. La institución no es más que "La organización de las actitudes que todos nosotros llevamos en nosotros mismos, las actitudes organizadas de los demás, que controlan y determinan la conducta" (*Ib.*, p. 211). La institución representa la respuesta común que los miembros de la comunidad dan a una situación particular (*Ib.*, p. 261), pero esta respuesta la lleva cada uno dentro de sí mismo, en la estructura del propio *mí*. La relación entre el yo y el mí constituye la *personalidad*, como aparece en la experiencia social. En ella, el peso relativo del yo y del mí, es decir, de la iniciativa personal y de la forma o estructura convencional del yo, puede ser distinta: el peso relativo del mí puede ser reducido al mínimo, como ocurre en los artistas y en ciertos tipos de conducta impulsiva. La acción limitadora que el mí ejerce sobre el yo es el *control social*. A la acción que la sociedad desarrolla sobre el yo a través del mí, responde la iniciativa del yo y esta respuesta es "una adaptación que actúa no sólo sobre el sí mismo sino

también sobre el ambiente social que ayuda a constituir el sí mismo: de modo que no sólo actúa el ambiente sobre el individuo sino también el individuo sobre el ambiente" (*Ib.*, p. 214). Mead no niega que existan algunos aspectos de la experiencia humana "subjetivos" o "privados", esto es, accesibles sólo al individuo de quien son propios; pero cree que este carácter de subjetividad no excluye la naturaleza ni el origen social de aquellos aspectos. "La existencia de contenidos de experiencia privados o subjetivos no altera el hecho de que la autoconciencia implique que el individuo se convierta en objeto para sí mismo, adoptando las actitudes de los demás individuos hacia él dentro de un conjunto organizado de relaciones sociales, y que el individuo no podría ser consciente de sí mismo o tener un *sí mismo* sin convertirse en objeto para sí mismo" (*Ib.*, p. 225).

Espíritu, yo y mí constituyen las características propias de la *sociedad* humana. "La situación humana, dice Mead, es un desarrollo del control que todas las formas vivientes ejercitan sobre su ambiente por medio de la selección y de la organización, pero la sociedad humana ha alcanzado un término que ninguna otra forma ha logrado, la de determinar realmente, dentro de ciertos límites, cuál será su ambiente inorgánico" (*Ib.*, p. 252). Este fin ha llegado a ser posible para la sociedad humana por la forma específica que ha tomado en ella la comunicación: es decir, aquella por la cual el individuo mismo puede asumir el objetivo de la otra persona con quien comunica. El poder asumir el objetivo ajeno le hace posible al individuo ejercer un control sobre su misma respuesta y, mediante este control, el control social puede adoptar la forma de la autocrítica y llevar a integrar al individuo y su acción en el proceso social de la experiencia y de la conducta (*Ib.*, p. 254 y sigs.). La correlación estructural entre el individuo y la sociedad y, al mismo tiempo, la capacidad de iniciativa (y por tanto, de libertad) del individuo, son las ideas fundamentales de la filosofía social de Mead.

BIBLIOGRAFÍA

§ 750. De Peirce: *Chance, Love and Logic,* fue publicado bajo el cuidado de M. R. Cohén, en Nueva York, e] año 1923 (trad. ¡tal. Turín, 1956). Los *Collected Papers* comprenden 8 vols., Cambridge, Mass., 1931-1958.

Sobre la lógica de Peirce: W. y M. Kneale, *The Development ofLogic*, Oxford, 1962, p. 427 y sigs. Además: J. Buchler, *C P.'s Empiricism*, Nueva York, 1939; "The Journal of Philosophy", 1916, n. 26 (número especial dedicado a P.); A. W. Burks, en "Philosophical Review" 1943; J. Feiblemann, *Introduction to P.'s Pbilosopby, Interpreted as a System,* Nueva York, 1948; W. B. Gallie, *P. and Pragmatism*, Londres, 1952; *Studies in the Philosophy o) C. S. P.*, volumen colectivo editado por P. P. Wiener y F. H. Young, Cambridge, Mass., 1952.

§ 751. Sobre James, especialmente: R. Barton Perry, *The Thought and Character of W. J.*, Boston, 1935. Igualmente, del mismo: *Annotated Bibliography of the Writings of W. J*, Nueva York, 1920. Además: E. E. Sabin, *W. J. and Pragmatism,* Lancaster, 1916; U. Cugini, *L'empirismo radicale di W. J.*, Nápoles, 1925; *Essays Philosophical and Psychological in Honor of W. J*, de diversos autores, Nueva York, 1908; *In Commemoration of W. J.*, 1842-1942, de diversos autores, Nueva York, 1942; *W. J., The Man and the Thinker*, de varios autores, Madison, 1942; J. Dewey, *Problems of Men*, Nueva York, 1946, p. 379-409; G. A. Roggerone, *J. e la crisi della coscienza contemporanea,* Milán, 1961.

§ 752. Sobre Schiller: **Stephen** S. White, *A. Comparison of the Philosophies of F. C. S Schiller and J. Dewey,* Chicago, 1940; M. T. Viretto Gillio Tos, *L 'umanesimo di F. C. S. Schiller*, en *Filosofi contemporanei* (Ist. di Studi filos. di Torino), Milán, 1943, p. 161-222; Reuben Bel, *The Pragmatic Humanism of F. C. S. Schiller,* Nueva York, 1955.

§ 753. Sobre Vaihinger: P. Schwartkopf, H. Hegenwald, G. Spengler, en "Zeitschrift für Philosophie", 1912, n. 147; W. Switalski, en "Philosophische Jahrb.", 1913; W. del Negro, en "Kantstudien", 1934.

§ 754. De Unamuno: *Obras completas,* Madrid, 1950 y sigs.

Sobre Unamuno: J. Ferrater Mora, *U., Bosquejo de una filosofía,* Buenos Aires, 1944, 1957; F. Vegas, *// pensiero di Unamuno,* en "Riv. di Storia della Filosofia", Milán, 1948 (con indicaciones bibliográficas); S. Serrano Poncela, *El pensamiento de U.*, Ciudad de México, D. F., 1953.

§ 755. De Ortega: *Obras completas, 6* vols., Madrid, 1946-47.

Sobre Ortega: F. Meregalli, en "Studi filosofici", Milán, 1943; J. Marías *O.*, I. *Circunstancia y vocación,* Madrid, 1960; R. Treves, *Liberta politica e verità,* Milán, 1962, p. 63-101.

§ 756. De Vailati: los *Scritti* fueron recogidos bajo el cuidado de M. Calderoni, U. Ricci y G. Vacca, Florencia, 1911; *// metodo della filosofia,* antología bajo el cuidado de F. Rossi-Landi, Bari, 1957. Véase aquí la bibliografía.

De Calderoni: hay una colección de *Scritti, 2* vols., Florencia, 1924.

§ 757. De Aliotta, se encuentran en trámite de publicación las *Opere complete,* en el editor Perrella de Roma. Otros ensayos importantes han sido recogidos en *Evoluzionismo e spiritualismo,* Nápoles, 1948.

Sobre Aliotta: Grenier, en "Revue Philosophique", 1926; M. F. Sciacca, *Il pensiero di A. A.*, en "Archivio di storia della filosofia italiana", 1936.

§ 758. De Mead, bibliografía de los escritos en *Mind, Self and Society*, p. 390-392.

D. Victoroff, *G. H. M. Sociologue et philosophe*, París, 1953 (con bibliografia); M. Natanson, *The Social Dynamics of G. H. M.*, Washington, 1956 (con bibliografía); asimismo las amplias introducciones escritas por C. W. Morris para *Mind, Self and Society,* Chicago, 1934 y para *The Philosophy of the Act,* Chicago, 1938, 1953.

CAPITULO IX

DEWEY

760. LA OBRA DE DEWEY

Pragmatismo, iluminismo y naturalismo constituyen los tres aspectos fundamentales de la obra de Dewey. Al pragmatismo lo vincula la polémica contra el idealismo y el mito de un intelecto puro, y la afirmación del carácter *instrumental* de la razón. Al iluminismo lo vincula el objetivo, atribuido a la razón misma, de dar orden y estabilidad al mundo de la naturaleza y de la sociedad. Y al naturalismo, la convicción de que entre el hombre y la naturaleza existe no oposición sino continuidad y que esta continuidad debe admitirse como el fundamento de la conducta humana. "El reconocimiento inteligente de la continuidad entre naturaleza, hombre y sociedad, dice Dewey, es la única base para el desarrollo de una moral seria pero no fanática, rica en aspiraciones de sentimentalidad, adaptada a la realidad pero sin convencionalidad; prudente pero sin tomar la forma del cálculo de los beneficios, idealista pero no romántica" *(Human Nature and Conduct*, 1950, p. 13).

Juan Dewey nació en Burlington, Vermont (Estados Unidos), el 20 de octubre de 1859. Enseñó en la Universidad de Michigan (1884-1888), de Minnesota (1888-89), Michigan (1889-94), Chicago (1894-1904); y desde 1904 hasta 1929 en la Columbia University, de Nueva York, donde murió el 2 de junio de 1952. Los *Estudios sobre la teoría lógica* (1903), publicados por él en colaboración con otros estudiosos, señalaron el nacimiento de la "Escuela de Chicago", cuya influencia sobre el pensamiento filosófico de los Estados Unidos fue extendiéndose y profundizándose más y más en los años sucesivos. La última gran obra de Dewey, *Lógica como teoría de la investigación* (1938), concluye y sistematiza los resultados fundamentales de las investigaciones lógicas y gnoseológicas de Dewey y de su escuela. Esta obra y las otras dos fundamentales, *Experiencia y naturaleza* (1925) y *La búsqueda de la certeza* (1930), hacen de él una de las personalidades más representativas de la filosofía contemporánea. Otros notables escritos o colecciones de ensayos son los siguientes: *Reconstrucción filosófica* (1920); *Filosofía y civilización* (1931); *Libertad y cultura* (1939); *Teoría de la valoración* (1939) en la "Enciclopedia Internacional de Ciencia Unificada"; *Problemas de los hombres* (1946); *El cognosciente y lo conocido*, en colaboración con Arthur F. Bentley (1949).

Dewey ha pasado a través de la experiencia del pensamiento idealista, especialmente de Hegel. De él ha tomado la convicción de que la realidad es un

todo *(monismo) en* el cual las distinciones y las oposiciones sobrevienen en un segundo momento. Pero mientras para Hegel el todo es racionalidad absoluta, en la que el ser y el deber ser coinciden y la presencialidad del hecho se identifica con el valor, para Dewey el todo implica incertidumbre y error, precariedad y riesgo, y la razón es sólo un medio para alcanzar una situación de mayor estabilidad y seguridad.

761. EL CONCEPTO DE EXPERIENCIA

El punto de partida de Dewey es la experiencia; y en esto su doctrina se relaciona (como ya había hecho James con su pragmatismo) con el empirismo clásico de la tradición anglosajona. Sin embargo, su concepto de la experiencia es distinto del tradicional en el empirismo. La experiencia de que habla el empirismo es, ciertamente, el mundo entero del hombre; pero un mundo simplificado y depurado de todos los elementos de desorden, de turbación y de error. Es, pues, una experiencia reducida a estados de conciencia, concebidos cartesianamente como claros y distintos. La experiencia de que habla Dewey es, en cambio, la experiencia primitiva, indiscriminada y tosca, que incluye dentro de sí todas las cualidades y los factores de turbación, de riesgo, de perversidad y de error que afectan inevitablemente a la vida humana. "Nada más irónico que el hecho —observa Dewey— de que precisamente los filósofos que han profesado la universalidad hayan sido tan frecuentemente especialistas unilaterales y se hayan limitado a lo que es auténtica y seguramente conocido, ignorando la ignorancia, el error, la locura, los comunes goces y alicientes de la vida." Y ¿qué decir de un empirismo que olvida e ignora el hecho de la muerte? "Considerando la parte que la anticipación y la memoria de la muerte han jugado en la vida humana, desde ia religión hasta las compañías de seguros, ¿qué cosa puede decirse de una teoría que define la experiencia de manera tal que hace seguir de ella, lógicamente, que la muerte no es nunca materia de experiencia? ” La experiencia no se reduce, pues, como el empirismo había creído, a una conciencia clara y distinta. Tampoco se reduce a conocimiento. El *ser* y el *tener* preceden al conocimiento y lo condicionan. "Existen dos dimensiones de las cosas experimentadas, dice Dewey; una es la de *tenerlas,* la otra es la de *conocerlas*, para tenerlas de modo más significativo y seguro" *(Experience and Nature,* p. 21). No existe un problema del conocimiento en el sentido de la gnoseologia tradicional: existe sólo el problema de hallar, por medio de los procesos cognoscitivos, lo que es necesario encontrar acerca de las cosas que *tenemos* o de lo que *somos* nosotros mismos, "para garantizar, rectificar o evitar serlo o tenerlas".

La supremacía del ser y del tener es el rasgo pragmático característico de la filosofía de Dewey. Según Dewey, el conocimiento no tiene una función autónoma o privilegiada. El aspecto cognoscitivo de la experiencia es importante sólo porque es instrumental y subordinado a los aspectos no cognoscitivos, que Dewey sintetiza en el ser y en el tener y que en otra parte califica como los "del amor, del deseo, de la esperanza, del

temor y de otros rasgos característicos de la individualidad humana" (en *The Phil. of J. D.*, ed. por Schilpp, 1939, p. 548). Desde este punto de vista, los problemas del conocimiento y de la misma lógica nacen siempre en un terreno que no es cognoscitivo ni lógico, sino anterior a ellos y perteneciente a la experiencia inmediata. De este mòdo un hombre puede dudar si tiene el sarampión o no lo tiene porque el morbillo es un término cognoscitivo o clasificativo; pero no puede dudar de lo que tiene (es decir, de lo que nota o siente); y no porque tenga "certeza inmediata" de ello, sino porque lo que tiene no es materia de conocimiento (y por ende, de verdad o de falsedad, de certeza o de duda), sino sólo de *existencia* (*Experience and Nature,* p. 21).

Al no tener carácter preferentemente cognoscitivo, la experiencia no es ni registro ni acumulación de datos. Por un lado, Dewey acentúa y explica su orientación dirigida al futuro, de acuerdo con una dirección pragmatista *(Philosopby and Civilization,* 1931, p. 24-25). Por otro lado, contrapone la experiencia a la "fisiología de las sensaciones" y la acerca a la *historia,* por cuanto comprende al mismo tiempo "las condiciones objetivas —las fuerzas y los acontecimientos— y el registro y valoración de los acontecimientos hecha por el hombre" *(Experience and Nature,* p. 27). Por este último carácter, la experiencia es siempre experiencia *humana* en el sentido de que la pertenencia del hombre a la naturaleza es "cosa que califica la naturaleza y la experiencia de ella" (*Problems of Men.*,p. 351). En todo caso, la experiencia es para el filósofo como un *memento*: "un recordatorio de algo que no es exclusiva y aisladamente ni sujeto ni objeto, ni materia ni espíritu y ni siquiera una cosa más que otra" (*Ib.*, p. 27). La llamada a la experiencia equivale en otros términos a tener presente que la naturaleza no existe sin el hombre ni el hombre sin la naturaleza; por ello, el hombre no puede considerarse a sí mismo ni como un ángel caído por pura casualidad en un mundo de cosas ni como una pieza cualquiera de un gran mecanismo. El hombre —y éste es el naturalismo de Dewey- debe sentirse sólidamente plantado en la naturaleza y, sin embargo, destinado a modificar su estructura y realizar su significado.

762. LA INESTABILIDAD DE LA EXISTENCIA

La inestabilidad, lo precario, el riesgo, la incertidumbre y la problematicidad son los rasgos característicos de la existencia en todas sus Formas y en todos sus grados. No es el temor lo que hace nacer a los dioses —advierte Dewey—, sino más bien la situación precaria en la cual el hombre es arrojado al mundo y de la cual nace el temor. Las fuerzas mágicas y sobrenaturales a que apela son la primera garantía en que el hombre se apoya contra este estado precario. Cuando ella falta, otras toman su lugar: la inmutabilidad del ser, las leyes universales y necesarias, la uniformidad de la naturaleza, el progreso universal, la racionalidad inherente al universo. La filosofía toma el lugar de la superstición y de la magia, e incluso también su oficio: el de acunar al hombre en la ilusión de que las cosas que ama, los valores de que depende su existencia, están

garantizados al ciento por ciento por la realidad misma en que él vive y que, por esto, serán conservados y preservados en todo caso sin fatiga. Toda filosofía de este género es fruto de una simplificación y de una sofisticación de la experiencia: simplificación, porque se considera solamente uno de sus rasgos, el más favorable, que se manifiesta en las uniformidades y en las repeticiones aproximadas de sus caracteres; sofisticación, porque este rasgo, considerado abstractamente, se extiende a la totalidad de la experiencia. Los sistemas filosóficos tradicionales, tanto si son realistas como idealistas, materialistas como espiritualistas, no se han sustraído a esta sofisticación. Las mismas filosofías como las de Heráclito, Hegel y Bergson, que insisten en el incesante cambio de la realidad acaban por divinizar el cambio o el devenir, para hacer del mismo un elemento de estabilidad y orden, y, por tanto, una garantía para los deseos o los objetivos humanos. Ahora bien, ésta es precisamente, según Dewey, la *falacia filosófica* por excelencia. Hacer prevalecer la estabilidad sobre la inestabilidad, garantizar, todo lo posible, el uso y el disfrute de los bienes y de los valores que le son necesarios es, ciertamente, el objetivo fundamental de la dirección inteligente de la vida humana; pero es un objetivo que nada puede garantizar, a no ser precisamente la obra activa de la inteligencia humana en los límites en que esta obra obtiene éxitos. Transformar ese objetivo en una realidad, en un ser antecedente al mismo y condición causal de él, es lo que constituye el sofisma fundamental de la filosofía tradicional, la cual, por esto, confina al dominio de la apariencia, del error, de la ilusión, todo lo que le parece incompatible con la inmutabilidad, la necesidad, la racionalidad y la perfección del ser; y así divide el mundo de la experiencia en dos trozos o troncos, haciendo surgir el problema de su relación. La persistencia con que el problema del mal, del error, de la ilusión, se presenta en la historia de la filosofía es una prueba de la tendencia inherente a la filosofía a considerar real sólo lo que es perfecto, ordenado, racional y verdadero. Tal problema es, naturalmente, insoluble; pero es insoluble sólo porque es un problema falso, nacido de la división, que no debe establecerse, entre el ser y la apariencia. El error. el mal, el desorden, la irracionalidad, no son apariencias, sino realidades con el mismo título y derecho que sus contrarios. Declararlos apariencia y no-ser no sirve de nada. El hombre debe más bien afrontar el esfuerzo y la lucha para intentar reducir, en la mayor medida posible, la importancia de aquellos en su confrontación.

Sin embargo, Dewey es optimista sobre el resultado de nuestro esfuerzo. La doctrina de la evolución que él, como muchos otros filósofos de su tiempo, defiende como el esquema general del universo, lo lleva a admitir la dirección progresiva del universo y de aquella parte del universo que es el hombre. Lo que en cierto modo limita o prejuzga su reconocimiento del carácter inestable del mundo y de la incertidumbre de las hazañas humanas. Pero no hay que olvidar que Dewey ha sido uno de los más enérgicos y elocuentes defensores de los citados caracteres. sobre todo en las obras de sus tiempos de madurez.

763. LA LOGICA

Ahora bien, precisamente el esfuerzo y la lucha dirigidos a este fin, están condicionados por la investigación científica y filosófica. Dewey llama *lógica* a su *Teoría de la investigación*, pero en realidad no se trata de una lógica en el sentido propio del término. Como los objetos tradicionales de la lógica (términos, proposiciones, silogismos, procedimientos de prueba) son la materia de examen o de discusión a lo largo de su obra, esta lógica no tiene por objeto operaciones *lingüísticas* o cognoscitivas, sino operaciones, como él las llama, *existenciales* que consisten en la manipulación o transformación de las cosas con miras a su uso o consumación. Según Dewey, existen también operaciones efectuadas con símbolos y sobre símbolos, pero los símbolos están en ellas para indicar "posibles condiciones finales de existencia" de modo que incluso ellas se refieren a operaciones existenciales. (*Logic.*, p. 15). Desde este punto de vista, el *predicado* no es la enunciación "realista" de algo existente, sino una valoración "que se refiere a algo que todavía tiene que hacerse" (*Ib.*, p. 167). Las proposiciones *universales* son "formulaciones de modos posibles de actuar y de operar" (*Ib.*, p. 264). Estas proposiciones universales formulan "la ejecución efectiva de un modo de operación" (*Ib.*, p. 274); mientras que una proposición *genérica* es el producto de la ejecución de la operación indicada como posible por una proposición universal (*Ib.*, p. 275). El *silogismo* está constituido por dos condiciones proposicionales, una de las cuales es una proposición universal relativa a una relación entre caracteres abstractos (del tipo "Si *A* entonces B"), la otra es una proposición relativa a la materia de hecho; y, en su conjunto, es "el análisis de un juicio final", es decir, de una "decisión que se concreta en consecuencias de orden existencial" (*Ib.*, p. 323, 121). Estas notas ilustran cómo, para Dewey, las expresiones lingüísticas no tienen una sintaxis propia suya y que, por lo tanto, el fin de la lógica no es la descripción de esta sintaxis, sino considerar su inserción en el proceso de la investigación en cuanto que parte de una situación existencial y termina en la transformación efectiva de la misma.

Desde este punto de vista, es característico el modo de tratar el procedimiento inductivo. Según Dewey "la inducción es un nombre para un conjunto de métodos adecuados para determinar si un caso determinado es o no representativo (de la generalidad de los casos), función que se expresa en ser aquel caso una *muestra* o un caso *ejemplar"* (*Logic.*, p. 436). Por tanto, todo el trabajo de la inducción consiste en determinar qué caso singular (o conjunto de casos) pueda denominarse *representativo* o *ejemplar* de todos los demás. Efectuada esta operación, el problema de la inducción está resuelto porque la generalización inductiva se convierte en pura tautología que consiste en decir que aquel caso es, precisamente, representativo de todos los demás y que por lo mismo, lo que vale para él vale para todos. En otras palabras, elegido "Sócrates" como representativo de "los hombres", afirmar que "los hombres son mortales" es la repetición tautológica de "Sócrates es mortal", porque la generalización inductiva está ya comprendida en la elección del ejemplar "Sócrates". Ahora bien, según Dewey, la elección del ejemplar es una

operación experimental, o sea, no es un procedimiento cognoscitivo sino existencial: de manera que todo el procedimiento inductivo viene dado y resuelto, sin ulteriores problemas ni dificultades, con la selección operacional (no de otro modo justificada) del modelo ejemplar. Desde este punto de vista, desaparecen naturalmente todos los problemas tradicionales de la inducción y, sobre todo, el de la posibilidad de justificar la generalización a partir de la comprobación de un número limitado de casos; pero, por otro lado, la inducción queda reducida a un acto poco menos que arbitrario, cuya base se asienta en aquel subfondo "operacional" del que nada se puede decir. Además, inducción y deducción dejan de ser dos procedimientos distintos de investigación para pasar a ser las dos diferentes direcciones de un solo proceso, de un proceso único, "según que lo objetivo sea la determinación de datos esenciales capaces y fecundos o de conceptos interrelativos adecuados y fecundos" como viajar de Nueva York a Chicago o de Chicago a Nueva York (*Ib*., p. 484).

764. LA TEORÍA DE LA INVESTIGACIÓN

La *Lógica* de Dewey no es una "lógica" en el sentido de la disciplina que ha llevado y lleva este nombre. Difícilmente pueden considerarse como contribuciones en esta materia, las críticas, notas e interpretaciones, por muy ingeniosas y elaboradas que sean, dadas por Dewey respecto a os conceptos de la lógica. Lo que llevaba él más dentro del corazón era una *teoría de la investigación* que tuviera por objeto la verificación de las condiciones que pueden garantizar el éxito de la misma.

Dewey se preocupa, en primer lugar, de establecer el punto de partida y la meta de llegada de la investigación. En general, la investigación se define como "la transformación controlada o dirigida de una situación indeterminada a una situación determinada en sus distinciones y relaciones constitutivas hasta el punto de convertir los elementos de la situación original en una totalidad unificada' (*Logic*., p. 104-105). La situación de donde parte toda investigación racional es una situación *real* que implica incertidumbre, turbación y duda. Por eso, la duda no es un estado subjetivo (a no ser que se trate de una duda patológica), sino que es el carácter de una situación en sí misma indeterminada, confusa e incierta. Esta situación se convierte en *problemática*, en cuanto pasa a ser objeto de una investigación. La determinación de un problema es siempre el encaminamiento a su solución y por eso es el comienzo de una investigación progresiva. En cuanto un problema se plantea sobre los hechos que constituyen la situación original, se perfila la *posibilidad* de su solución, que recibe el nombre de *idea y* consiste en una anticipación o previsión de lo que puede ocurrir. La necesidad de desarrollar el significado implícito de la idea da lugar al *razonamiento*: éste se sirve de símbolos, esto es, de palabras, por cuyo medio el significado de la idea se refiere al sistema de las otras ideas, esclareciéndose así en sus diversos aspectos. La solución del problema, anticipada en la idea y en el razonamiento que ha hecho explícito su sentido, promueve y dirige el

experimento que demostrará si hay que aceptar o rechazar la solución o si hay que modificarla y en qué sentido, para aplicarla a interpretar y organizar las circunstancias del caso. Dewey observa a este propósito que, mientras los hechos observados son de naturaleza existencial, la materia de ideación no lo es: pues entonces ¿cómo pueden estos dos factores heterogéneos colaborar conjuntamente a la solución de una situación existencial? Según Dewey, la respuesta inevitable es que tanto las ideas como los hechos son de naturaleza *operacional*. - Las ideas son operacional.es en cuanto que son propósitos y planos de intervención sobre las condiciones existentes (*Ib*., p. 113); los hechos son operacionales en cuanto que son resultados de operaciones de organización y de selección (*Ib*., p. 113). La conclusión de la investigación es el *juicio* y precisamente el juicio *final,* que es parecido al de un tribunal de justicia y consiste en la sistematización efectiva de la situación por medio de una "decisión directiva de actividades futuras" (*Ib*., p. 121).

Dewey parece que compara el juicio con las sentencias de los tribunales de justicia que no tienen apelación. En otros términos, considera el juicio en el que se concluye una investigación como definitivo y no susceptible de ser puesto en crisis por una investigación supletoria e incluso distinta e independiente, que pueda comprometerla en cierto modo. Parece también que, con ello, considera la "solución" de un "problema" como la eliminación del mismo problema, o sea, el establecimiento de una situación en la que el problema ya no tiene sentido. Se puede observar que ésta es una caracterización no del todo precisa y demasiado optimista del problema. Una fórmula matemática o una medicina no eliminan la cuestión ni la enfermedad para la que han sido excogitadas, sino que únicamente ponen en situación de superarlas siempre que *las mismas se presenten.* En otros términos, nunca terminan en una situación definitivamente no problemática.

De todos modos, Dewey afirma que, con procedimientos de investigación de esta naturaleza, se forma en primer lugar el mundo del *sentido común,* que es la civilización habitual de un grupo social y está constituido por las tradiciones, ocupaciones, técnicas, intereses e instituciones del grupo. Los significados implícitos en el sistema común de lenguaje determinan lo que los individuos del grupo pueden y no pueden hacer con relación a los objetos físicos y en las relaciones entre sí. Con este mismo procedimiento se forma la *ciencia,* la cual libera los significados del lenguaje de toda referencia al grupo limitado a que pertenece el lenguaje. De esta manera, la ciencia da origen a un nuevo lenguaje que se regula únicamente por un principio de coherencia interior. En la ciencia, como los significados de las palabras se determinan sólo sobre la base de su relación a otros significados, las relaciones se convierten en el objeto propio de la investigación científica, mientras que las cualidades se relegan a un plano secundario y sólo se emplean cuando sirven para establecer relaciones.

Desde este punto de vista, el objeto y el sujeto de la investigación adquieren un nuevo significado. El *objeto* de la investigación, hablando lógicamente, es "aquella serie de distinciones y de características en intima conexión que emergen como el constituyente definido de una

situación resuelta y se confirman en la continuidad de la investigación". Como los objetos en este sentido se usan constantemente en la investigación ulterior, se presentan con respecto a ésta como objetos ya constituidos y, por tanto, *reales* por su parte. En este sentido, el realismo queda justificado. Y así dice Dewey: Que las piedras, las estrellas, los arboles, los perros, los gatos, etc., existan independientemente de los procesos particulares de un sujeto cognoscente, que conoce, es un hecho de conocimiento tan fundado como cualquier otro, ya que como complejos de distinciones esenciales conexas, emergen y son puestos a prueba continuamente en las investigaciones de los individuos y de la raza. En muchos casos sería un derroche inútil de energía repetir las operaciones en virtud de las cuales han sido instituidos y confirmados. Para el sujeto individual, suponer que es él quien los construye en sus inmediatos procesos mentales, es tan absurdo como suponer que es él quien crea las calles y las casas que ve al caminar por la ciudad. Sin embargo, las calles y las casas *han sido* construidas, si bien por operaciones existenciales ejercitadas sobre materiales existentes independientemente, y no por procesos 'mentales' ".

Por otra parte, el *sujeto* del conocimiento emerge él mismo y se constituye en el curso de la investigación. "Una persona o, más genéricamente, un organismo *se convierte* en sujeto cognoscente en virtud de su empeño en operaciones de investigación controlada" (*Ib.*, p. 526). Admitir que exista un sujeto cognoscente independientemente y antes de la investigación, equivale a hacer una afirmación imposible de verificar empíricamente y que, por lo mismo, es solamente un preconcepto metafísico.

Para expresar el carácter interrelativo o complementario de los factores que constituyen el sentido común y la ciencia y para expresar el inconveniente entorpecimiento de tales factores en entidades presupuestas por los procesos que los. mismos constituyen, Dewey emplea en sus últimos escritos (sobre todo, en la obra *El cognoscente y el conocido,* escrita en colaboración con Bentley) el término *transacción* tomado del lenguaje de los negocios. Así como no existen ni "compradores" ni "vendedores" y ni siquiera "bienes" o "servicios" más que en las transacciones en que intervienen los seres humanos y las eosas, de la misma manera tampoco existen ni un objeto ni un sujeto y, en consecuencia, ni hechos ni expresiones lingüísticas, excepto en los procesos activos del conocer.

765. CONCIENCIA, ESPÍRITU, YO

Según Dewey, todo proceso cognoscitivo es un empeño de transformación de la realidad por parte del hombre. Los *significados* que surgen a lo largo del mismo, es decir, los *conceptos,* trazan nuevos métodos de transformación y de operación con miras a hacer la realidad más conforme a los fines humanos. Como métodos de este género, los significados tienen tal importancia para la vida humana que se explica que hayan sido considerados durante largo tiempo, como la sustancia misma

de la realidad, bajo el nombre de *esencias o* de *formas.* Pero, como queda dicho, sólo son instrumentos para actuar sobre ella; y como su uso no se limita a un momento determinado del tiempo, pueden también llamarse intemporales: aunque no "eternos" en el sentido elogiativo que supone esta palabra, pues todo su uso posible se refiere a acontecimientos en el tiempo.

En la tentativa de adaptar la experiencia a los fines humanos, aparecen en la experiencia aquellos aspectos que la filosofía tradicional ha considerado como realidades existentes de por sí o sustancias: la conciencia, el espíritu, el yo. El análisis más claro y exhaustivo de estos aspectos lo da Dewey en su obra *Experiencia y naturaleza,* en la que evoca los puntos análogos de la doctrina de Mead.

La *conciencia* constituye el momento crítico de una transformación de la experiencia, el punto focal en el que la existencia de una readaptación o corrección de la experiencia se deja más sentir. La conciencia no es la causa del cambio, ni la fuerza que lo produce o el substrato que lo rige; *es* el cambio mismo. Lo que constituye la conciencia es verdaderamente la duda: el sentido de una situación indeterminada, suspensa, que urge hacia la determinación y la readaptación. La *idea* que constituye el objeto de la conciencia y, aún más, que es la conciencia misma en su claridad y vivacidad, no es sino la previsión y el anuncio de la dirección en la que es posible el cambio o la readaptación; por eso dice Dewey que, en un mundo que no tuviese inestabilidad e incertidumbre, la llama vacilante de la conciencia se apagaría para siempre.

Por otro lado, el *espíritu* es el sistema organizado de los significados expresables (conceptos-palabras o palabras-conceptos); o sea, es "el sistema de creencias, nociones e ignorancias, de aceptaciones y rechazos, que se ha formado bajo la influencia de la costumbre y dé la tradición". El espíritu existe en los individuos, pero no es el individuo. El individuo se constituye como *yo* o persona sólo en el acto en que surge del espíritu de su grupo y de su tiempo, de una manera única y específica, como el autor de alguna nueva invención. El constituirse funcional del yo o de la persona es particularmente evidente en el caso de la experiencia política. Quien se erige en crítico de una institución o de un régimen en nombre de una institución o de un régimen mejor, no tiene la ventaja del filósofo naturalista que, contra el error o el prejuicio existente, apela a la realidad de la naturaleza. En el caso político, el individuo sólo puede apelar a sí mismo, a su derecho de individuo y al derecho de los demás individuos; y en efecto, así ocurrió históricamente en el yusnaturalismo del siglo XVII. En esta condición, el individuo emerge como *personalidad* o *yo* que rompe el peso de la tradición y lucha con ella. En realidad, no se puede ver en el yo una sustancia, una causa, una fuerza, independientemente de la experiencia y condición de la misma experiencia. El yo es la experiencia en el punto crucial de su esfuerzo de renovación. Por eso, la mayoría de las veces, las frases "yo creo, yo pienso, etc." son impropias, porque se refieren al sistema común de los significados tradicionales y no implican ninguna toma de posición personal y responsable. En aquel caso, habría que decir "se piensa, se cree, etc.", ya que su referencia es impersonal y anónima. La frase "yo creo, yo pienso, etc." adquiere su

significado auténtico sólo cuando se asume la responsabilidad de la creencia o de la acción de que se trata, o se anticipa la pretensión hacia los beneficios eventuales que derivan de ella, mientras se acepta la responsabilidad de los males que pueden derivar de la misma.

De aquí procede lo que Dewey llama "la ambigüedad del yo", esto es, su posibilidad de situarse de dos maneras distintas frente al mundo: la aceptación del mundo o su negación. En efecto, el yo puede sentirse a gusto en el mundo en que vive, aceptarlo plenamente y sentirse miembro del mismo: en este caso, el yo es finito y concluso. Pero puede también sentirse en desacuerdo con el mundo y rechazarlo íntimamente. Entonces o se somete al mundo y por bien de paz se deja llevar de la *rutina* que el mundo le presenta y se convierte en un parásito o en un solitario egoísta, o por el contrario, tiende activamente a cambiar el munao y se produce el yo caracterizado por el espíritu de iniciativa y de aventrua, el yo crítico y disolvente. A este yo, le debe el mundo sus cambios y revoluciones con todos los riesgos inherentes, ya que en todo intento de renovación nada se garantiza por adelantado y su éxito resulta muchas veces distinto de la intención de quien lo ha promovido.

Desde este punto de vista, adquieren distinto significado los problemas tradicionales que conciernen al hombre, por ejemplo, el problema de la libertad. La libertad que los hombres han amado y por la que han combatido, dice Dewwy, no es un libre arbitrio metafísico, sino algo que comprende tres factores: 1) la eficiencia de la acción, la habilidad de realizar los proyectos y la ausencia de obstáculos; 2) la capacidad de variar los mismos proyectos, de cambiar el curso de la acción y de experimentar novedades; 3) la capacidad de desear y elegir ser factores determinantes de los acontecimientos. En este último aspecto, el hombre necesita *posibilidades* efectivas, abiertas en el mundo y hacia el futuro. "Prever las alternativas objetivas futuras, poder deliberar la elección de una de ellas, pesar sus *chances* en la lucha por la existencia futura, es lo que mide nuestra libertad" *(Human Nature and Conduct*., p. 311). La afirmación del determinismo, según la cual la elección, al ser determinada por el carácter y por las condiciones, excluye la libertad, es parecida a la de quien dijera que "como una flor viene de la raíz y del tallo, no puede dar fruto". La libertad depende de las consecuencias de la elección, no de sus antecedentes. Naturalmente, la libertad no tendría sentido en un mundo perfecto e inmóvil: pero ya se ha visto que, según Dewey, el mundo no es así.

766. VALORES Y ARTE

La tesis fundamental de Dewey, de que el hombre y ei mundo constituyen una unidad y que la experiencia auténtica es la historia de esta unidad, excluye que, de algún modo o en alguna actividad, sea ésta el arte, la ciencia o la filosofía, el hombre pueda ser espectador desinteresado del mundo sin verse envuelto en sus vicisitudes. Toda actividad humana es productiva u operativa, envuelve al mundo y al hombre en su acción recíproca. Por esto, toda

actividad humana implica una relación de medios a fin y de fin a medios; ninguna de ellas es exclusivamente final y consumadora ni tampoco es exclusivamente instrumental o productiva.

Es característica de la doctrina de Dewey la reintegración del concepto de *fin* natural. El finalismo de la naturaleza, rechazado por la ciencia moderna desde sus comienzos, parece irreconciliable con una filosofía que no quiere adormecer al hombre con la ilusión de que el mundo haya sido hecho y esté dirigido únicamente a la satisfacción de sus necesidades y deseos. Pero el concepto de fin natural pierde, en la doctrina de Dewey, todo carácter antropomórfico y antropocéntrico. Nada tiene que ver con los fines que el hombre se propone ni con los valores que persigue. Un fin natural es el *término* de un proceso natural; término que puede ser bueno o malo, agradable o desagradable para el hombre y que no tiene, por consiguiente, ninguna cualidad intrínseca antropomòrfica o antropocéntrica. El finalismo tradicional ha confundido los términos naturales con los fines humanos, y así habla de un término último o de un fin último, con respecto al cual todos los demás fines estarían ordenados y distribuidos en una jerarquía progresiva. Ahora bien, según Dewey, no hay nada de esto. Todo fin es un medio y todo medio para lograr un fin se goza o se sufre por sí como un fin. La actividad productora., que concierne a los medios, y la actividad consumadora, que concierne a los fines, se hallan íntimamente unidas y no pueden separarse una de otra.

Esta conexión abre el camino para entender el proceso de la valoración y, por ende, el arte y la filosofía. Los valores son cualidades inmediatas y, en cuanto tales, no susceptibles de comparación ni de gradación. Sólo en virtud de la ciencia crítica y reflexiva son preferidos o pospuestos. En ello Dewey está de acuerdo con Moore: "En cuanto valores, no hay nada que decir de ellos: son lo que son" *(Experience and Nature*, p. 396). Explicar la razón por la cual nos agrada un objeto o disfrutamos de él, es cosa que se refiere a la causa de la existencia de un valor, pero no al valor mismo. Hacia aquella explicación y, por tanto, hacia los problemas de preferencia y de elección de los valores el hombre está orientado por la crítica activa y reflexiva que nace con respecto a una satisfacción insatisfactoria. Todo proceso de valoración supone, en primer lugar, la aversión a una situación existente y la atracción a una situación posible en el futuro; y en segundo lugar, una relación determinable y comprobable entre tal situación posible, que es un fin, y ciertas actividades, que son los medios para realizarlo *(Theory of Valuation*, 1939, p. 13). La consideración de los medios es esencial a todo fin genuino que no sea un fútil deseo o una vana fantasía, ya que las cosas que aparecen como fin, son, en realidad, meras anticipaciones o previsiones de lo que puede ser llevado a la existencia en determinadas condiciones: por lo cual, fuera de la relación entre medios y fines, no existe un problema de valoración (*Ib.*, *p.* 63). La cosa es evidente en el campo del arte. En efecto, se admite explícitamente en el mundo moderno que la creación de valores estéticos es algo superior al simple disfrute de los mismos. Ahora bien, la creación es producción e implica la puesta en práctica de los medios adecuados a la producción de los significados estéticos. Pero si esto es así, la neta distinción entre artes

bellas y artes útiles está destinada a desaparecer. Las artes bellas son ellas mismas útiles y productivas, como las llamadas útiles; y las artes útiles, a su vez, si son verdaderamente tales, o sea, si contribuyen a enriquecer el significado de la vida humana, son también bellas. "La historia de la separación y de la aguda contraposición final de lo útil y de lo bello, dice Dewey, es la historia de aquel desarrollo industrial por el cual tan gran parte de la producción vino a ser una forma de vida afirmativa y tan gran parte del consumo un goce parasitario de los frutos de la fatiga de los demás" (*Art as Experience*, trad. it. p. 35).

Entre la experiencia estética y las demás experiencias (intelectuales o prácticas) no hay, pues, una diferencia radical. Todas son igualmente un compromiso entre el *experimentar y* el *hacer*: es decir, implican un momento pasivo o de receptividad y un momento activo, de creatividad. Pero, en la experiencia específica estética, predominan características que, en las demás experiencias, resultan secundarias; concretamente, las que hacen de ella "una experiencia completa y orgánica por cuenta propia". Para constituir una experiencia así, los elementos de la misma han de estar subordinados al único fin de contribuir a la perfección del todo; en este sentido, estos elementos se convierten en *forma*. Así como los objetos de las artes industriales tienen una forma acomodada a sus usos particulares, el objeto estético tiene una forma que no está subordinada a ningún fin especial, sino que tiene como fin la perfección misma de la experiencia en que el mismo consiste (*Ib*., p. 139). Una forma tal es una forma *expresiva*, es decir, no instrumental sino *final*. La expresión artística transfigura la emoción original sin suprimirla. Pero no es, como esta última, un mero desahogo ni la manifestación de un impulso. "En el desahogo directo, una situación objetiva es el estímulo, la causa de la emoción. En la poesía, el material objetivo viene a ser el contenido y la materia de la emoción, pero no su ocasión evocadora" (*Ib*., p. 83). Por eso, la emoción excesiva es contraria a la expresión estética. En ella hay demasiada "naturaleza". El arte no es naturaleza, sino naturaleza transformada por nuevas relaciones que permiten una nueva reacción emotiva.

767. LA FILOSOFÍA

Al igual que el arte, la filosofía es un comentario a la naturaleza y a la vida con miras a enriquecer su significado; pero tiene también un fin específico que es esencialmente crítico. Dewey acepta la vieja definición de la filosofía como "amor de la sabiduría". En cuanto tal, la filosofía contribuye a la expansión y renovación de los valores tradicionales por medio de la crítica. La filosofía es una *crítica de las críticas,* que tiene por objeto interpretar los acontecimientos para hacer de ellos instrumentos y medios de la realización de los valores humanos, pero que también tiene como fin renovar el significado de estos valores. Por lo cual, aun estando condicionada por una civilización determinada y por las formas de la ciencia y de la actividad práctica que le son propias, no es un reflejo de la misma, pero implica un cambio y proyecta un plano de

reforma y de renovación. Indudablemente, no hay nada que garantice que el objeto así entendido de la filosofía tenga éxito; pero la filosofía apela precisamente a aquellos elementos que el hombre tiene a su disposición y que son los únicos de los que puede valerse y en los que puede tener confianza. La renuncia a estos elementos de poder es vileza, lo mismo que es arrogancia el creerlos omnipotentes. El hombre no es un pequeño Dios fuera o dentro de la naturaleza, sino simplemente un hombre, es decir, una parte de la naturaleza misma en acción recíproca con las demás. Por eso, mientras pueda, debe valerse de sus poderes, filosofar. La contemplación soñadora, el aislamiento egoísta, el dejarse llevar por la rutina del mundo, son las peores soluciones para él. El hombre tiene que poner a prueba en el mundo y entre los demás hombres el proyecto de su vida futura que le presenta la filosofía. El valor de una filosofía se reduce esencialmente a justificar la posibilidad de tal prueba.

En este sentido, Dewey habla de una "revolución copernicana de la filosofía". La de Kant ha sido más bien una revolución tolomeica, ya que ha convertido al conocimiento humano en la medida de la realidad. La revolución copernicana debe consistir en realizar que el conocimiento no es, ni da, la totalidad de la realidad y que, por lo tanto, la filosofía no puede proponerse este ideal. Su objetivo es mas modesto, pero más eficaz. Abandonar la investigación de la realidad y del valor absoluto e inmutable puede parecer un sacrificio. Pero esta renuncia es la condición para entregarse a una vocación más vital. La investigación de los valores que pueden ser asegurados y compartidos por todos por estar vinculados a los fundamentos de la vida social, es una investigación en que la filosofía encontrará no rivales sino colaboradores en los hombres de buena voluntad" (*The Quest for Certainty*, p. 295). A la afirmación fantástico-mitológica de una seguridad y de una estabilidad ilusoria, la filosofía debe sustituir la investigación de las condiciones efectivas que, en cierta medida, pueden contribuir a dar mayor estabilidad y seguridad a la vida humana y a sus valores.

768. RELIGIOSIDAD Y RELIGIÓN

Desde este punto de vista, parece que la filosofía se oponga radicalmente a la religión, que se halla vinculada al reconocimiento de la sustancialidad de los valores. Dewey, por su parte, no minimiza esta oposición y, sin embargo, en las conferencias sobre el problema religioso tituladas *Una fe común,* ha tratado en cierto modo de restablecer el significado "religioso" de la experiencia, distinguiéndolo de las creencias y de las prácticas que constituyen las religiones históricas. En la experiencia religiosa, afirma Dewey, "la efectiva cualidad religiosa es el efecto producido, la mejor adaptación a la vida y a sus condiciones, pero no la manera ni la causa de producirse. El modo como ha actuado la experiencia, su función, determina su valor religioso. La nueva orientación con respecto a la vida, si efectivamente ha tenido lugar, y el sentido de seguridad y de estabilidad que le acompaña, son fuerzas que valen por sí mismas" (*A Common Faith*, trad. it., p. 16). Es pretensión común de las

religiones la de poder determinar esta actitud. Dewey afirma que se debe invertir la afirmación y decir que se produce una actitud religiosa siempre que se verifica aquella mutación. Con lo cual, el carácter propiamente ' religioso" de una experiencia se hace independiente de las creencias y de las prácticas de la religiones particulares y se convierte en "moralidad transida por la emoción' . Así se recupera la "religiosidad" a expensas de la "religión '. El concepto de Dios como "un ser particular" es sustituido con ventaja por el de Dios como unidad de los fines ideales que un individuo reconoce como ejercitando autoridad sobre sus voliciones y emociones, es decir, como *unidad* de los valores a los que el hombre obedece.

Desde este punto de vista, Dios no es una realidad sino un ideal. Por otra parte, observa Dewey, un ideal no es una ilusión por el mero hecho de ser un producto de la imaginación: "todas las posibilidades las advertimos mediante la imaginación". Pero considerarlo como ideal equivale a excluir que sus raíces pueden ser buscadas fuera de la naturaleza y de la historia. ' Dios emerge cuando la imaginación idealiza la existencia, apoderándose de las posibilidades brindadas al pensamiento y a la acción. Existen valores, bienes, efectivamente realizados sobre una base natural: los bienes de la asociación humana, del arte y del conocimiento. La imaginación idealizante se adueña de las cosas más preciosas, halladas en los momentos dominantes de la experiencia y se las pone delante como perspectivas" (*Ib.*, p. 52). Dewey acepta sustancialmente la tesis de Durkheim según la cual la experiencia religiosa es, ante todo, la idealización de las relaciones humanas. La fase final de esta experiencia consiste, según Dewey, en el reconocimiento explícito de esta radical socialidad del ideal religioso. En esta fase, las creencias, las prácticas y las formas organizativas de la religión aparecen como añadidas o como superestructuras gravosas pero no esenciales del elemento religioso de la experiencia. Una religiosidad así formada no contradice a los cánones del naturalismo, pues carece de toda referencia a lo sobrenatural; es una nueva versión de la que tradicionalmente se llama religión natural o racional; no obstante, resulta dudoso si puede ser admitida para explicar la estructura de las religiones históricas, en las cuales ejercen una función esencial las que Dewey llama "superestructuras".

BIBLIOGRAFÍA

§ 760. Bibliografía completa de Dewey y sobre Dewey hasta 1939: Milton H. Thomas y H. W. Schneider, *A. Bibliography of J. D.*, Nueva York; 1939.

J. D., The Man and his Philosophy, en _Addresses delivered in New York in Celebration of bis Seventieth Birthday,_ Cambridge (Mass.), 1930; Folke Leander, _The Philosophy of J. D._, en _A Criticai Study_, Gòteborg, 1939; _The Philosophy of J. D._, de varios autores, por Paul A. Schilpp, Evanston, Chicago, 1939; _The Philosopher of the Common Man,_ Nueva York, 1940; M. G. White, _The origin of_ D's. _Instrumentalism_, N. York, 1943; _J. D., Philosopher of science and Freedom_, ed. por S. Hook, N. York, 1950; L. Borghi, _J. D. e il pensiero pedagogico contemporaneo negli Stati Uniti,_ Florencia, 1951; J. Nathanson, _J. D._, N. York, 1951; H. S. Thayer, _The logic of Pragmatism_, N. York, 1952; I. Edman, _J. D., His Contribution to the American Tradition,_ Indianapolis, 1955; cfr. también los fascículos dedicados a Dewey por la "Rivista critica di storia della filosofia", 1951, n. 4; y por la "Rivista di filosofia", 1960, n. 3; y sobre la suerte de Dewey en Italia: G. Federici Vescovini, en "Rivista di filosofia", 1961, n. 1.

CAPITULO X

EL REALISMO

769. CARACTERES DEL REALISMO

El idealismo gnoseológico ha constituido el clima dominante de la filosofía contemporánea hasta los primeros decenios del siglo actual; en efecto, ha sido propio no solamente del idealismo en sentido histórico (idealismo romántico), sino también del espiritualismo, del neocriticismo y de la filosofía de la acción. Todas estas corrientes parten del supuesto de que el objeto no es nada independientemente del .sujeto cognoscente y de que se reduce a una actividad o a un producto de éste. No obstante, el realismo nunca se ha eclipsado completamente y ha tenido siempre manifestaciones notables, hasta el punto de constituir la orientación gnoseológica propia de las más representativas tendencias de los últimos tiempos: del instrumentalismo, del positivismo lógico y del existencialismo. La gnoseologia realista de estas corrientes forma parte integrante de su planteamiento sistemático, y por esto ha sido examinada, y será examinada, a propósito de éste. En este capítulo se tratarán sólo aquellas doctrinas que no encuentran sitio en las corrientes citadas y que se caracterizan esencialmente por su planteamiento realista.

La mayoría de las veces, la defensa del realismo viene sugerida por cierta forma de *naturalismo* o va dirigida a fundarla. Para todas las corrientes que comparten la gnoseologia idealista, la naturaleza no tiene interés sino como término o producto de una actividad intelectual o espiritual. Por sí misma, es nada. Igualmente, el neocriticismo, que toma como punto de partida de sus análisis gnoseológicos la ciencia de la naturaleza, no está interesado en la naturaleza misma sino como objeto del conocimiento científico, por lo que se ve llevado a compartir la reducción idealistica de la misma con el *dato* de conciencia. En cambio, el realismo tiende a tomar como punto de partida de sus especulaciones precisamente la existencia "o el modo de ser de la naturaleza. Por ello, la naturaleza es la realidad única o fundamental de la que son parte o manifestación el propio hombre y sus actividades espirituales. Por tanto, el naturalismo tiene tendencia a formular una *cosmología y*, en sus expresiones más logradas, es precisamente una cosmología. Pero su primer objetivo es, naturalmente, someter a crítica la tesis idealista para tener vía libre para el reconocimiento de la realidad del mundo. Las tesis fundamentales, sobre cuya base puede ser reconocido, son las

siguientes: 1) el objeto del conocimiento no es parte o elemento del sujeto que conoce; 2) el objeto tiene un modo propio de ser, independiente del conocimiento, pero reconocible y capaz de ser descrito.

Estas dos tesis son propias de todas las formas del realismo. El realismo naturalista se distingue por una tercera tesis, según la cual el modo de ser de todos los objetos cognoscibles se modela sobre el de los objetos naturales. Por supuesto, a esta tesis contravienen las formas no naturalistas del realismo (por ejemplo, el neotomismo), las cuales recurren a los arbitrios de la metafísica tradicional, para definir el modo de ser de los objetos.

770. FILOSOFÍA DE LA INMANENCIA

En este sentido, se puede considerar como incluida en el realismo la llamada "filosofía de la inmanencia", que se propone explícitamente defender el realismo ingenuo, esto es, el realismo del sentido común o de la experiencia común. Guillermo Schuppe (1836-1913) es el fundador de la filosofía de la inmanencia. Su obra principal es *el Ensayo de gnoseología y lógica* (1894, 2.ª edic., aumentada 1910) y es autor de otros numerosos escritos *(El pensamiento humano,* 1870; *Lógica gnoseológica*, 1878; *El concepto del derecho subjetivo*, 1887; *El problema de la responsabilidad,* 1913). El objetivo explícito de Schuppe es el de defender el realismo ingenuo en sus afirmaciones evidentes, esto es: 1.º, que la realidad sobre la cual versa el pensamiento es independiente del sujeto pensante y es el mundo de las cosas perceptibles (las cuales existen tanto si las pienso como si no); 2.º, que el pensamiento puede existir solamente en los sujetos individuales; 3. , que el pensamiento verdadero, o sea, el pensamiento confirmado por la apariencia sensible concuerda con aquella realidad (*Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik*, 1910, p. 1-2). Para justificar estos principios es necesario darse cuenta de que ni el sujeto independientemente del objeto (como lo considera el idealismo), ni el objeto independientemente del sujeto (como lo considera el realismo teórico) son realidades, sino puras abstracciones. Un yo, considerado independientemente del contenido objetivo de su conciencia, es una abstracción justificada por el hecho de que él se encuentra idéntico en todas sus condiciones y determinaciones; pero, con todo, no deja de ser una abstracción, porque el yo no es nada fuera de sus condiciones y determinaciones concretas. Toda la individualidad del yo es dependiente de su contenido objetivo y cambia con este contenido. Por esto, el yo no se puede conocer como vo sin conocer un contenido distinto de sı. "No hay saber de otro sin saber de sí, no hay saber de sí sin saber de otro" (*Ib.*, p. 21). Pero esto significa también que el yo no se identifica con su contenido objetivo. No es espacial, aun cuando incluya el espacio como contenido de su conciencia; y se convierte él mismo en espacial, como un objeto entre los demás objetos, sólo en cuanto tiene cuerpo. Por otro lado, la realidad que es objeto del pensamiento es, originariamente, la percepción sensible, o, mejor, el contenido espacio-temporal de la percepción, que es uno e idéntico para todos los sujetos. La garantía de

esta unidad está en lo que Schuppe llama "conciencia en general"; una conciencia propia de la especie humana, que condiciona aquella parte de la experiencia que constituye el contenido común de las conciencias individuales (*Ib.*, § 45). De este modo, Schuppe puede afirmar que "el mundo está en el yo", pero no en el sentido del idealismo subjetivo, para el cual aquél se volatiliza en ideas, sino en el sentido de que existe como objeto de la conciencia (*Grundriss d. Erkennt. u. Logik*, § 31). El elemento subjetivo, aquel en que habitualmente se admite el pensamiento como tal, no consiste en otra cosa más que en la conciencia de la identidad, de las distinciones y de las conexiones causales del dato objetivo (*Ib.*, § 83), y en este sentido forma el objeto de la lógica. La exigencia realista de Schuppe se detiene en el reconocimiento de que el objeto del pensamiento no es, él mismo, pensamiento; tal reconocimiento basta, según Schuppe, para garantizar las pretensiones del realismo ingenuo. El objeto del pensamiento es, no obstante, un contenido de conciencia; y, por tanto, es inmanente a la conciencia misma (de donde el nombre de filosofía de la inmanencia): Schuppe rehusa, por esto, admitir cualquier trascendencia de la realidad respecto a la conciencia y recurre a la conciencia en general para explicar la identidad o la concordancia de los contenidos de las conciencias individuales. Este *conciencialismo* es combatido por Külpe, defensor de un realismo mucho más radical.

771. KÜLPE

Osvaldo Külpe (1862-1915) provenía del campo de la psicología, a la que dedicó importantes obras (*Principios de psicología,* 1893; *Psicología y medicina,* 1912). Es, además, autor de una *Introducción a la filosofía* (1896), que tuvo gran éxito en Alemania; de una monografía sobre Kant y de un estudio sobre *Teoría del conocimiento y ciencias naturales* (1910). Pero su obra más notable es la que se titula *La realización,* cuyo primer volumen se publicó en 1912, y los otros dos, postumamente, en 1920, por Augusto Messer. En esta obra es evidente la influencia de la primera fase (realista) del pensamiento de Husserl.

Külpe critica y rechaza todo tipo y forma de *conciencialismo,* esto es, toda doctrina que de alguna manera reduzca la realidad a un simple objeto de conciencia. Al argumento de Schuppe (y de muchos otros) contra la trascendencia del objeto, de que es imposible y contradictorio pensar algo que no sea un contenido de conciencia, Külpe responde que pensar algo y tenerlo pensado en la conciencia no son la misma cosa. El objeto pensado se ofrece o se manifiesta al pensamiento precisamente en su independencia del pensamiento mismo, esto es, de manera que su origen y su comportamiento, sus propiedades y sus cambios, son independientes de todo influjo que el pensamiento pueda ejercer sobre ellos. Esto es verdad no solamente para los objetos pertenecientes al mundo externo, sino también para los objetos ideales, como, por ejemplo, los de las matemáticas, los cuales, como Husserl ha mostrado, presentan caracteres y relaciones sobre los cuales el pensamiento no actúa. Por otra parte, la prueba más segura de la independencia de los objetos del

pensamiento es el mismo principio de identidad, el cual permite admitir la identidad del objeto independientemente de la multiplicidad de las mismas operaciones lógicas (juicios, razonamientos, demostraciones, etc.) que conducen a reconocerla (*Die Realisierung*, I, p. 92). Por consiguiente, la conciencia no puede ser de ninguna manera concebida como un influjo del pensamiento o del saber sobre el objeto. Ella no es ni potencia creadora ni potencia determinante; y, para la realidad o la existencia del objeto, es tan indiferente como para un cuadro el estar colgado de una pared (*Ib.*, p. 100).

Todo esto demuestra que las pruebas y argumentos presentados contra el realismo no son válidos y que, por consiguiente, el realismo es posible; pero no demuestra aún que es necesario, es decir, que se *deba* necesariamente llegar a la afirmación de una realidad independiente de la conciencia y del sujeto cognoscente. Para alcanzar este objetivo existen tres clases de argumentos, que Külpe examina en el segundo volumen de su obra: argumentos empíricos, argumentos racionales y argumentos mixtos, esto es, que consisten en una unión de los dos primeros. Sin embargo, ni argumentos empíricos (por ejemplo, los que se fundan en la vivacidad de las sensaciones o en la diferencia entre percepciones e imágenes, etc.) ni los argumentos racionales (por ejemplo, los que se apoyan en la validez de la inducción o en la no contradicción de la idea del mundo externo, etc.) son válidos por sí solos; y únicamente se mantienen válidos los argumentos mixtos. Estos argumentos llevan a afirmar que un mundo externo se *debe* poner; pero que exista efectivamente es cosa que implica un elemento hipotético -que no se puede eliminar. "El realismo científico es un axioma para las ciencias naturales, las cuales, ya en su definición, anticipan la posición del mundo externo; es un teorema para la consideración gnoseológica, que puede fundarlo suficientemente en supuestos empíricos y racionales; y es una hipótesis, en cuanto se admite que la posición de un mundo externo expresa una realidad existente de esta clase (*Die Realisierung*, II, p. 148).

772 MOORE

En la filosofía angloamericana, la apertura de ¡a alternativa realista en el clima idealista dominante se debió a la orientación de George Edward Moore (1873-1958), que fue profesor de Cambridge y autor de dos obras de ética (*Principia Etbica*, 1903; *Etica*, 1912), de numerosos ensayos parcialmente recogidos en el volumen *Estudios filosóficos* (1922) y de un ciclo de veinte lecciones pronunciadas en 1910-11, pero publicadas en 1953 con el título de *Algunos problemas principales de filosofía*.

El escrito más famoso de Moore es *La refutación del idealismo* publicado por primera vez en "Mind" el año 1903. Este escrito estriba en el análisis de la *relación* cognoscitiva, o sea, de la relación entre la conciencia y sus objetos. Según el idealismo, se trata de una relación de inclusión o de pertenencia: "ser objeto" significa" "formar parte" de la conciencia o "ser una cualidad" de la conciencia misma; de tal manera que, como una parte no puede existir fuera del todo o una cualidad

independientemente de la cosa de la cual es cualidad, así también los objetos de la conciencia no podrían existir fuera o independientemente de la conciencia. Pero Moore afirma que "conocer", "ser consciente de", "tener experiencia de", constituyen un tipo de relación *sui generis*: un tipo de relación *externa,* es decir, tal que *no* modifica la naturaleza de los entes relativos haciéndolos *otros* distintos de los que serían sin la relación. Moore mismo ha explicado en otro lugar, contra los idealistas (especialmente Bradley) que defendían, *et pour cause,* la doctrina de las relaciones internas, la tesis de la exterioridad de las relaciones en el sentido de que, si un término tiene cierta propiedad relacional, puede también no tenerla: de modo que "de la proposición que afirma que un término es lo que es, no se sigue una proposición cualquiera que afirme una propiedad relacional del término mismo" (*Philosophical Studies*, p. 306). La doctrina de las relaciones en este sentido es el objeto de la lógica de Russell y constituye probablemente el punto de encuentro entre Russell y Moore. La exterioridad de las relaciones es el presupuesto implícito o explícito de todas las formas del realismo moderno, siendo mérito de Moore el haberla declarado y explicado. Sin embargo, es un presupuesto negativo: dice lo que la relación cognoscitiva no es, pero no lo que es en su carácter especifico. Sobre este segundo punto, la doctrina de Moore no dice nada.

La filosofía de Moore trata de ser una defensa del *sentido común; y* en este aspecto la han utilizado los analistas ingleses del lenguaje que han visto en ella la defensa del *lenguaje común.* Pero, realmente, el propósito de Moore es la defensa de las creencias del sentido común, creencias que declara él admitir como criterios de juicio de las opiniones filosóficas *(Some Main Problems of Philosophy*, p. 2). En esto, su filosofía enlaza con la tradición de la escuela escocesa, cuyo último representante había sido Hamilton (§ 648). Las creencias del sentido común son, según Moore, sustancialmente dos: la que cree en la existencia de objetos materiales y la que admite la existencia de una multiplicidad de sujetos humanos dotados de cuerpo y de conciencia. La negación de estas creencias es, según Moore, imposible por contradictoria, ya que si se niega la existencia de seres humanos dotados de cuerpo y capaces de hablar y de escribir a otros seres humanos, se niega con ello la existencia de filósofos que pueden negar la existencia de los cuerpos; y recíprocamente, si hay filósofos que formulan esta negación, dichos filósofos, contradictoriamente, admiten la existencia de otros seres con quienes hablan, discuten, polemizan, etc., y de esta manera admiten también la verdad de aquel sentido común que tratan de negar. No obstante, Moore afirma que, si la verdad de las creencias del sentido común está fuera de discusión, el análisis correcto de tales creencias, esto es, su exacta interpretación está muy lejos de ser algo fácil. Sus mismas tentativas de interpretación (contenidas sobre todo en la obra *Some Main Problems of Phüosophy)* las presenta siempre con mucha cautela y con frecuencia muestran la diversidad de las interpretaciones posibles. En todo caso, Moore establece una especie de ecuación entre verdad y sentido común: ecuación que no tiene en cuenta el hecho de que el origen histórico de la filosofía está precisamente en las dificultades, en los conflictos y en los

problemas que el sentido común hace surgir y para cuya solución apela a los procedimientos autónomos de la razón. Por otra parte, si el sentido común tiene necesidad de una "defensa" o de un "análisis clarificativo"' es señal de que no se basta a sí mismo y de que no es toda la "verdad".

Una llamada sobreentendida al sentido común se halla también contenida en la premisa de la ética de Moore. El objeto de la ética es, según Moore, en primer lugar, la determinación de la naturaleza del bien en general; y solo subordinadamente el de la determinación de la conducta humana que puede decirse buena. Pero según Moore, el bien es una noción simple como la de "amarillo"; y así como no se puede explicar qué es lo amarillo a quien no lo sabe, tampoco se puede explicar qué cosa es el bien *(Principia Ethica*, I, § 7). En este sentido, la noción del bien es intuitiva; sin embargo, Moore niega que haya un órgano de esta intuición. Lo que él pretende decir es que "cada uno es constantemente consciente de esta noción del bien" (*Ib.*, I, 13): lo que equivale a decir que el bien es lo que todos saben lo que es, con una llamada implícita al sentido común. Desde este punto de vista, el objeto de la ética es analizar las aserciones que se pueden hacer en torno a las cualidades de las cosas señaladas por el término 'bien' o por el término opuesto 'mal': Estas aserciones son de dos clases: o afirman en qué grado las cosas poseen aquella propiedad o afirman relaciones causales entre las cosas que poseen tal propiedad y las otras. Moore invierte el punto de vista de Kant: la noción del bien no se funda sobre la del deber sino al revés, la noción del deber se funda en la del bien. Todas las leyes morales se reducen a afirmar que ciertas acciones tendrán buenos efectos, por lo que "nuestro deber puede definirse sólo como aquella acción que causará en el universo más bien que cualquier otra alternativa posible" (*Ib.*, V, § 89). De esta manera, la ética es una disciplina enteramente objetiva que concierne a ciertas especiales cualidades reales de las cosas, llamadas bienes. ¿Cuáles son estas cualidades? En primer lugar, el amor de las cosas bellas y de las personas buenas. Estos son, indudablemente, bienes (bienes no mezclados) aunque las cosas y las personas amadas son imaginarias; pero si son reales, la combinación de su realidad con la cualidad en cuestión constituye un todo que es mucho mejor que el simple amor. El amor de las cualidades mentales por sí mismas no es un bien tan grande como el de las cualidades mentales y materiales unidas conjuntamente; y en todo caso, un gran número de cosas, entre las mejores, incluyen el amor de cualidades materiales. Tales son, por ejemplo, el placer estético, la amistad, el amor, etc. Frente a los grandes bienes están los *grandes males* que consisten o en el amor de lo feo y malo o en el odio de lo bueno y bello o en la conciencia del dolor. Existen, además, los *bienes mixtos* que incluyen un elemento feo o malo, por ejemplo, el odio de lo que es feo y malo o la compasión por el dolor. Estos bienes, que incluyen un mal real, tienen un valor positivo menor que los demás.

El principio del bien o, en general, del valor, afirmado por la ética de Moore como cualidad objetiva, y de la ética como investigación encaminada a graduar las cosas dotadas de tal cualidad, ha sido ampliamente aceptado por las corrientes naturalistas e instrumentalistas de

la filosofía angloamericana; así como su técnica de discusión de las proposiciones éticas ha sido seguida con frecuencia por los neoempiristas. Por otro lado, la ética de Moore es estática y conformista y no brinda ninguna ayuda a la solución de los problemas efectivos que presenta la vida moral. Al definir el deber como "la acción que produce en el mundo la mayor cantidad posible de bien", el mismo conocimiento del deber se hace imposible para el hombre, pues exigiría el conocimiento de todos los efectos posibles, de todas las acciones posibles. Moore termina por aconsejar la aceptación pura y simple de las reglas ya establecidas, llegando hasta a afirmar que "existe una gran probabilidad en favor de la adhesión a una costumbre existente, aunque sea mala" (*Ib.*, V, § 99). Así, pues, la única enseñanza práctica de la etica de Moore consiste en el más estrecho conformismo; y la "fundación científica" de la ética intentada por él se resuelve en el abandono total a la tradición.

773. BROAD

En la misma línea del realismo de Moore se sitúa la obra del inglés Charlie Dunbar Broad (nacido en 1887) autor de muchos escritos coneernientes al mundo de la ciencia, de la percepción sensible y de la percepción suprasensorial (*Percepción física y realidad,* 1914; *Pensamiento científico,* 1923; *El espíritu y su puesto en la naturaleza,* 1925; *Cinco tipos de teoría ética*, 1930; *Examen de la filosofía de McTaggart*, 1933, 1938; *La ética y la historia de la filosofía*, 1952; *Religión, filosofía e investigación psíquica,* 1953).

Los problemas que han monopolizado la actividad filosófica de Broad son, principalmente, tres: el valor cognoscitivo de la ciencia, el valor cognoscitivo de la percepción y la relación entre alma y cuerpo. Las soluciones dadas por Broad a tales problemas son realistas y naturalistas, aunque expresadas en forma cauta y a veces problemática; pero Broad buscó la base para una integración espiritualista de las mismas en los hechos ilustrados por las llamadas "investigaciones psíquicas". El carácter cauto y problemático de sus soluciones deriva del objetivo "crítico" que él atribuye a ¡a filosofía y que recomienda a la atención de los filósofos analíticos contemporáneos: analizar y determinar el significado preciso de los conceptos usados en la vida común y someter a críticas las creencias comunes fundamentales. A la "filosofía especulativa" que quiere alcanzar una concepción del mundo en su totalidad, utilizando no sólo los resultados de las ciencias sino también los de la experiencia ética y religiosa de la humanidad, Broad reconoce solamente el valor de una conjetura más o menos acertada y la función de recurrir, contra el especialismo, a una concepción sintética de la realidad. El procedimiento de que se vale Broad es *psicológico,* en el sentido de la psicología psicofísica y, en efecto, reconoce a esta psicología una importancia particular para la filosofía (*Scientific Thougbt,* p. 25).

Respecto al primer problema, el de la validez de la ciencia, la solución de Broad es que la ciencia es válida porque sus objetos son reducibles a relaciones perceptibles. El desarrollo moderno de la ciencia (la teoría de la

relatividad) tiende cada vez más a aproximar los conceptos de la ciencia (y en consecuencia, los del sentido común de donde parte la ciencia) a la sensación y a la percepción. Dice Broad: "Si encontráramos, como creo que encontraremos, que las recientes modificaciones de los conceptos tradicionales, operadas sobre bases puramente científicas, llevan el esquema general a una más estrecha conexión con su base sensible y perceptiva, éste será un argumento adicional a favor de tales modificaciones y tenderá a neutralizar la impresión de paradoja que los últimos desarrollos producen en los hombres que han sido educados según el esquema tradicional" (*Scientific Thought*, p. 228). En cuanto a la validez de la percepción, que es el segundo de los problemas fundamentales tratados por Broad, la teoría preferida por él es la del *realismo dualista*: según ella, existen, cierta o probablemente, "cuerpos" que son sustancias provistas de cualidades extensivas y dispositivas y de situación en el espacio de tres dimensiones; pero el objeto inmediato de la percepción (las cualidades o los datos sensibles o el contenido objetivo de la misma percepción) no es, a su vez, un cuerpo o parte de un cuerpo. Por tanto, hay un *dualismo* entre el cuerpo físico y el objeto de la percepción; pero, al mismo tiempo, hay una correspondencia entre las dos cosas. Desde el punto de vista de este dualismo, "la noción de objetos físicos persistentes es lógicamente sólo una hipótesis para explicar las correlaciones entre las situaciones perceptivas" *(The Mina and Its Place in Nature*, p. 152; *Perception, Physics and Reality,* p. 108 y sigs.; *Scientific Thought*, p. 278). Esta hipótesis o postulado lo llama también Broad "categoría" en el sentido de "principio innato de interpretación" *(The Mind and Its Place in Nature*, p. 217). A diferencia del realismo de Moore, el realismo de Broad es un realismo del intelecto, y no un realismo de los sentidos: los sentidos nos dan sólo contenidos objetivos que no pertenecen a los cuerpos: el intelecto nos convence para que admitamos la existencia de los cuerpos mismos.

En cuanto al tercer problema, el de la relación entre alma y cuerpo, la solución preferida por Broad fue la del *epifenomenismo*, al que también llamó algunas veces "materialismo emergente" (*Ib.*, p. 647). Según esta doctrina, todos los eventos mentales son productos causales de acontecimientos fisiológicos, pero ninguno de éstos es un producto causal de eventos mentales: en otros términos, la conciencia es un epifenómeno o un producto secundario de la actividad fisiológica (*Ib.*, p. 472). Broad no pretende reducir los acontecimientos mentales a acontecimientos fisiológicos; sin embargo, la tesis epifenomenista hace de él un naturalista.

En cambio, el naturalismo de Broad decae en el campo de la moral. Las cualidades éticas no son empíricas sino *a priori y* constituyen el objeto de una intuición racional *(Five Types of Ethical Theory,* p. 178 y sigs.; p. 281 y sigs.). La libertad, exigida por la obligación moral, exige como condición negativa la independencia total del sujeto de la misma de toda determinación causal y, como condición positiva, la capacidad del sujeto mismo de ser la causa única de su esfuerzo (*Ethics and the History of Philosophy*, p. 214 y sigs.). Por último, Broad afirma que "la noción científicamente ortodoxa del hombre como una máquina calculadora cualquiera y de la naturaleza no-humana como un mecanismo más vasto

que produce, entre otras cosas, estas máquinas, es una tontería fantástica que ningún hombre sensato puede admitir, a no ser que la conserve en un compartimento estanco, separada de todas las demás experiencias, actividades y creencias suyas" (*Autobiography*, en C. *D. Broad*, bajo el cuidado de Schilpp, p. 58). De esta insuficiencia de la concepción científica, fue inducido a cultivar las investigaciones psíquicas que, en su opinión, proporcionan hechos que dejan entrever una distinta y más consoladora estructura del mundo.

774. EL NEORREALISMO AMERICANO

Siguiendo las huellas de Moore, en 1912, un grupo de pensadores americanos preconizaban el retorno al realismo con un volumen de estudios en cooperación, titulado *El nuevo realismo*. eran Edwin B. Holt, Walter T. Marwin William Pepperell Montague, Ralph Barton Perry, Walter B. Pitkin y Edmond Gleason Spaulding. Todos estaban de acuerdo en negar el principio mismo en que se funda la gnoseologia idealista: el de la interioridad de las relaciones. Afirmar, como hace el idealismo, que las cosas existen sólo en relación con el espíritu que las piensa y que, por consiguiente, su realidad se reduce al acto del conocer o del percibir, sólo es posible si se admite el principio de que la relación modifica sustancialmente los términos que la constituyen. Pero este principio es desmentido por los hechos.

Un mismo hombre, por ejemplo, puede formar parte de núcleos sociales diversos sin que ninguna de estas relaciones implique la otra; y la lógica matemática (en la cual, sobre todo, se fundan ¡os nuevos idealistas) demuestra cómo el mismo término puede entrar a formar parte de conjuntos diversos sin ser modificado por ellos. Las relaciones deben, pues, ser concebidas como las concibe la lógica matemática: extrínsecas, no intrínsecas, a la naturaleza de los términos relativos. Supuesto lo cual, la misma relación cognoscitiva no modifica los objetos conocidos; y el hecho de que ellos nos aparezcan sólo en relación con nosotros no implica que su ser se agote en esta relación ni anula su realidad independiente. De este modo, el principio idealista del *esse est percipi* se transforma en el de *percipi esse est*. Toaos los objetos posibles de nuestro pensamiento, que no se dejan descomponer por el análisis, son entidades simples que subsisten por su cuenta, independientemente de toda actividad o función subjetiva. El nuevo idealismo niega el dualismo metafísico de sujeto y objeto y afirma un monismo radical. Pensamiento y realidad no son dos sustancias, sino dos agrupaciones diversas de las mismas entidades simples, según la tesis que había ya sido enunciada por Mach. Pero estas entidades simples no son, como quería Mach, solamente las sensaciones; son también los entes conceptuales y abstractos de las matemáticas y de la ciencia. Las entidades que entran a formar parte del complejo "conciencia" pueden formar parte, simultáneamente, de otros infinitos complejos. El conjunto de estas entidades simples, que pueden ser reales o irreales, buenas o malas, mentales, físicas, etc., constituye el universo subsistente. Un espíritu o conciencia es una clase o grupo de entidades

dentro de este universo, como un objeto físico es otra clase o grupo; de manera que la diferencia entre lo físico y lo mental no es de sustancia o de entidad, sino sólo de relación. La conciencia es un grupo escogido o determinado por el sistema nervioso, que con su acción produce una especie de sección transversal del universo, de la misma manera que un haz de luz, vagando sobre un paisaje e iluminando este o aquel objeto, define una nueva colección de objetos que, sin embargo, son y permanecen como partes integrantes del paisaje. El error mismo es un hecho objetivo, debido a una distorsión fisiológica, periférica en el caso de los errores sensoriales, o central en el caso de los errores conceptuales.

De los seis neorrealistas, los más se han vuelto después hacia una forma de pragmatismo o instrumentalismo. Uno de ellos, Guillermo Pepperell Montague (nacido en 1873, profesor de la Columbia University de Nueva York), ha dado una orientación ecléctica a su doctrina, intentando conciliar en el seno del realismo las tendencias opuestas de la gnoseologia y de la metafísica contemporáneas (Los *caminos del conocer,* 1925; *Los caminos de las cosas,* 1940). Por lo que se refiere a la gnoseologia, Montague distingue en ella dos problemas: un problema lógico sobre el criterio último de verdad y un problema epistemológico sobre la dependencia o la independencia de las cosas respecto del sujeto cognoscente. Con respecto al primer problema, Montague distingue seis métodos diversos (autoritarismo, misticismo, racionalismo, empirismo, pragmatismo, escepticismo) e intenta establecer una "federación" de tales métodos, delimitando para cada uno de ellos el campo de su aplicación legítima. Así, el *autoritarismo* tiene para sí el dominio de los objetos o de los hechos que no pueden ser experimentados por nosotros y para cuyo conocimiento es menester confiarse al testimonio de los otros. Al *misticismo* queda asignado el dominio de los valores últimos y no instrumentales y de las supuestas verdades últimas e inefables. El *racionalismo* se aplica, en. cambio, a las relaciones abstractas y también a los conjuntos de hechos particulares en cuanto admiten entre sí relaciones conmensurables. El *empirismo* es el método más ampliamente aplicable, porque es el único que se refiere a los hechos y a las relaciones particulares, y es incluso susceptible de ser empleado indirectamente en los demás campos. El *pragmatismo*, que es falso en el- mundo del conocimiento porque en éste el individuo debe subordinarse a la vida externa, es verdadero en el caso de los intereses prácticos, cuya satisfacción se obtiene mediante la subordinación del medio externo al individuo. El *escepticismo,* en fin, ejerce una útil función negativa y limitadora, mostrando que ningún conocimiento humano es absolutamente verdadero. Respecto al problema más estrictamente gnoseológico acerca de si y en qué medida los objetos conocidos tienen existencias y caracteres independientes de su relación con el sujeto cognoscente, Montague distingue tres posiciones fundamentales: la primera, la del *objetivismo,* atribuye la existencia tanto a los objetos de la experiencia verdadera como a los de la experiencia falsa, y anula, por tanto, toda distinción entre lo real y lo irreal. La segunda, la del *dualismo,* separa los datos sensibles de las cosas externas, que son tenidas como causas de ellos. La tercera, la del *subjetivismo,* afirma que los objetos no pueden existir independientemente

de la conciencia y que por esto su realidad $e resuelve en la misma conciencia. El realismo constituye la reinterpretación y la conciliación de estas tres posiciones. El objetivismo es falso en cuanto afirma que todos los objetos percibidos tienen existencia física actual; pero es verdadero en el sentido de que tienen siempre un significado o una esencia independiente por la cual son estados de existencia *posible.* El objeto experimentado es, en todo caso, una entidad lógica independiente y, por tanto, es más que un simple estado del sujeto percipiente: su carácter o su esencia es independiente de su ser percibido y es independiente de su existencia fáctica. El subjetivismo es verdadero en el sentido de que todos los objetos son selectivamente relativos a un yo y objetos posibles de su experiencia; pero es falso en el sentido de que ellos sean constitutivamente relativos al yo y existan sólo como objetos actuales de su experiencia. El dualismo es verdadero en cuanto afirma que el sistema de los objetos experimentados por un yo y el sistema de los objetos externos varían independientemente uno del otro; falso en cuanto afirma que estos dos sistemas están constituidos por entidades metafísicas diversas y que mutuamente se excluyen. Montague se niega a admitir corno realidades existentes las entidades abstractas de que hablan algunos de los nuevos realistas. La realidad existente está constituida por cosas espacial y temporalmente localizadas; y toda cosa es una serie de hechos, cada uno de los cuales tiene también una posición absoluta en el *continuum* espacio-temporal.

Por lo que se refiere a la metafísica, Montague sostiene un espiritualismo cosmológico que puede ser también expresado con conceptos físicos: el mundo es un flujo de energía al mismo tiempo espiritual y física: es, en otras palabras, según la vieja concepción, un gran animal, cuyo núcleo es una voluntad racional, pero finita, que obra y lucha contra un conjunto de posibilidades recalcitrantes. La unidad de la energía física y psíquica se revela en la sensación, que es el punto en que la energía del estímulo externo deja de ser observable como movimiento y se transforma en una nueva especie de energía, que es precisamente observada interiormente como sensación. "Lo que desde el punto de vista del físico es simple potencialidad de movimiento futuro, es en sí y por sí la actualidad del sentimiento y de la sensación." La misma unidad de espíritu y materia se realiza en el conocimiento, para el cual algunos hechos o los objetos gozan de una eficacia en espacios y tiempos diferentes de los propios, es decir, en los del cerebro que los conoce. El conocimiento es selectivo, no constitutivo; es un flujo de energía que se vuelve hacia el pasado, escogiendo los hechos a conocer (que permanecen independientes) para encararse con el futuro. Un flujo de energía que se acumula e incrementa en sí mismo a través de la herencia es también la vida; y el mundo es un *pleon*, cuya alma está suspendida en el tiempo y cuya existencia material es, a cada instante, una sección transversal del todo. El sentido de estas concepciones metafísicas es netamente optimista; significan, según Montague, que el mundo es espíritu y que nosotros somos espíritus y que quizá compartimos hasta la inmortalidad de la vida que nos contiene y sostiene.

775. EL REALISMO CRITICO AMERICANO

Está más estrechamente relacionada con la fenomenología y con la teoría de los objetos (§ 833) la orientación que inspira los *Ensayos de realismo crítico*, publicados en 1920 por Durant Drake, Arthur O. Lovejoy, James Bissett Pratt, Arthur K. Rogers, Jorge Santayana, Roy Wood Sellars y C. A. Strong. Según los realistas críticos (y el adjetivo no se refiere aquí en modo alguno a la doctrina kantiana), el objeto inmediato del conocimiento no es el estado mental ni la cosa misma, sino un conjunto de cualidades o caracteres (una *esencia)* que en el acto del conocimiento son irresistiblemente considerados como las cualidades y los caracteres (la *esencia)* de un objeto externo. La existencia efectiva de un objeto no es nunca experimentada directamente: mientras *intuimos* las esencias, nosotros solamente *conocemos* la existencia; y la conocemos indirectamente, esto es, la afirmamos por un acto instintivo de nuestro espíritu, acto cuya legitimidad puede ser de vez en cuando probada por medios indirectos de experiencia y de razonamiento, de que se valen el sentido común y la ciencia. Conocer un objeto quiere decir asignar a este objeto una esencia determinada, pensar su naturaleza en términos de un contenido de pensamiento dado. El conocimiento es, por esto, siempre mediato, y mediato por esencia, de manera que no es posible tener de sus objetos la experiencia inmediata que cada uno tiene de sus propios contenidos mentales. Esto hace posible el error, que sería, en cambio, imposible si, como el idealismo y el neorrealismo sostienen, estuviese inmediatamente presente en la conciencia el objeto real. La verdad es la identidad de la esencia con el carácter actual de la realidad a que ella se refiere; el error es ¡a falta de ta! identidad o la atribución de una esencia a un objeto que es tenido por real y no lo es. La naturaleza lógica y universal del dato (esto es, de la esencia), que es siempre distinto del estado psíquico, que es su vehículo, hace posible la identidad de la esencia dada y de la esencia del objeto, las cuales son, en realidad, idénticas cuando el conocimiento es verdadero. Pero la esencia no tiene una existencia propia y no puede ser hipostatizada en una existencia; y, a su vez, la existencia, si es pensada, no es más que una esencia, esto es, una pura no-existencia. La esencia se intuye, no se conoce; la existencia se conoce, no se intuye, y todo intento de conocer la esencia o de intuir la existencia no hace más que transformar la existencia en esencia o la esencia en existencia.

Este punto de vista, si por un lado hace imposible el dualismo metafísico del realismo tradicional, que hacía de la realidad y de la idea dos existencias separadas e independientes, por otro hace también imposible toda forma de idealismo, porque niega su supuesto fundamental, a saber: que los estados mentales son la única realidad conocida inmediatamente. En el acto de la percepción, que es el estado mental vivido, no es dada más que la esencia de un objeto reconocido como independiente; cuando, con la introspección, este mismo estado mental se convierte en objeto del conocer, se intuye de él precisamente, como de todo otro objeto, sólo su esencia. La existencia de los estados mentales y, en general, de lo psíquico o del espíritu, no tiene, por tanto,

ninguna certeza privilegiada; como la de toda otra realidad, puede ser solamente conocida o afirmada, nunca alcanzada de una manera directa. Tanto si se trata de una realidad física como si se trata de una realidad psíquica, lo que nosotros podemos directamente experimentar de ella consiste en cualidades o caracteres, o sea, en una esencia ideal o lógica. Cuando el idealista afirma que el pensamiento es la única realidad y que fuera del pensamiento no hay nada, olvida que el pensamiento no tiene realidad propia y que tiene valor, sólo como presentación o símbolo de una existencia real, que no es, a su vez, pensamiento. Y aun de aquel pensamiento hipostatizado y, por tanto, negado como pensamiento, que el idealista pone como sustancia del universo, él no intuye más que la simple esencia; tampoco llega, pues, a captar su existencia. Si el pensamiento permanece cerrado en el mundo de las esencias lógicas, la afirmación de la existencia no es obra del pensamiento y va más allá del pensamiento. Los realistas críticos creen, en efecto, que sólo el aguijón de las necesidades vitales impele a dar existencia o realidad al dato ideal. La existencia es un honor atribuido a la esencia por el organismo viviente que, encontrando el dato, se alarma y ve en él un peligro o una ayuda, un obstáculo o un instrumento. Solamente la situación del organismo que se encuentra en un continuo intercambio de acciones y reacciones con el universo externo, es la raíz de la afirmación de la existencia real. "De este modo —dice Santayana (*Criticai realism.*, p. 179)—, el yo, realmente, pone al no yo; pero no absolutamente, como Fichte imaginó, ni por un *fiat* gratuito, sino ocasionalmente y por el mejor *de* los motivos, cuando el no yo, con su fuerza, sacude al yo de su primitiva somnolencia."

Los realistas críticos tenían en común un programa mucho más circunstanciado y concorde que los neorrealistas. Pero también ellos han evolucionado diversamente, y así, mientras alguno ha dado un significado espiritualista a su realismo, otros han acentuado su carácter naturalista. Entre los primeros, Durant Drake ha insistido en el valor de la introspección, que le parece ser reveladora de la misma naturaleza de la sustancia física y, por tanto, reducida analógicamente a la vida psíquica del hombre (*El espíritu y su lugar en la naturaleza,* 1925); y ha insistido en una moral optimista de fondo religioso (*La nueva moralidad,* 1928). Arturo Kenyon Rogers se ha orientado hacia la defensa de la personalidad humana y del teísmo (*Teoría de la ética,* 1922; *Ensayos de filosofía*, 1929). Por otro lado, el valor privilegiado de la introspección es negado por Carlos Augusto Strong, que se inclina por un naturalismo pampsiquista (*La sabiduría de tas bestias,* 1921; *Teoría del conocimiento,* 1923). Un neto naturalismo materialista es defendido por Roy Wood Sellars, que niega todo dualismo de mente y cuerpo y repudia también el pampsiquismo (*Naturalismo evolutivo,* 1921; *Principios y problemas de la filosofía,* 1926; *La mayoría de edad de la religión,* 1928). Sobre la temporalidad del mundo y sobre alguna forma de dualismo, o al menos de "bifurcación de la experiencia" que justifique la distinción entre la apariencia ilusoria y la realidad física, insiste Arturo O. Lovejoy, que ha examinado históricamente, con conclusiones negativas, *La rebelión contra el dualismo* (1935) y los intentos de concebir el universo como un desarrollo continuo y gradual

desde los entes más bajos hasta el más perfecto *(La gran cadena del ser*, 1936).

776. SANTAYANA

Entre los realistas críticos, la figura más notable es la de Jorge Santayana, nacido en España en 1863, profesor de filosofía en la Universidad de Harvard, que vivió muchos años en Roma, donde murió en 1952. Fue un escritor fecundísimo, no sólo de filosofía, sino también de obras literarias. Sus escritos filosóficos principales son los siguientes: *El sentido de la belleza,* 1896; *Interpretación de la poesía y la religión*, 1900; *La vida de la razón,* 5 vols., 1905-06; *Escepticismo y fe animal,* 1923; *Diálogo en el limbo,* 1925; *El platonismo y la vida espiritual,* 1927; *El reino del ser,* en 4 vols.; *El reino de la esencia,* 1927; *El reino de la materia,* 1930; *El reino de la verdad,* 1938; *El reino del espíritu,* 1940.

El tema fundamental de la filosofía de Santayana ha sido el de la continuidad y el contraste entre naturaleza y religión. En la primera de sus obras filosóficas mayores, *La vida de la razón,* Santayana ha expresado la relación naturaleza-razón como la relación entre las "fuerzas mecánicas" o "el flujo de los acontecimientos" o "los impulsos racionales" y la unidad, el orden o la armonía de la vida. En la segunda de sus obras mayores, *El reino del ser,* expresa la misma relación como la que media entre el reino de la existencia y el reino de la esencia.

En la primera de estas obras que lleva como subtítulo *Las fases del progreso aumano,* Santayana expresa así la relación entre la razón y la vida: "La vida de la razón es simplemente la unidad dada a toda la existencia por un espíritu que está enamorado del bien. En los estadios más elevados, al igual que en los más bajos, de la naturaleza humana, la racionalidad depende de la distinción de lo que es excelente: esta distinción sólo puede hacerse, en último análisis, por un impulso irracional. Como la vida es una forma mejor dada a la fuerza, forma por la que el flujo universal es subyugado y conducido a crear y a servir cierto interés permanente, así también la razón es la forma mejor dada a este interés, con la que él se fortifica y propaga y, tal vez, en última instancia, se garantiza en su satisfacción. La sustancia a la que se da esta forma continúa siendo irracional; de modo que la racionalidad, como toda cosa excelente, es algo secundario y relativo que exige un ser natural que la posea o al que pueda ser atribuida" *(The Life of Reason,* 1954, p. 7-8). Por un lado, la razón es algo accidental con respecto a la vida en el sentido de que el desarrollo de los acontecimientos podía también no producirla y que el orden o las categorías que la misma prescribe podían ser distintas de las que son; por otro lado, su obra es la de la vida misma, ya que no podría actuar "si no expresase las mismas fuerzas físicas que presiden los acontecimientos y los hacen felices o desgraciados para los intereses humanos" (*Ib.*, p. 15). La razón crea un mundo o una esfera "ideal", nada ficticia, sino considerada con justo título "real", sobre el fundamento de indicios o de pruebas; pero no es "real" en el sentido en que lo son los impulsos o el flujo irracional de la vida. Así, el mundo

entero es sin duda alguna "real" pero como construcción ideal y objeto de un conocimiento intelectual, o sea, no inmediato: por algo es un "hecho". Asimismo son ideales la naturaleza y Dios, en el sentido de que sólo la inteligencia puede descubrirlos o utilizarlos (*Ib.*, p. 173); pero, por otro lado, estos mismos son productos o creaciones de las "fuerzas mecánicas". "El fondo histórico de la vida, dice Santayana, es una parte de su sustancia y el ideal nunca puede desarrollarse independientemente de las mismas raíces de él" (*Ib.*, p. 167). En el mismo dominio de la ciencia, Santayana encuentra el reflejo de esta especie de dualismo: la *física* (las ciencias naturales) estudia los acontecimientos, los fenómenos; la *dialéctica* (en la cual Santayana comprende la matemática, la metafísica y las ciencias morales) estudia la *esencia o* lo que es, se concentra en las armonías e implicaciones de las *formas* (*Ib.*, p. 436).

En la segunda de sus obras mayores *El reino del ser* Santayana expresa la relación entre naturaleza y espíritu como aquel que indica entre existencia y esencia. Las esencias constituyen un reino infinito, del cual forma parte todo lo que puede ser percibido, imaginado, pensado o, de un modo cualquiera, experimentado; no existen en ningún espacio o tiempo, no tienen sustancia ni partes escondidas, sino que su ser se reduce a su aparecer. La esencia es lo que queda cuando el escéptico ha negado o puesto entre paréntesis la realidad del mundo y del yo; es el dominio de la dialéctica pura, esto es, de las puras formas ideales, que prescinden de toda exigencia y realidad biológica y humana. La esencia es también el objeto de la contemplación estética o moral y de la disciplina espiritual, en cuanto emancipa al hombre de las necesidades animales. El principio propio de las esencias es el de la identidad: toda esencia es lo que es, y es perfectamente individual. Pero su individualidad la hace universal, ya que, careciendo de referencia a todo sector del espacio y del tiempo y de toda adventicia relación con otras cosas, es real sólo en virtud de su carácter intrínseco. El reino de la esencia es infinito y todas las esencias son eternas e inmutables. Su ser no es la existencia, ni siquiera la existencia posible, que pertenece solamente al discurso y no concierne verdaderamente ni a la esencia ni a la existencia. La esencia no es una abstracción o un término general; es, más bien, una *idea* en el sentido platónico, "un tema abierto a la consideración". El reino de las esencias es el reino del "puro ser", en contraposición al dominio de la existencia, que es el del devenir, de la lucha, del azar y de la necesidad.

En cierto modo, Santayana se inspira en el dualismo platónico de mundo ideal y mundo sensible. La existencia es siempre existencia sensible, material. La esencia es el mundo del puro ser, el objeto de la contemplación desinteresada, la teoricidad pura. Pero él no admite en el mundo de las esencias aquella dialéctica que Platón admitía y que hacía de aquel mundo un orden y un sistema organizado. Y no admite tampoco una dialéctica diversa, de cuño hegeliano. "La dialéctica, evidentemente, implica transición y es progresiva; pero toda transición real trasciende al reino de la esencia (en el cual cada término debe conservar siempre su carácter intrínseco) y demuestra que un factor existencial y móvil interviene; por ejemplo, la atención o cualquier otra cosa que pueda ser la base o el órgano de la atención o de su movimiento" (*The Realm of*

Essence, p. 96). Por esto, las esencias no se encadenan y no constituyen un sistema. La atención, el discurso, el razonamiento, les son ajenas. Son puros objetos de *intuición, y* la intuición es la única experiencia inmediata posible. Atención, razonamiento, discurso, presuponen la existencia; y la existencia es un reino completamente aparte del de las esencias. Es el reino de la acción, de la energía vital; en una palabra, de la materia.

La materia es el otro término del dualismo platónico, el tema preferido de Santayana. La existencia humana y cósmica es esencialmente materia. Hay un gran cosmos inorgánico, astronómico, geográfico, químico, y sobre la tierra hay organismos vivientes capaces de adaptarse progresivamente al ambiente y de modificarlo para sus futuras necesidades. Pero los organismos mismos, en su reproducción, pasan a través de fases seminales y embrionarias en las que no aparece nada humano; tienen períodos, condiciones y muertes fatales. De manera que también la inteligencia, la sensibilidad, las lenguas y las artes, aun cuando expresen algo espiritual, no tienen nada de espiritual en su estructura reconocible: todas las esencias que incorporan son esencias incorporadas a la materia; pertenecen al flujo de sucesos en el espacio y en el tiempo, que se llama naturaleza. Por esto, están todos abiertos a la investigación y a la medida científica y son determinables en su génesis y en sus efectos en el interior de la esfera material. En esta esfera arraiga el conocimiento en cuanto es afirmación o reconocimiento de una realidad objetiva. La garantía de que hay algo más allá de las esencias es dada por la acción, por la espera, por el miedo, por la esperanza y por la necesidad; esta garantía es llamada por Santayana *fe animal.* El objeto de la fe animal es la realidad que encontramos en la acción, de que tenemos necesidad para nuestra vida fisiológica, que determina en nosotros la espera, el temor, la esperanza. Tal realidad, empero, no es jamás conocida inmediatamente: para describirla no podemos servirnos más que de las esencias que los sentidos o el pensamiento evocan con su presencia. El reino de las esencias es el depósito del cual debemos sacar los términos para describir la realidad natural. Esto hace nacer el problema de la verdad del conocimiento. La verdad no es la realidad misma, esto es, el hecho o la materia, que no contiene en sí su propia descripción. Es, más bien, la exacta, completa y acabada descripción de la realidad o del hecho (*Scepticism and Animal Faitb,* p. 266-267). La realidad es externa al dominio de la esencia en cuanto contiene una ineliminable referencia a la existencia. Por otro lado, la verdad es externa a la misma existencia. "La verdad es una forma que sobreviene, no accidental en el sentido de que sea evitable, ya que el mundo, existiendo, determina fatalmente su propia verdad, sino accidental en el sentido de añadir, sin gasto de materia o de energía, una impalpable y eterna dimensión al ser transitorio" (*The Realm of Truth,* p. 39). El conocimiento no es la verdad misma. Es solamente la noción que un existente tiene de otro existente y es, por tanto, siempre una forma de fe, aunque justificada por el continuo contacto físico entre el cognoscente y lo conocido (*Ib.*, p. 29). Implica siempre confusión y error: en el mejor de los casos es una visión o una expresión de la verdad: la ojeada que puede daros un animal provisto de órganos especiales, en circunstancias especiales (*Ib.*, p. 63). Pero esta limitación es también

condición necesaria del conocimiento, que ya no sería tal si fuera completo y total. Si el conocimiento fuera la misma verdad, sería inmutable y eterno, como la verdad: el sujeto y el objeto de la experiencia coincidirían y no habría, de hecho, experiencia. De manera que "la finitud irracional y las tendencias de la vida animal, lejos de negarnos la verdad, nos impelen a perseguir la verdad y nos dan, en cierta medida, los medios para alcanzarla" (*Ib.*, p. 64).

Enraizada en la materia y condicionada por ella, está la vida del espíritu, que es la vida propia del hombre. El espíritu no es una potencia desencarnada e infinita, sino encarnada y finita. "Hay un solo mundo, el mundo natural, y sólo una verdad acerca de él; pero este mundo tiene en sí una vida espiritual posible que no mira hacia otro mundo, sino hacia la belleza y la perfección que este mundo nos sugiere, a la que se aproxima y a la que no llega (*The Realm of Spirit*, p. 279). El espíritu está encarnado por naturaleza, no por accidente. Su lugar necesario es el alma, esto es, la vida de un cuerpo orgánico. El es el mediador entre el reino de la materia y el reino de la esencia. A través del mismo son posibles la libertad de la voluntad y la intuición de la esencia, y hace posible la posterior liberación: lo que no significa la abolición o distanciamiento del mundo, sino más bien la liberación de la distracción mundana; o lo que es lo mismo, de la ignorancia y de la oscuridad cerca de su esencia.

El Cristianismo ha revelado, con el dogma de la. muerte y pasión de Cristo, la verdad fundamental sobre este punto: la posible liberación del espíritu no es una liberación *del* sufrimiento y de la muerte, sino *a través* del sufrimiento y de la muerte. "Aceptando la muerte anticipadamente podemos identificarnos dramáticamente a nosotros mismos con el espíritu, que dura y sobrepasa estos accidentes y se ríe de aquella muerte, desde el momento que, independientemente de estos accidentes, el espíritu en nosotros es idéntico con el espíritu en los demás: es un divino testimonio, un divino paciente, inmortal, sólo temporal e involuntariamente encarnado en una miríada de vidas separadas" (*The Realm of Spirit,* p. 207).

Sobre la relación del espíritu con la naturaleza, las ideas de Santayana no son claras. Por un lado, afirma que toda la evolución natural está dirigida al fin de hacer posible la vida espiritual. "La materia —dice (*Ib.*, p. 79)— no se habría desarrollado hasta los animales si la organización no hubiera estado potencialmente en ella desde el principio; y la organización no hubiera nunca despertado la conciencia si la esencia y la verdad no hubieran superado la existencia desde toda la eternidad y, en fin, con todas sus perspectivas prontas para que el espíritu las percibiera." Y así establece un sentido, una dirección unívoca al desarrollo fatal del mundo material hacia la realización del espíritu. Pero, por otro lado, insiste en el carácter arbitrario, casual, contingente, de la evolución física, por el cual la física solamente, y no la metafísica, nos revela los fundamentos de las cosas (*Ib.*, p. 274). De manera que hay una continua oscilación en su pensamiento entre una concepción finalista, por la cual la materia habría ya, en su ciega fatalidad, predeterminado la realización del

espíritu, y una concepción naturalista, por la cual el espíritu sería un producto causal finito y temporal de la evolución cósmica.

Sin embargo, la primera concepción acaba por prevalecer en Santayana cuando, siguiendo el ejemplo de Comte, no se resiste a la tentación de interpretar de modo materialista la Trinidad cristiana: la materia, por su potencia, sería Dios Padre; el reino de las esencias sería el Hijo o Logos, y el reino del espíritu, el espíritu Santo (*Ib.*, *p. 292 sigs.*). Dejándose llevar por estas especulaciones, nos muestra Santayana que prevalece finalmente en su pensamiento el elemento romántico de su filosofía. A lo largo de todo el curso de su vida de pensador, este elemento ha chocado continuamente con el elemento opuesto, representado por la exigencia de entender y explicar la finitud con todo lo que ella implica, exigencia que él ha considerado materialista, naturalista o empirista, pero que es propia de toda la filosofía contemporánea. Santayana ha querido tener los ojos abiertos sobre los caracteres de la existencia finita, condicionada y limitada por todas partes; y esta exigencia está representada en su pensamiento por lo que él ha llamado el reino de la materia y el reino de la verdad. Pero la exigencia infinitista (representada por el reino de las esencias), ha terminado por prevalecer en su filosofía.

Santayana se ha ocupado también del arte y de la poesía, pero no ha descubierto en estas actividades ningún carácter específico. Por el lado práctico, no hay en el arte más que habilidad manual y tradición profesional; y por el lado teórico, no hay más que pura intuición de las esencias, con el inevitable placer sensible e intelectual que acompaña a la intuición. Tampoco hay diferencia entre valores estéticos y valores morales: la belleza es un bien moral, así como el bien moral es un deleite estético. La armonía es, al mismo tiempo, un principio estético y el principio de la salvación, de la justicia y de la felicidad.

777. ALEXANDER

La teoría de la evolución (en el sentido de Spencer), como progreso universal y necesario de la realidad cósmica, es el supuesto de la doctrina de Santayana, aunque no encuentre en ella un tratamiento o una defensa específicos. Y es también el supuesto de la doctrina de Samuel Alexander (1859-1938), un australiano que estudió en Oxford y fue profesor en Manchester. El primer escrito de Alexander se titula *Orden moral y progreso* (1889); su obra fundamental es la que se titula *Espacio, tiempo y deidad,* 2 vols., 1920. Alexander es también autor de un ensayo sobre *Locke* (1908), de otro sobre *Spinoza y el tiempo* (1921) y de numerosos artículos en las revistas inglesas de su época. Alexander tiene de la filosofía el mismo concepto que tienen de ella los otros neorrealistas. La gnoseologia no tiene ninguna primacía sobre la metafísica, sino que es un capítulo de la metafísica misma. Esta es una ciencia empírica, diferente de las otras sólo por la naturaleza de su objeto: los caracteres estables y universales de las cosas, que Alexander llama *a priori* o categoriales. El espíritu, si es condición esencial de la experiencia, no lo es del ser de las

cosas. Los espíritus no son más que miembros de una democracia de cosas: los miembros más elevados que conocemos, pero que no son distintos de los otros en su realidad.

Alexander hace suyo el análisis que Moore hizo del acto cognoscitivo y lo vuelve a exponer con una nueva terminología. Hay la conciencia y el objeto de la conciencia; pero mientras *contemplamos* el objeto de la conciencia *gozamos* (esto es, percibimos directamente) la conciencia misma. No podemos contemplar nuestro espíritu como contemplamos las cosas; el espíritu no es nunca para nosotros un objeto en el sentido en que lo es una mesa o un árbol; pero es gozado por nosotros en el acto mismo del contemplar. Sólo para un ser más elevado, para un ángel, la conciencia sería un objeto como un árbol y vería mi gozar copresente con el árbol, como yo veo el árbol copresente con la tierra. Pero lo que el ángel vería como la copresencia de dos objetos, a nosotros se nos aparece como la copresencia de un espíritu gozado y de un objeto no-mental contemplado. Toda experiencia nos muestra estos dos elementos distintos, cuya relación no es en nada diversa de la que hay entre otros dos objetos cualesquiera de experiencia. La diferencia, como sería obvio para e! ángel, no está en la relación, sino en sus términos: en el caso de dos objetos físicos, los dos términos son físicos; en el caso de la relación cognoscitiva, uno de los términos es un ser consciente o mental. Esta relación no sólo no es única, sino que es la más simple de todas; es el mero conjunto de dos términos, su simultánea pertenencia a un mundo. No hay ideas que hagan de intermediarios entre el espíritu y las cosas. Alexander, como todos los nuevos realistas, es defensor de un monismo metafísico; sólo que este monismo es realista: las cosas no son ya ideas, como quería Berkeley, sino que más bien las ideas mismas son cosas.

Pero las cosas no son pura materia: son partes, determinaciones o diferenciaciones de una sustancia originaria, que es el espacio-tiempo. El espacio y el tiempo, que Alexander considera indisolublemente unidos, como en el mundo cuadrimensional de la física relativista, son la fibra de que están tejidas todas las cosas; y las categorías son los constituyentes esenciales y universales de todo lo que es experimentado, "el cañamazo gris en que están recamados los vivos colores del universo" *(Space, Time and Deity*, I, p. 186). Las relaciones entre las cosas y los diferentes órdenes de existencia en que se distribuyen no son más que modos o formas de la relación fundamental que hay entre el espacio y el tiempo. Esta relación se debe concebir análogamente a la que hay entre el espíritu y el cuerpo, que nosotros vivimos directamente. El espíritu y el cuerpo no son dos entidades diversas: lo que visto desde el interior o *gozado*, es un proceso consciente, visto desde el interior o *contemplado* es un proceso nervioso. No todos los procesos vitales son también mentales: los más simples procesos fisiológicos son puramente vitales; pero sin una base fisiológica específica no hay espíritu. El proceso mental puede expresarse completamente en términos fisiológicos, pero no es solamente fisiológico: lo que le da su individualidad es su cualidad específica, mental o consciente. Por esto es algo nuevo, una creación original que surge en el mundo de los procesos vitales, pero que, al mismo tiempo, no está separado de aquéllos, sino que los continúa y tiene en ellos sus raíces.

Sobre este modelo, que nos es familiar, queda plasmado el mundo entero: el tiempo está, con respecto al espacio, en una relación análoga a aquella en que el espíritu esta con respecto al cuerpo; y se puede decir que el tiempo es el espíritu del espacio, y el espacio, el cuerpo del tiempo. Con esto, empero, Alexander no llega a un pampsiquismo, porque no afirma que el tiempo sea espíritu o una forma inferior de espíritu. El espíritu existe sólo en su propio nivel de existencia; pero en la matriz de todas las cosas finitas y en todas las cosas finitas hay algo, un elemento, al cual, en el más alto nivel de existencia, corresponde el espíritu, y ejerce la misma función. Este elemento al nivel del espacio-tiempo es el tiempo, pero el tiempo no es una forma del espíritu, sino que el espíritu es una forma del tiempo (*Ib.*, 11, p. 44). Dentro de la sustancia universal del espacio-tiempo, nuevos órdenes de realidad llegan continuamente a la existencia. Alexander considera la realidad como un proceso de *evolución emergente*; el mundo se desarrolla a partir de las primeras condiciones elementales del espacio y se complica poco a poco con la emergencia de cualidades cada vez nuevas. De la materia emerge la vida; de la vida emerge el espíritu, que es la más alta de las existencias finitas que nosotros conocemos. Pero, puesto que el tiempo es el principio del devenir y es infinito, el desarrollo interno del mundo no puede cesar con la emergencia del espíritu, sino que hemos de presumir que, en la línea ya trazada por la experiencia, aparecerán nuevas cualidades más altas, también empíricas. El esfuerzo que impele a las criaturas a través de la materia y de la vida hacia el espíritu debe conducirlas hacia un nivel más alto de existencia. La *deidad* es, precisamente, la cualidad empírica aproximadamente superior al espíritu, que el universo se empeña en hacer nacer. Qué cosa sea la deidad no podemos decirlo, porque no podemos ni gozarla ni mucho menos contemplarla. Si la conociéramos, nosotros seríamos como dioses; nuestros altares humanos están levantados al Dios desconocido *(Space, Time and Deity*, II, p. 346). La deidad no es espíritu, aun cuando suponga en Dios el espíritu de la misma manera que el espíritu supone la vida, y ésta, los procesos materiales físico-químicos. El espíritu, la personalidad, los caracteres humanos o mentales, pertenecen a Dios, pero no a su deidad: pertenecen al cuerpo de Dios. La deidad de Dios es diferente del espíritu no en grado, sino en especie, y es una emergencia radicalmente nueva en la serie de las cualidades empíricas. Dios, por su infinitud, no es actual, sino sólo ideal y conceptual. Una vez llegada a la existencia, la cualidad divina, exactamente como el espíritu, llegará a ser distintiva de muchos individuos finitos. No hay, pues, un ser infinito actual que tenga aquella cualidad; hay un infinito actual, el universo entero, que tiende a la deidad. La realidad de Dios está en este tender del mundo del espacio-tiempo hacia una cualidad más alta: es un esfuerzo, no una realización.

La doctrina de Alexander, en su tesis metafísica fundamental (el espacio-tiempo como sustancia de la evolución emergente), es un ejemplo típico de la tendencia a manipular metafísicamente conceptos científicos y a darles un significado que la ciencia no autoriza ni legitima. Concebir la relación entre el espacio y el tiempo por analogía a la que hay entre el espíritu y el cuerpo, significa dar a estos conceptos un carácter

antropomórfico que les quita toda posible relación en el espacio-tiempo de la física. Y si se prescinde de sus conexiones con la física contemporánea, la metafísica de Alexander aparece como otra manifestación del evolucionismo romántico, es decir, del concepto del mundo como una manifestación progresiva y necesaria del infinito.

778. WHITEHEAD

En el mismo marco de una "filosofía científica de la naturaleza" se sitúa la obra de Alfredo North Whitehead (1861-1947), que fue profesor de matemáticas en Londres y de filosofía en la Harvard University de los Estados Unidos. Whitehead es, con Russell, autor de los *Principia mathematica,* que aparecieron en tres volúmenes entre 1910 y 1913. Su primer escrito filosófico notable fue la *Investigación sobre los principios del conocimiento natural* (1919), seguido por el *Concepto de la naturaleza* (1920) y por el *Principio de relatividad* (1922). Su pensamiento filosófico más maduro es el que está expresado en los tres libros *La ciencia y el mundo moderno* (1926), *Proceso y realidad* (1929), *Aventuras de ideas* (1933), el segundo de los cuales es el más importante. Aspectos notables de la que él llamaba "filosofía orgánica" están expuestos en los escritos *El devenir de la religión* (1926) y *Simbolismo* (1927). Whitehead tiene de la filosofía un concepto positivista. "La misión de la filosofía —dice *(Process and Reality,* p. 13)— es la de desafiar las medias verdades que constituyen los primeros principios de la ciencia. La sistematización del conocimiento no puede hacerse en compartimientos estancos. Las verdades generales se condicionan todas las unas a las otras; y los límites de su aplicación no pueden ser definidos adecuadamente sin relacionarlos con una generalidad más amplia. La crítica de los principios debe tomar, principalmente, la forma de una determinación de los significados propios que deben ser atribuidos a las nociones fundamentales de las diferentes ciencias, cuando estas nociones son consideradas en su estado de correlatividad recíproca. La determinación de este estado exige una generalidad que trasciende todo contenido objetivo especial." En la noción de correlatividad o de organización insiste mucho Whitehead, que llama por eso "orgánica" a su filosofía. Así, toda proposición que afirma un hecho debe, en su análisis completo, afirmar el carácter general del universo requerido por aquel hecho; y, en general, toda entidad exige un particular universo, y toda transformación de la entidad, una nueva acomodación total del universo entero.

En el *Concepto de la naturaleza,* Whitehead había ya formulado claramente la tesis fundamental de su realismo. La naturaleza es el objeto de la percepción sensible y en esta percepción tenemos conciencia de algo que no es pensamiento y que es extraño al pensamiento. Esta propiedad es fundamental para el objeto de la ciencia natural. Con todo, no implica de hecho un dualismo de pensamiento y naturaleza. Significa sólo que se puede pensar la naturaleza de un modo homogéneo, como un sistema cerrado, sin pensar al mismo tiempo el pensamiento. Se puede también, indudablemente, pensar la naturaleza con referencia al pensamiento, y en

tal caso es pensada de una manera heterogénea; pero sólo el modo homogéneo de considerar la naturaleza pertenece a la ciencia. En todo caso, en la percepción sensorial o en la sensación, lo que es percibido aparece como no-pensamiento; "es percibido como un ente que es el termino de la sensación, algo que para el pensamiento está más allá del hecho de la sensación misma'. Los objetos de la percepción o del pensamiento son, pues, *entes* que, en el acto mismo de ser percibidos o pensados, se revelan como independientes de la percepción o del pensamiento. Esta tesis permanece inmutable en la obra capital de Whitehead, *Proceso y realidad,* en la que se vuelve a expresar en una terminología complicada, tosca y, en buena medida, inútil a los fines de la precisión y de la claridad. El ente o cosa, objeto de la percepción, es llamado "entidad actual" y "ocasión actual". Entidades u ocasiones son las cosas reales y últimas de las cuales está constituido el mundo. Son en número infinito y difieren entre sí; además, son divisibles, mediante el análisis, en un infinito número de modos. La percepción es llamada "prehensión": reproduce en sí misma las características generales de una entidad actual; se refiere a un mundo externo y en este sentido tiene un "carácter vector"; implica emoción, finalidad, valoración, causación. Una conexión particular entre entidades actuales se llama "nexo". Los nexos son reales, individuales y particulares, como las entidades y las "prehensiones". Los hechos últimos de la experiencia real se reducen precisamente a entidades, prehensiones y nexos. La razón suficiente de toda condición o cambio del universo debe siempre buscarse en una o más entidades actuales: este "principio ontológico" es el principio de toda posible explicación.

Supuesto esto, el universo, en su evolución emergente (o creadora), es un proceso de *concrecimiento,* al cual contribuyen igualmente el aspecto físico y el aspecto espiritual, indisolublemente unidos y ambos activos. "Toda actualidad —dice Whitehead *(Process and Reality*, p. 151)— es esencialmente bipolar, física y mental, y su herencia física es esencialmente acompañada por una reacción conceptual que en parte se conforma y en parte conduce a una nueva oposición relevante, pero siempre introduce énfasis, valoración y finalidad. La integración del aspecto físico y del mental en la unidad de la experiencia es la autoformación, que es un proceso de concrecimiento y que, por el principio de la inmortalidad objetiva, caracteriza la creatividad que lo trasciende. Así, aun cuando la mentalidad sea no-espacial, es siempre una reacción a la experiencia física, que es espacial, o una integración de la misma." Esta concepción lleva a un pampsiquismo y, en último análisis, a una forma de monadismo de cuño leibniziano. "La filosofía del organismo atribuye sensibilidad a todo el mundo actual. Basta esta doctrina en el hecho directamente observado de que la sensibilidad sobreviene como un elemento conocido constitutivo de la existencia formal de las entidades actuales que nosotros podemos observar. Aun cuando observamos el nexo causal privado de relaciones con las presentaciones sensibles, acabamos por admitir el influjo de la sensibilidad por la definición vagamente cualitativa y vectorial del mismo. El dominio de la cantidad física *escalar*, la inercia de la física newtoniana, ha oscurecido el reconocimiento de la verdad de

que todas las cantidades físicas fundamentales son *vectores,* no escalares" (*Ib.*, p. 249). El vector es la referencia a lo externo y expresa la dirección V sentido por el cual la experiencia sensible se refiere a otra cosa, a una realidad independiente. Sensibilidad significa experiencia, pero no todavía conciencia. La experiencia precede y condiciona la conciencia, pero no al revés. La conciencia es la "forma subjetiva implícita en el sentido de la oposición entre la "teoría", que puede ser errónea, y el "hecho", que es *dato" (Process and Reality*, p. 226). Como tal, nace muy tarde y pertenece solamente a las fases más altas del concrecimiento. Por tanto, ilumina de modo primario precisamente estas fases, mientras que ilumina sólo indirectamente las primitivas, en cuanto entran en la composición de las primeras. Se sigue de esto que la prioridad de lo que es claro y distinto no tiene valor metafísico y que el conocimiento no es un elemento necesario de la entidad actual concreta. "Toda entidad actual tiene la *capacidad* de conocer y hay una gradación de intensidad en los diversos campos del conocer; pero, en general, el conocimiento parece despreciable, fuera de la complejidad particular de la constitución de algunas ocasiones actuales" (*Ib.*, p. 225). Con ello, la entidad actual (u "ocasión de experiencia") se presenta exactamente como una mónada en sentido leibniziano: mónada que en su experiencia *(las pequeñas percepciones* de Leibniz) abarca todas las demás mónadas y que sólo en parte ilumina su contenido con conciencia clara y distinta. Como Leibniz, Whitehead cree que todo el universo consiste en la experiencia de las mónadas. "El principio subjetivista afirma que todo el universo consiste en los elementos que se desglosan en el análisis de la experiencia de los sujetos. El proceso es el devenir de la experiencia. De ahi se sigue que la filosofía del organismo acepta enteramente la tendencia subjetivista de la filosofía moderna" (*Ib.*, p. 233). Whitehead aproxima su filosofía a la de Hegel, en el sentido de que lo que él llama "el concrecimiento de una entidad actual" sería el hegeliano "desarrollo de una idea" (*Ib.*, p. 234). Y, verdaderamente, de Hegel y, en general, del romanticismo saca Whitehead el sentido progresivo, finalista y optimista del devenir del mundo. Pero el mundo mismo es concebido según el esquema monadológico de Leibniz; y las entidades actuales, entendidas como realidades eternas y sujetos permanentes e inmortales de todo devenir, no podrían encontrar sitio en una filosofía hegeliana.

Mucho menos se concilia con el esquema hegeliano el concepto del mal como reductible al tiempo en cuanto es causa y origen de toda pérdida y destrucción. La solución del problema del mal se puede lograr solamente recurriendo al concepto de Dios. En su naturaleza primordial, Dios es potencialidad infinita, una potencialidad que acompaña toda la creación. Pero, como tal, es "escasamente actual": le falta la plenitud de la sensibilidad física y, por tanto, la conciencia, y su conocimiento y su experiencia es puramente conceptual. Pero Dios no es sólo el principio, sino también el término: tiene una naturaleza no sólo primordial con respecto al mundo, sino también consiguiente al mundo mismo. Hay, pues, una reacción del mundo sobre Dios; y, en virtud de esta reacción, la naturaleza de Dios adquiere la plenitud de la sensibilidad física, que se deriva del hecho de que el mundo mismo se objetiva en Dios, o sea. es

conocido por él. La naturaleza conceptual de Dios permanece sin cambio, porque lo comprende todo; pero su naturaleza derivada depende del progreso creador del mundo. La naturaleza primordial de Dios es "libre, completa, eterna, actualmente deficiente e inconsciente". La naturaleza derivada de Dios es "determinada, incompleta, duradera, plenamente actual y consciente" (*Process and Reality*, p. 488-489). La conclusión de Whitehead es decididamente panteísta. E¡ mundo es parte de Dios y Dios es parte del mundo. "Dios y el mundo se dirigen recíprocamente al encuentro a través de sus procesos. Dios es primordialmente uno, la unidad primordial de las muchas formas potenciales: en el proceso adquiere una multiplicidad consiguiente, que el carácter primordial absorbe en su unidad. El mundo es primordialmente muchos, en la multiplicidad de las ocasiones en su finitud física; en el proceso adquiere una unidad consiguiente, que es una nueva ocasión, y es absorbida en la multiplicidad del carácter primordial. Así, Dios debe ser concebido como uno y como muchos en un sentido inverso a como el mundo debe ser concebido como muchos y como uno. El tema de la cosmología, que es la base de toda religión, es la historia del esfuerzo dinámico del mundo hacia una unidad duradera y de la majestad estática de la visión de Dios, que alcanza su cumplimiento absorbiendo la multiplicidad de los esfuerzos del mundo" (*Ib.*, p. 494).

En sus conferencias sobre *La religión en devenir* (1926), este concepto de la divinidad se señala, con escasos fundamentos, como término final de la evolución histórica de la religión, esto es, del esfuerzo de la religión por librarse de la superstición y del dogmatismo. Y en la *Función de la razón* (1929), la razón misma se identifica con Dios y es considerada como la fuerza còsmica a la que se debe al mismo tiempo el progreso y el orden del mundo: fuerza que, al nivel de la vida animal, tiene carácter *practico* y, al nivel de la vida humana, carácter *especulativo*, es decir, se convierte en actividad cognoscitiva desinteresada, que se expresa en una cosmología. Finalmente, en su último libro *Aventuras de las ideas* (1933), Whitehead trata de hacer una "historia de la raza humana respecto a su infinita variedad de experiencias mentales" considerando esta historia bajo cuatro aspectos: sociológico, cosmológico, filosófico y social. Los conceptos de Whiteheat se hacen ahora menos precisos y más arbitrarios que en el resto de su obra. El tono optimista de su cosmología se acentúa en la exaltación de la *armonía*: concepto que sería la base de la belleza, *de* la verdad, del bien, de la libertad, de la paz y de toda la gran aventura cósmica. "La gran armonía, dice Whitehead, es la armonía de individualidades duraderas ensambladas en la unidad de un fundamento. Por esta razón, la noción de libertad nunca abandona a las culturas más elevadas: la libertad en cada uno de sus muchos sentidos es la exigencia de una vigorosa autoafirmación" (*Adventures of Ideas*, p. 362).

779. WOODBRIDGE. RANDALL

Una forma de realismo naturalista es la sostenida por Frederick J. E. Woodbridge (1867-1940), que fue profesor de la Columbia University de Nueva York y director durante muchos años del "Journal of Philosophy". Escribió: *El objeto de la historia* (1916); *El reino del espíritu* (1926);

Naturaleza y espíritu (1937); *Ensayo sobre la naturaleza* (1940). Los temas preferidos de Woodbridge son: la unidad de la naturaleza y del hombre para el conocimiento, y la dualidad de naturaleza y sobrenaturaleza para la moral. "Nuestro estado natural, dice, está inseparablemente vinculado a la naturaleza como el de la estrella más grande o el del más pequeño microbio" *(An Essay on Nature*, p. 14). Esta conexión pone al hombre en disposición de leer los signos con que la naturaleza está escrita y considerarla en su conjunto como el propio "universo de discurso". El mundo visible es la primera y más evidente manifestación de la naturaleza, pero el mundo visible hace aparecer la naturaleza en el espacio, en un espacio vacío en que estaría contenida, mientras que en realidad el espacio está en la naturaleza como el conjunto de todas las determinaciones o relaciones locales que se pueden distinguir en ella. En el mundo invisible aparece también evidente el esquema temporal de la naturaleza, es decir, la unificación y la integración de los acontecimientos en su duración relativa y en su devenir. También en este caso las divisiones y la medida del tiempo, la memoria del pasado, la historia, no son adiciones a una naturaleza intemporal, sino manifestaciones de la misma estructura temporal de la naturaleza. En general, según Woodbridge, todas las "posibilidades" ofrecidas al ingenio o al trabajo humano son posibilidades de la naturaleza. El finalismo que aparece en el mundo humano, pertenece a la misma naturaleza ya que no excluye el mecanismo que lo integra. Por eso no existe ninguna realidad ni principio que se pueda considerar distinto o independiente de la naturaleza, mientras se permanece en el campo del conocimiento.

Pero las cosas cambian cuando se pasa al campo de la moral, esto es, cuando se considera la naturaleza no como objeto del conocimiento sino como dominio en el que se debe buscar la felicidad. Desde este punto de vista, asoma el dualismo entre lo que es y lo que debe ser, entre lo real y lo ideal; en otros términos, entre lo natural y lo sobrenatural. El deber ser, el ideal, está siempre *más allá* de la naturaleza. El dualismo entre naturaleza y sobrenaturaleza no nace en el terreno del conocimiento, sino que es el mismo dualismo entre conocimiento y fe. Por lo que respecta a la defensa de la legitimidad de la fe, la filosofía de Woodbridge puede ser considerada como una escolástica del naturalismo.

Su influencia se ha desarrollado en América paralelamente o de acuerdo con la de Dewey en la defensa de una tarea específica y no renunciable de la *metafísica*, considerada como descripción de los caracteres generales de la existencia. Y así escribe: "Al considerar la metafísica como el resultado de la reflexión sobre la existencia en general y, por tanto, como un departamento del conocimiento natural, he supuesto que personas inteligentes pueden emprender esta reflexión y llegar a resultados interesantes e importantes siguiendo el acostumbrado método experimental de la observación y de la generalización controlada" *(Nature and Mind*, 1937, p. 108). Por otro lado, Woodbridge sabe muy bien que una metafísica descriptiva no puede apelar a una intuición del ser como tal; y en realidad, considera él la tradicional metafísica del ser como una especie de truco lingüístico: "Comenzamos por decir que los objetos del pensamiento *tienen* el ser, que el ser necesariamente es, que sin el ser nada puede ser o ser concebido, que conocer el ser es conocer plena y totalmente y que descansar

en el ser es descansar en paz. Todo esto es verdad, participialmente, pero su valor, después de todo, es sólo el de una rapsodia lingüística" *(The Realm ofMind*, 1926, p. 34).

John Hermann Randall (nacido en 1899) fue un profesor de la Columbia University de Nueva York que aportó su contribución a una metafísica descriptiva, como historiador de la cultura y de la ciencia, en una obra titulada *La naturaleza y la experiencia histórica* (1958). Randall niega que se pueda hablar de la existencia como de una totalidad y acepta a este proposito la crítica de Kant. "Podemos, dice Randall, hablar legítimamente del universo o de la existencia en general. Pero, en este caso, hablamos distributivamente sobre *cada* existencia o sobre todo cuestión existencial. No hablamos de una sustancia o de un ser o de una realidad o de un todo unificado y omnicomprensivo" *(Nature and Historical Experience*, p. 130). El concepto fundamental de la metafísica tradicional, el de *sustancia,* lo interpreta Randall como "proceso" o, mejor aún, como "un conjunto de procesos agentes y cooperantes entre sí, cada uno de los cuales muestra sus modos propios determinados de cooperar" (*Ib.*, p. 152). En este sentido, la sustancia puede denominarse también *estructura* y es un contexto de relaciones, pero contexto siempre específico, esto es, particular, nunca general ni abstracto. En él se pueden distinguir la estructura *formal* que es el modo de estar las cosas juntamente y la estructura *funcional,* que es el modo de comportarse las cosas en un contexto específico. Esas nociones se aplican igualmente a cosas materiales o a entidades espirituales. Randall reconoce cierta validez al arte y a la religión, considerados como sistemas de símbolos. Pero compara esta validez con la de los *conectivos* de la lógica ("y", "o", "si..., entonces", etc.) "Los conectivos, dice Randall, en cuanto son signos cognoscitivos y tienen una función en todo conocimiento, no son ellos mismos 'verdaderos'. Pero tampoco son verdaderos ni el lenguaje ni los sistemas de medida, aunque se usen para formular afirmaciones verdaderas. Ideales como la democracia y la libertad, difícilmente pueden ser llamados 'verdaderos'. La matemática es formalmente 'válida , pero estrictamente hablando tampoco puede ser llamada 'verdadera'. Las teorías y las hipótesis científicas no son 'verdaderas', en las filosofías contemporáneas de las ciencias, sino más bien "confirmadas' o 'controladas'" (*Ib.*, p. 269). Estos distintos tipos de validez que pertenecen a las diversas ramas del saber humano dan lugar al problema de la unidad del saber, que también lo es de la unidad del mundo en que vive el hombre. Randall se limita a plantear el problema y a reconocer que la perspectiva de una solución del mismo no puede venir del arte ni de la ciencia, sino de la filosofía.

780. M. R. COHÉN

En cambio, el naturalismo de Morris R. Cohén (1880-1947) es más bien un naturalismo racionalista. Cohén fue profesor en el City College de Nueva York y ejerció una gran influencia sobre el pensamiento americano. Sus escritos son los siguientes: *Razón y naturaleza* (1931); *El derecho y el*

orden social (1933); *Prólogo a la lógica* (1944); *La fe de un liberal* (1946); *El significado de la historia humana* (1948); *El viaje de un soñador* (autobiografía, 1949); *Estudios de filosofía y ciencia* (1949); *El pensamiento americano: una mirada critica* (1954).

El tema fundamental de la filosofía de Cohén es la defensa del objetivo de la razón en todos los campos de la actividad humana. La obra mayor de Cohén, *Razón y naturaleza, ensayo sobre el significado del método científico,* va dirigida precisamente a dicho objetivo: o sea, primero a mostrar la insuficiencia de los "rivales y subrogados de la razón" (la autoridad, la experiencia pura, la intuición, la imaginación) y luego a mostrar la función de la razón tanto en el campo de la filosofía como en el de las ciencias naturales y morales. Pero, al mismo tiempo, la obra tiende a mostrar la íntima unión de la razón con la naturaleza y a evitar que la "llamada a la razón" tienda a suprimir la naturaleza o que la llamada a la naturaleza" se resuelva en una forma de irracionalismo sentimental (*Reason and Nature*, p. VII). El instrumento que considera Cohén más apropiado para esta tarea es el análisis del método científico: por eso él profesó ser un lógico y tituló "La fe de un lógico" a la presentación de su filosofía publicada en la revista *Contemporary American Philosophy* (1930).

En su defensa de la razón, Cohén logra salvar algunos aspectos y conclusiones de la filosofía tradicional. Así, por ejemplo, defiende el carácter *metafísico* de la filosofía, por cuanto ella no es sólo síntesis de los resultados de las ciencias y crítica de los supuestos de la ciencia misma, sino también extensión del método científico a argumentos no incluidos en el ámbito de sus especificaciones. A este propósito, Cohén defiende el concepto aristotélico de substancia como razón de ser de las cosas e identifica la substancia con las "relaciones o estructuras" que son los objetos de la ciencia racional *(Reason and Nature,* p. 161). Pero, con ello no pretende afirmar que la racionalidad agota la existencia de las cosas. "La forma o el esquema de relación de las cosas se refiere a un elemento no racional o alógico, sin el cual la forma no tiene ningún significado genuino. Negar la existencia de todo elemento irracional significa hacer de la misma un hecho irracional, contingente y alógico" (*Ib.*, p. 164). La relación entre la sustancia racional de las cosas y sus elementos no racionales es un caso particular de un principio más amplio que Cohén denomina *principio de polaridad.* Cohén entiende por este principio que "opuestos como inmediatez y mediación, unidad y pluralidad, permanencia y flujo, sustancia y función, ideal y real, actual y posible, etc., se implican uno con otro como los polos de una magneto, cuando se aplican a una entidad significante" (*Ib.*, p. 165; *A Preface to Logic*, IV, t. it., p. 125). El mismo reconocimiento de una sustancia racional de las cosas, constituida por estructuras o relaciones de naturaleza lógica o matemática, excluye, según Cohen, la naturaleza puramente mecánica del mundo como excluye el determinismo riguroso, propio del mecanismo *(Reason and Nature,* p. 230 y sigs.). En cuanto al finalismo, la razón no puede demostrarlo ni refutarlo: sin embargo, "la idea de que fuerzas humanas o casi humanas son cósmicamente dominantes produce una satisfacción parecida a la de volver a casa de un viaje solitario por el

desierto" (*Ib.*, p. 291). En el campo de la psicología, Cohén excluye que se pueda admitir el "alma" como entidad distinta del cuerpo y que esté más allá de los fenómenos observables; pero también excluye que se pueda reducir la conciencia al comportamiento, como pretende el behaviorismo. En el campo de las ciencias morales, defiende la idea del derecho de naturaleza, pero afirma que las normas de este derecho no son "evidentes" sino que deben ser atestiguadas por su "certeza, exactitud, universalidad y coherencia" (*Ib.*, p. 413). Contra el positivismo jurídico de Kelsen afirma que, en el derecho no puede faltar el aspecto natural o existencial como polo complementario de lo racional o espiritual (*Reason and Law*, p. 4).

Como se ve, Cohén llega en todos estos puntos a una confirmación parcial de ciertos aspectos de la filosofía tradicional De modo parecido, en el campo de la lógica, sus ideas son conformes con los desarrollos que esta ciencia ha experimentado en los primeros decenios del presente siglo. Objeto de la lógica son las verdades formales que conciernen a la relación *si... entonces,* pues las verdades de este género no son puras y simples tautologías, sino que implican siempre algún elemento de novedad. De las pocas reglas del juego de ajedrez se pueden deducir todas las partidas que pueden jugarse: sin embargo, las partidas no se hallan contenidas en dichas reglas a no ser que se admita también que las reglas están contenidas en aquellas partidas "como cambios invariables o transformaciones comunes a todas ellas" *(A Preface to Logic,* trad. it., p. 34-35). Las relaciones lógicas son necesarias, las relaciones de hecho son contingentes. Las hipótesis son "nuestras guías en el laberinto de las posibilidades" (*Ib.*, p. 40). La inducción no es más que un racionamiento disyuntivo que, entre varias hipótesis, determina la verdadera mediante la constatación de las consecuencias. Los conceptos son signos de "relaciones invariables" (*Ib.*, p. 119), la probabilidad consiste en la frecuencia relativa de un acontecimiento (*Ib.*, p. 186 y sigs.). Contra la tesis del positivismo lógico (de primera manera) en que las proposiciones no susceptibles de comprobación carecen de significado, Cohén afirma que el significado es independiente de la comprobación y, por tanto, considera aventurada la tesis de Carnap de la imposibilidad de la metafísica como constituida por proposiciones no susceptibles de comprobación (*Ib.*, p. 102 y sigs.).

Pero la idea más importante enunciada por Cohén es la de la ciencia como autocorregibilidad. "Si distinguimos, como es debido, entre las verdades comprobables de la ciencia y las opiniones falibles de los científicos, podemos definir la ciencia como un *sistema autocorrectivo.* Un sistema de teología, por ejemplo, no puede admitir posibilidad de error en ninguna de sus partes: sus verdades, una vez reveladas, deben permanecer indubitables... La ciencia, en cambio, invita a la duda. La ciencia puede desarrollarse y avanzar, no sólo porque es fragmentaria, sino también porque en ella ninguna proposición es absolutamente cierta en sí misma, por lo cual el proceso de corrección puede operar cuando se halla una prueba más adecuada" (*Studies in Philosophy and Science,* p. 50). En este sentido hay un paralelo entre la ciencia y el gobierno constitucional: "Un gobierno constitucional es aquel en que toda ley o institución particular puede ser corregida o abolida por medios constitucionales. Esto

no es posible en una monarquía absoluta ni en ninguna forma de dictadura" (*Ib.*, p. 50). Sin embargo, Cohén no afirma que esta autocorregibilidad se extienda también al *método* de la ciencia ya que, además, insiste en que toda corrección debe efectuarse según los cánones del método científico (*Ib.*, p. 50). Ciertamente, este es un límite o una insuficiencia de la expresión que ha encontrado en él una idea muy fecunda: idea que entronca por un lado, en el falibilismo de Peirce (§ 750) y, por otro, con el concepto de Popper de la ciencia como sistema de autorrefutación (§ 817).

781. EL MATERIALISMO DIALÉCTICO

Realismo materialista es también el llamado "materialismo dialéctico" que es la filosofía oficial de los regímenes de los partidos comunistas y que reconoce sus fuentes en la obra de Marx y Engels, pero que se inspira sobre todo en este último.

Uno de los documentos principales de este materialismo es el escrito de Nicolás Lenin (1870-1924), *Materialismo y empiriocriticismo* (1909) que va dirigido contra Avenarius, Ostwald, Poincaré, contra algunos de sus seguidores rusos y, en general, contra toda forma de idealismo, espiritualismo y fideísmo. Las tesis fundamentales del materialismo dialéctico pueden resumirse así: 1.ª Hay cosas que existen independientemente de nuestra conciencia, independientemente de nuestras sensaciones, fuera de nosotros. 2.ª No existe, ni puede existir, ninguna diferencia de principio entre el fenómeno y la cosa en sí. La única diferencia es la que existe entre lo que es conocido y lo que todavía no lo es. 3.ª En la teoría del conocimiento, como en todos los otros campos de la ciencia, se debe razonar siempre *dialécticamente,* esto es, no suponer nunca invariable y ya hecho nuestro conocimiento, sino analizar el proceso por el cual nuestro conocimiento nace de la ignorancia, o gracias al cual un conocimiento vago e incompleto se convierte en conocimiento más adecuado y preciso" (*Mater. y emp.*, trad. ital., p. 75). Estas tesis son presentadas por Lenin como el pensamiento mismo de Engels. Pero, en realidad, Engels hablaba de una dialéctica de la misma naturaleza material que, en su desarrollo, procedería por medio de negaciones y negaciones de negaciones. En Lenin, la dialéctica, en cierto modo, se ha *subjetivizado*, y constituye el ritmo del saber humano en cuanto pasa de la ignorancia al conocimiento y del conocimiento inadecuado al adecuado. Pero, precisamente, el hecho de la ignorancia y del conocimiento incompleto e imperfecto demuestra, según Lenin, la verdad del realismo materialista: las cosas existen antes de que el hombre las conozca y son independientes del conocimiento mismo. "La historia natural no permite dudar de que su afirmación de la existencia de la tierra antes de la de la humanidad no sea una verdad. La existencia de lo reflejado independientemente de aquello que lo refleja (esto es, del mundo externo independientemente del reconocimiento) es el postulado fundamental del materialismo" *(Mater. y empir.*, p. 91). Esto demuestra también que la realidad material no puede resolverse en un complejo de

sensaciones, como quieren Avenarius y Mach, ya que las sensaciones no existen y no pueden existir antes e independientemente de la sensibilidad y de la conciencia. La existencia indudable de la realidad material garantiza el pleno valor objetivo de la ciencia, la cual, aun cuando no esté nunca en posesión de la verdad total, progresa incesantemente hacia ella y, añadiendo descubrimientos a descubrimientos, nos da en su conjunto la verdad absoluta. "Desde el punto de vista del materialismo moderno, esto es, del marxismo, los límites de la aproximación de nuestros conocimientos a la verdad objetiva absoluta son históricamente relativos; pero la existencia misma de esta verdad no puede ponerse en duda, como no puede ponerse en discusión que nosotros nos acercamos a ella" (*Ib.*, p. 101). Solamente este materialismo realista permite entender la evolución histórico-social de la humanidad como un hecho objetivo indudable y que ha de suceder fatalmente. "E! hecho de que vivís, de que tenéis una actividad económica, de que procreáis, de que fabricáis productos, de que los cambiáis, determina una concatenación objetiva necesaria de acontecimientos, de desarrollos, concatenación independiente de vuestra conciencia social, la cual no puede nunca abarcarla en su totalidad. El fin más noble de la humanidad es el de abrazar esta lógica objetiva de la evolución económica (de la evolución de la existencia social) en sus rasgos generales y principales, para adaptar a ella lo más clara y netamente posible, con el máximo espíritu critico, la conciencia social y la conciencia de las clases avanzadas de todos los países capitalistas" (*Ib.*, p 257).

La *lógica objetiva* de que habla Lenin es la necesidad dialéctica de la historia de que hablan Marx y Engels, a la cual está confiada la realización inevitable de la sociedad comunista. Subsiste en Lenin el sentido de la absoluta *necesidad* de la historia, cuya interpretación queda con ello confiada únicamente a las categorías fundamentales del romanticismo. Subsiste, por tanto, también en él el concepto (que Lenin reafirmó, sobre todo, en sus comentarios a Hegel, publicados después de su muerte con el título *Cuadernos filosóficos,* 1933) de una *dialéctica* de la historia constituida por la lucha de los opuestos (lucha de clases), a la cual debe seguir después la síntesis final de los opuestos en una sociedad sin clases. Esta concepción dialéctica es aplicada por Lenin también a la teoría del Estado *(El Estado y la revolución,* 1917). El Estado es el resultado del antagonismo entre las clases y es el instrumento de dominio de una clase sobre otra. En el tránsito del capitalismo al comunismo, que es el período de la dictadura del proletariado, el Estado se hace instrumento de la clase proletaria, en el sentido de que la mayoría de los oprimidos reprime a la minoría de los opresores. Pero, una vez instaurado el comunismo, el Estado tiende a convertirse en inútil y a desaparecer, ya que el comunismo elimina la ocasión misma de los delitos, y los crímenes individuales que pudieran verificarse serían entonces reprimidos por los mismos ciudadanos. La negación dialéctica es, empero, en todo caso, conservación y progreso: el comunismo no elimina las conquistas del capitalismo, sino que las conserva y las lleva a un nivel más alto. La dialéctica progresiva y necesaria del romanticismo es aceptada totalmente por Lenin.

Como elemento de la dialéctica, Lenin introduce, sin embargo, un elemento voluntarista: la acción de la teoría política y del partido que la propugna. "Sólo un partido guiado por una teoria de vanguardia —dice (*Obras escogidas*, I, p. 157)— puede cumplir la función de combatiente de vanguardia.' Y la teoría no germina espontáneamente en el movimiento de la clase obrera, sino que es traída del exterior. "La doctrina del socialismo ha nacido de aquellas teorías filosóficas, históricas, económicas, que fueron elaboradas por los representantes cultos de las clases poseedoras, los intelectuales. Desde el punto de vista de la posición social, los fundadores del socialismo científico contemporáneo, Marx y Engels, eran intelectuales burgueses" (*Ib.*, p. 161). Corresponde, pues, al partido comunista y a su doctrina el poner en marcha aquella *posibilidad real* de la sociedad comunista que está implícita en el propio desarrollo de la sociedad burguesa. Sin embargo, esto no introduce ningún elemento de problematicidad o de incertidumbre en el curso de la historia: esta acción del partido se inserta en la dialéctica necesaria de la historia y constituye un elemento de ella.

Lenin extiende explícitamente la filosofía como instrumento de acción del partido, cuya polémica filosófica va dirigida, por un lado, a cerrar la entrada al "idealismo" en el cual ve el presupuesto de las creencias religiosas y, por otro lado, a defender una "verdad objetiva" que constituya una base sólida ideológica para la acción del partido. Desde este punto de vista, encuentra en el agnosticismo una especie de tolerancia o de benevolencia sobreentendida hacia la religión. "El agnóstico dice: *ignoro* si existe una realidad objetiva reflejada por nuestras sensaciones y declaro que es imposible saberlo. De ahí la negación de la verdad objetiva y la tolerancia de pequeño burgués, filistea, pusilánime, ante la creencia en los fantasmas, en los espíritus, en los santos católicos y en otras cosas semejantes" (*Obras escogidas,* p. 95). "Partiendo del relativismo puro se puede justificar toda clase de sofistería y, por ejemplo, considerar "relativo" que Napoleón ha muerto y no ha muerto el día 5 de mayo de 1821; se puede declarar que es cómodo (desde cierto punto de vista) para el hombre y para la humanidad admitir, al lado de la ideología científica, la ideología religiosa (una de las más cómodas desde otro punto de vista), etc." (*Ib.*, p. 102). Por otro lado, la exigencia de admitir una verdad objetiva tiene su raíz en la exigencia política de reconocer como absolutamente válido el diagnóstico de Marx sobre la evolución de la sociedad burguesa. "Pero como el criterio de la práctica —en otras palabras, el desarrollo de los países capitalistas en estos últimos decenios— demuestra la verdad objetiva de toda la teoría económica y social de Marx en general, y no de tal o cual parte, de tal o cual fórmula, etc., es evidente que hablar aquí del "dogmatismo" de los marxistas es hacer una concesión imperdonable a la economía burguesa" (*Ib.*, p. 107). Y así, el "espíritu de partido" permeabiliza y debe permeabilizar toda la filosofía y hacer de ella sustancialmente un órgano o instrumento de propaganda. En este caso, la única verdadera superioridad del materialismo estriba en que se presta, mucho mejor que las doctrinas contrarias, a establecer una firme base para la propaganda.

Idéntico al de Lenin es el concepto de la historia que encontramos en los escritos de Stalin, en los cuales se consideran como elementos decisivos de la historia, junto a las fuerzas objetivas de la producción, "las relaciones de

producción entre los hombres" (*Historia del partido comunista de la U.R.S.S.*, Roma, 1944, p. 147). En Trotsky, en cambio, la importancia dada al elemento objetivo, a las fuerzas inconscientes, es mayor. "El método materialista —dice (*Historia de la revolución rusa*, trad. ital., II, Milán, 2.ª ed., 1946, p. VIII)— impone una disciplina, obligando a tomar como punto de partida los hechos concretos de la estructura social. Las fuerzas fundamentales del proceso histórico son, para nosotros, las clases; en éstas se apoyan los partidos políticos; las ideas y las palabras de orden aparecen como monedas corrientes de los intereses objetivos." En este prevalecimiento del elemento objetivo se apoya la exigencia de Trotsky de una "revolución permanente", que no se agote en la constitución de un solo Estado comunista; y, por tanto, su imposibilidad de aceptar la transformación del comunismo en nacionalismo del Estado comunista, que es la tesis fundamental de Stalin. Sin embargo, en Trotsky como en Stalin, en Lenin como en Marx y Engels, el concepto filosófico de la historia no varía. Se trata de un proceso necesario y necesariamente progresivo, en el cual se puede dar mayor o menor importancia a la teoría y a la actividad del partido, pero en el cual, en todo caso, la teoría y la actividad desempeñan el papel de momentos necesarios de un desarrollo infalible.

La "partidicidad o partidismo de la filosofía" afirmada por Lenin e impuesta férreamente por Stalin en todo el mundo comunista, ha hecho imposible por muchos años la aparición, en este mundo, de desarrollos originales o nuevos del materialismo dialéctico que ha sido cultivado preferentemente como una especie de *escolástica de partido*: es decir, como un trabajo filosófico nada autónomo, encaminado a justificar las directrices del propio partido y a proporcionarles la base ideológica para su obra de educación y de propaganda. Los fundamentos conceptuales de esta escolástica pueden resumirse de la siguiente manera:

1° La dialéctica (en las tres leyes establecidas por Engels) constituye la estructura general de la realidad y, por lo mismo, de la naturaleza y de la historia. Por eso, la dialéctica es propiamente el objeto de la filosofía, mientras las ciencias tienen por objeto la especificación o la determinación de la dialéctica en los campos a que ellas se refieren.

2° La dialéctica tiene carácter necesitante, por lo que permite la previsión infalible de los resultados a que llega. Este punto es importante, sobre todo, en el campo de la historia porque permite prever el final inevitable del desarrollo de la civilización burguesa en una sociedad comunista. Sin esta previsión, el movimiento revolucionario no sería posible.

3° Todo desarrollo dialéctico es anticipado y preparado *por posibilidades reales*, esto es, por posibilidades no puramente lógicas sino incluidas en la naturaleza misma de las cosas y de los acontecimientos, *como potencialidad* cuya realización es infalible. De estas posibilidades forma parte, se inserta en ellas, la acción "consciente" de las masas o del partido, cuyo grado relativo de independencia de las condiciones objetivas es (como se ha visto) valorado de distinta manera, según los fines que se reconocen a uno y otro.

Las más recientes evoluciones del marxismo se han verificado fuera de esta escolástica, a través del intento de referirse a la doctrina genuina de Marx y, sobre todo, a las obras juveniles. En esta tentativa, el hegelismo y el existencialismo han sido los dos polos hacia los cuales

se orienta la interpretación de Marx. Pero tanto en una como en otra de estas dos interpretaciones, el marxismo ha dejado de ser un realismo naturalista.

782. EL NEOTOMISMO

También puede considerarse como realismo no naturalista el neotomismo contemporáneo, interesado en sostener la realidad independiente no sólo de los objetos materiales o naturales sino también de los objetos espirituales (alma y Dios) por lo que se niega a la reducción, propia de otras formas del realismo, del modo de ser de todos los objetos al de los objetos naturales. La defensa del realismo coincide, desde este punto de vista, con la defensa de la metafísica clásica aristotélico-tomista y de sus conceptos fundamentales, los de substancia y causa, que no incluyen connotaciones que limiten su validez al mundo natural. El realismo neotomista se puede decir que es un realismo metafísico, en el cual la polémica antiidealista es sugerida por la exigencia de emplear los conceptos tradicionales de la metafísica, para las necesidades de la apologética religiosa.

El desarrollo del movimiento neotomista comienza a raíz de la encíclica *Aeterni Patris*, de Leon XIII (4 agosto 1870), la cual exhortaba al estudio de la filosofía de Santo Tomás, considerada como la única verdadera. Centros del movimiento neotomista fueron bien pronto las Universidades de Friburgo, en Suiza, y de Lovaina, en Bélgica, donde se fundó en 1889 un Instituto Superior de Filosofía. En Italia se fundó en Roma, en 1891, la Academia Romana de Santo Tomás; y, en los últimos tiempos, los estudios filosóficos tomistas encontraron su centro en la Universidad Católica de Milán.

Hoy, un numeroso grupo de pensadores de todos los países expone, en sus diversos aspectos, el pensamiento de Santo Tomás, defendiéndolo polémicamente contra las diversas orientaciones de la filosofía contemporánea. El desarrollo del neotomismo ha traído como consecuencia un nuevo florecimiento de los estudios de filosofía medieval y ha llamado eficazmente la atención de la especulación contemporánea sobre las figuras y los temas de aquella época. Naturalmente, e! carácter mismo del movimiento ofrece poco margen a la originalidad de nuevos planteamientos filosóficos. La originalidad del neotomismo contemporáneo con respecto a las corrientes tomistas, que en el período precedente habían quedado confinadas en el ámbito de la cultura eclesiástica, consiste en la *nueva problemática* que el tomismo saca de la misma filosofía contemporánea con que polemiza. La aceptación de esta problemática, con objeto de aclarar, defender, continuar y . desarrollar la tesis del tomismo, es el rasgo fundamental que introduce el neotomismo en la filosofía contemporánea y hace de ella un elemento vivo de la misma. Es también el carácter que determina sus límites, porque muestra que no se puede esperar del neotomismo, si no es en una parte muy exigua, aquella renovación de la problemática filosófica que constituye el mayor y más fecundo esfuerzo de la filosofía contemporánea. Por lo demás, el neotomismo no es el único que tropieza con esta limitación: otras escuelas filosóficas contemporáneas

permanecen inmóviles en la problemática del idealismo y del espiritualismo del siglo XIX y no manifiestan ninguna necesidad o voluntad de renovarla.

Una de las figuras principales del neotomismo es la del cardenal belga Désiré Mercier (1851-1925), que fue el fundador de la escuela de Lovaina, llamada por él "Institut Supérieur de Philosophie". Sus obras fueron la primera guía para esta orientación neotomista *(Psicología,* 1883; *Metafísica general y ontología,* 1886; *Introducción a la filosofía y curso de lógica,* 1891; *Criteriologia general* 1899).

Entre las figuras más conocidas del mundo contemporáneo del tomismo se destaca la de Jacobo Maritain, nacido en 1882, que empezó su carrera de escritor con una áspera crítica de Bergson, de quien antes había sido seguidor *(La filosofía bergsoniana,* 1914). Entre los numerosísimos escritos posteriores de este fecundo escritor citaremos el que trata sobre *Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau* (1925), en los cuales ve a los mayores responsables del desvío fatal del pensamiento moderno de la fuente tomista: las *Reflexiones sobre la inteligencia y sobre su propia vida* (1924) y *Distinguir para unir, o los grados del saber* (1932). Esta última obra, entre las mas importantes, contiene la defensa de sus doctrinas gnoseológicas, que él define como un *realismo crítico*, pero que constituyen una especie de espiritualismo de carácter ontológico. Maritain toma como punto de partida la evidencia del ser, en su identidad, para la conciencia. "Puesto que la inteligencia se dirige, primero, no a sí misma, ni a *mí,* sino al *ser,* la primera evidencia (primera en el orden de la naturaleza, no en el orden cronológico, en el cual a menudo lo que es en sí anterior está solamente implícito); la evidencia primera por sí para la inteligencia es la del principio de identidad, que se descubre en la aprehensión intelectual del ser o de lo real *(Distinguer pour unir,* p. 149).

En realidad, a pesar de referirse comúnmente a Santo Tomás y de su buena voluntad de permanecer fieles a sus enseñanzas, los pensadores neotomistas se diferencian a menudo entre sí no menos que los filósofos que pertenecen a escuelas diversas. Esto ocurre por el diferente peso que dan a los argumentos de la filosofía moderna y contemporánea, y es, por otra parte, una prueba de la vitalidad de su investigación. Su enemigo común es el idealismo en sus diversas formas, comprendido en ellas el modernismo. Tratan de restaurar un realismo fundado en la dualidad metafísica de sujeto y objeto y dar, por tanto, el mayor relieve a aquella función de *abstracción* que es la única que permite entender cómo la sustancia alma pueda abarcar en sí la *esencia* de las sustancias conocidas sin identificarlas consigo, ni identificarse con ellas. El otro punto central del tomismo, en el que el neotomismo insiste mucho, es el principio de la *analogía del ser.* Este principio, en efecto, permite establecer la diversidad entre el ser finito (o criatura) y el de Dios, garantizando la trascendencia de Dios, y, al mismo tiempo, justificar la validez parcial (precisamente analógica) del conocimiento humano del ser divino, garantizando de esta forma el valor de las *vías* demostrativas que conducen a Dios.

El neotomismo toma a menudo el nombre de neoescolástica; pero este vocablo es impropio porque la escolástica no se reduce al tomismo, sino que muestra históricamente una riqueza de orientaciones especulativas que no pueden ser reducidas a una sola de sus manifestaciones. Como queda dicho,

uno de los efectos del neotomismo ha sido la revalorización histórica de la filosofía medieval. A esta revaloración contribuyó con un notable impulso el alemán Martín Grabmann (1875-1949), con muchos estudios particulares y una obra general titulada *Historia del mundo escolástico* (I, 1909; II, 1911) que ha ilustrado con objetividad histórica los problemas fundamentales de la escolástica medieval, y han dado y continúan dando importantes colaboraciones muchos escolásticos, entre los que se puede recordar al francés Etienne Gilson (nacido en 1884), cuyos estudios sobre Dante, Santo Tomás, San Buenaventura y Duns Scoto, son de lo más importante en tales materias y de quien cabe también recordar la investigación sobre las fuentes escolásticas de la filosofía cartesiana.

Los historiadores de la escolástica medieval han intentado, a veces, reducir al tomismo las manifestaciones más distintas de esta filosofía, descuidar y dejar a un lado las que no se prestan a tal reducción y valorar toda doctrina sólo con relación al tomismo. Esto supone, ciertamente, una limitación a la validez de algunas de sus colaboraciones, pero la amplitud e importancia de éstas siguen siendo muy importantes.

BIBLIOGRAFÍA

§ 770. Sobre Schuppe: P. Natorp. en "Archiv für sistematische Philosophie", III, 1896; A. Aliotta, en "Cultura filosófica", 1908 y actualmente en *Pensatori tedeschi della fine dell'800*, Nápoles, 1950, p. 78-104; A. Pelazza, *G. S. e la filosofia dell'immanenza*, Milán, 1914; R. Zocher, *Hussierls Phänomenologie und S.s Logik*, Heidelberg, 1932; G. Jacoby, *W. S.*, Greifswald, 1936.

§ 771. Sobre Külpe: M. Grabmann, en "Philosophische Jahrbücher", 1916; P. Linke, en "Kantstudien", 1917.

§ 772. Sobre Moore: C. A. Strong, en "Mind", N. S., XIV, 1905; G. Dawes Hicks, en "Proceedings for the Aristotelian Society", N. S., X, 1910; A. Aliotta en "Cultura filosófica", 1915 (actualmente en *// problema di Dio e il nuovo pluralismo*, Roma, 1949); A. K. Rogers, en "Philosophical Review", 1916; J. Laird, en "Mind", N. S., 1923; *The Phil. of G. E. M.*, bajo el cuidado de P. A. Schilpp, en la "Library of Living Philosophers", 1942, Nueva York, 1952; G. Preti, en *Linguaggio comune e linguaggi scientifici*, Roma-Milán, 1953, p. 17 y sigs.; F. Rossi Landi en "Rivista di filosofia", 1955, p. 304-326; A. R. White, G. *E. M. A Criticai Exposition*, Oxford, 1958.

§ 773. Sobre Broad: M. Lean, *Sense-Perception and Matter. A Critical of C. D. B. 's Theory of Perception*, Londres, 1953; *The Philosophy of C. D. B.*, bajo el cuidado de P. A. Schilpp, Nueva York, 1959.

§ 774. Sobre el nuevo realismo: I. Woobridge Riley, *American Thought from Puritanism to Pragmatism*, Nueva York, 1915; A. Aliotta, en "Cultura filosófica", 1915 (actualmente en *Il problema di Dio e il nuovo pluralismo*, cit.) y las referencias contenidas en este ensayo sobre las discusiones del tiempo; R. Kremer, *Le néo-réalisme américain*, París, 1920; Id., *La théorie de la connaissance chez ;es néo-réalistes anglais*, París, 1928.

Sobre Montague: "The Journal of Philosophy", 1954, p. 593-630 (fascículo dedicado a M.); P. Romanell, en "Rivista di Filosofia", 1954, p. 196-200.

Sobre la misma línea de la obra de Montague: P. Romanell, *Toward a Critical Naturalism*, Nueva York, 1958.

§ 775. Sobre Lovejoy: A. C. Vezzetti, en *Filosofi contemporanei* (Istituto di Studi Filosofici di Torino), Milán, 1943, p. 225-269.

De Santayana, colección completa de sus escritos: *Works*, 15 vols., Nueva York, 1936-1940. Bibliografía en *The phil of G. S.*, bajo el cuidado de P. A. Schilpp, Evanston y Chicago, 1940, en la "Library of Living Philosophers" y en Santayana, *Obiter Scripta, Lectures, Essays and Reviews*, Nueva York, 1936.

G. I. Edman, *The Philosophy of G. S.*, Nueva York, 1936; M. K. Munitz, *The Moral Philosophy of S.*, Nueva York, 1939; J. Duron, *La pensée de G. S.*, París, 1950; N. Bosco, *// realismo crítico di G. S.*, Turín, 1955; R. Butler, *The Mind of S.*, Londres, 1956; "Revue internationale de Philosophie", 1963, (fascículo dedicado a S.).

§ 777. Sobre Alexander: G. Dawes Hicks, en "Hibbert Journal", 1921 ; C. D. Broad, en "Mind", N. S., 1921; J. Watson, en "Philosophical Review", 1924; P. H. Devaux, *Le système d'A.*, París, 1925; R. M. Konvitz, *On the Nature of Valué. The Philosophy of S.A.*, Nueva York, 1946; J. W. McCarthy, *The Naturalisme of S, A.*, Nueva York, 1948; A. P. Stiernotte, *God and Space-Time. Deity in Philosophy of S.A.*, Nueva York, 1954.

§ 778. Sobre Whitehead: bibliografía en *The Philosophy of W.*, bajo el cuidado de P. A. Schilpp, en la colección de los "Living Philosophers", Chicago, 1941.

F. Cesselin, *La Philosophie organique de W.*, París, 1950; A. H. Johnson, *W.'s Theory of Reality*, Boston, 1953; R. Smith, *W.'s Concept of Logic*, Westminster, 1953; N. Lawrence, *W.'s Philosophical Development*, Berkeley, 1956; C. Orsi, *La filosofia dell'organismo di A. N. W.*, Nápoles, 1956; W. A. Christian, *An Interpretation of W.'s Metaphysics*, New Haven, 1959; "Revue Internationale de Philosophie", 1961, 2-3 (fascículo dedicado a W., con bibliografia).

§ 779. De Woodbridge, *Saggio sulla natura*, trad. it., F. Tatò, Milán, 1956.

§ 780. De Cohen, *Introduzione alla logica*, trad. it. de C. Pellizzi, Milán, 1948.

Sobre Cohen: *Freedom and Reason, Studies in Philosophy and Jewish Culture, in Memory M. R. Cohen*, editados por S. W. Barón, E. Nagel, K. S. Pinson, Glencoe, Ill., 1951; A. Deregibus, *// razionalismo di M. R. C. nella filosofia americana d'oggi*, Turín, 1960; Martin A. Kuhn, *M. R. C. A Bibliography*, Pasadena y N. Y., 1957.

§ 781. Las obras de Lenin y Stalin están traducidas en los "Classici del marxismo" de las Edizioni Rinascita, Roma.

N. Budjaev, *// senso e le premesse del comunismo russo*, Roma, 1944; G. A. Wetter, *// materialismo dialettico sovietico*, Turín, 1948 (con bibliografia); C. J. Gianoux, *Lénine*, París, 1952; R. Garaudy, *La théorie matérialiste de la connaissance*, París, 1953.

§ 782. Sobre el neotomismo: A. Masnovo, *// neotomismo in Italia*, Milán, 1923; F. Ehrle, *La scolastica e i suoi compiti odierni*, trad. it., Turín, 1935; J. L. Perrier, *Revival of Scholastic Philosophy*, Nueva York, 1948; L. De Ráeymaeker, *Le card. Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, Lovaina, 1952; M. De Wulf, *An Introduction to Scholastic Philosophy Medieval and Modern*, Nueva York, 1956.

CAPITULO XI

LA FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

783. FILOSOFIA, METODOLOGIA Y CRITICA DE LAS CIENCIAS

Bajo el nombre de "filosofía de las ciencias" se agrupan dos órdenes distintos de investigación:

1° La investigación *filosófica* que pretende constituirse en ciencia rigurosa sobre el modelo de las ciencias naturales y que, por esto mismo, trata de adaptarse a los hechos demostrados por tales ciencias y de realizar la mejor y más completa sistematización explicativa de los mismos.

2° La investigación *metodológica* sobre los procedimientos y las técnicas, lógicas y experimentales, de que se valen las ciencias, tanto en lo que forma parte de las ciencias mismas a un determinado nivel de su organización conceptual, como en lo que se considera actividad filosófica relativamente autónoma de las ciencias.

Estos dos órdenes de investigación se hallan muchas veces unidos o mezclados en las obras de cada uno de los filósofos o científicos, por lo que no son susceptibles de tratamientos separados. No obstante, se puede mostrar la correspondencia entre ciertas fases de la metodología y ciertas actitudes de la filosofía científica.

En general, la filosofía de las ciencias se presenta como la continuación histórica en el siglo presente del positivismo del siglo pasado. Se distingue del positivismo por el concepto crítico de la ciencia, que tiende a determinar los límites exactos de la validez de la ciencia misma, sustrayéndola de la pretensión absolutista y, en última instancia, metafísica, que conservaba en el positivismo. En este aspecto, la filosofía de la ciencia siempre va acompañada de una *critica* de la ciencia; pero es de notar que no toda crítica de la ciencia constituye una filosofía de la ciencia. Hay una crítica de la ciencia que se establece, en propiedad o tomada incluso de doctrinas que tienden a reducir al mínimo y hasta negar el valor cognoscitivo de la ciencia, para reivindicarlo para la filosofía. Así lo suelen hacer los espiritualistas, idealistas y pragmatistas; la crítica de la ciencia que se encuentra, por ejemplo, en Croce, en Bergson y en James forma parte integrante de las doctrinas de estos filósofos y, por tanto, no es digna de consideración en orden a los fines de un tratado histórico de filosofía de las ciencias. La crítica de la ciencia históricamente más fecunda es la inherente al mismo desarrollo histórico de la ciencia, la cual, por sus mismos problemas ha sido conducida a

lograr la conciencia de sus procedimientos y de los límites de su validez; o sea, es la crítica inherente a la misma consideración metodológica de las ciencias. Su primera manifestación más importante se puede hallar en la obra de Mach, a la que sirvió de preparación la obra de Avenarius.

784. AVENARIUS

Ricardo Avenarius (1843-1896) fue profesor de filosofía inductiva en Zurich y dirigió desde 1877 hasta su muerte, en colaboración con Wundt y otros, la "Revista Trimestral de Filosofía Científica" (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie). Su primer escrito fue un ensayo sobre Spinoza *(Las dos primeras fases del panteísmo de Spinoza y la relación de la segunda a la tercera fase,* Leipzig, 1868), al cual siguieron *La filosofía como pensamiento del mundo según el principio del mínimo esfuerzo,* 1876; *La crítica de la experiencia pura,* 2 vols., 1888-1890; *El concepto humano del mundo,* 1891, que es su obra principal. Los escritos de Avenarius se hacen pesados y oscuros por una terminología desacostumbrada y artificiosa; pero su pensamiento directivo es bastante claro.

Avenarius quiere construir una filosofía que sea una ciencia rigurosa, como las ciencias positivas de la naturaleza, y que por esto excluya toda metafísica y se limite al reconocimiento y a la elaboración de la *experiencia pura.* La experiencia pura es la que precede a la distinción entre lo físico y lo psíquico, y por ello no puede ser interpretada como el materialismo o como el idealismo hacen. Avenarius pretende volver a lo que él cree "el concepto natural del mundo". Todo hombre se encuentra originariamente frente a un ambiente circundante y frente a otros individuos humanos; pero el individuo y el mundo ambiente no son dos realidades separadas y opuestas, ya que el hombre tiene experiencia del ambiente, precisamente en el mismo sentido en que tiene experiencia de sí mismo: una y otra realidad pertenecen a una única experiencia y están constituidas por los mismos elementos. Estos elementos dependen de la acción recíproca del ambiente y del sistema nervioso del individuo, y Avenarius los divide en *elementos* y *caracteres.* Los elementos son las sensaciones propiamente dichas (colores, sonidos, etc.). Los caracteres son el placer y el dolor, que constituyen lo "afeccional"; mismidad y alteridad, que constituyen lo "idential"; familiar y no familiar, que constituyen lo "fidencial", y, además, las tres especializaciones de lo "existencial": ser, apariencia, no ser; las de lo "cierto", seguridad y no seguridad; de lo 'notal", ser conocido o ser desconocido, y así sucesivamente. Las modificaciones de los caracteres dan lugar, además, a otras determinaciones: actividad, pasividad, corporeidad, etc.

La primera consecuencia fundamental que se deriva de este punto de vista es la eliminación de toda contraposición entre lo físico y lo psíquico. Estos son solamente "caracteres", que proceden de la constitución de una relación de dependencia biológica entre el individuo humano y el ambiente que le rodea; pero no determinan ninguna dualidad real en la experiencia pura. Lo que llamamos "cosa" y "pensamiento" son

únicamente formas diversas de posición de los mismos conjuntos de elementos. El pensamiento es solamente una sensación caracterizada de distinto modo que la cosa: ésta es "percibida", aquél es "representado". Pero todo complejo de elementos puede ser caracterizado tanto de un modo como de otro. La segunda consecuencia es que los términos "existente" y "no existente", "semejante" y "desemejante", etc., no tienen ningún significado lógico y objetivo, sino que son simplemente "caracteres" que dependen del curso de los acontecimientos biológicos y cambian con ellos. Es, pues, evidente el planteamiento biológico de toda la filosofía de Avenarius.

La experiencia pura es falsificada por un proceso ficticio, llamado *introyección*. Todo lo que la experiencia permite afirmar es que una cosa (por ejemplo, un árbol) que existe para mí existe del mismo modo para los demás individuos humanos; en este reconocimiento no se va más allá de una analogía lógico-formal entre yo y los demás individuos. En cambio, si yo interiorizo la cosa misma, considerándola como una representación o sensación mía, debo admitir en los demás individuos un proceso real, que de ninguna manera forma parte de mi experiencia personal. En efecto, ésta me testimonia solamente una relación entre los elementos del ambiente externo y mi cuerpo; pero nunca una relación entre aquellos elementos y mi conciencia o mi pensamiento. La introyección es, por tanto, una violación de la experiencia, y es imposible todo intento de ponerla de acuerdo con los hechos de la experiencia. Rompe la unidad natural del mundo empírico y lo divide en mundo externo y mundo interno, en objeto y sujeto, en ser y pensamiento. Nace entonces el problema insoluble de entender la relación entre los dos troncos así obtenidos a partir de la experiencia originaria; y nacen los conceptos de alma, de inmortalidad, de espíritu, con todas las dificultades que llevan consigo. La cuestión de las relaciones entre el alma y el cuerpo es otra de las dificultades que nacen de la introyección. Al rechazar la introyección, Avenarius, deduce las consecuencias de que la psicología no puede ser más que *fisiología.* Los llamados estados de conciencia o procesos psíquicos son los mismos elementos del ambiente en cuanto actúan sobre el sistema nervioso y son observados solamente como cambios fisiológicos del mismo sistema nervioso. Toda específica causalidad psíquica queda así eliminada.

785. MACH

Los supuestos de esta filosofía de la experiencia pura son aceptados e integrados con una doctrina económica de los conceptos científicos por Ernesto Mach (1838-1916), que fue profesor de física y luego de filosofía en la Universidad de Viena. Los escritos principales de Mach son los siguientes: *La historia y la raíz del principio de conservación del trabajo,* 1872; *Esbozos de la doctrina de las sensaciones de movimiento,* 1875; *La mecánica en su desarrollo histórico*, 1883; *Contribución al análisis de las sensaciones,* 1886, 2.ª edic. con el título de *Análisis de las sensaciones,* 1900; Los *principios de la*

doctrina del calor, 1896; *El principio de la analogía en física,* 1894; *Lecturas científicas populares,* 1896; *Conocimiento y error,* 1905.

Mach, como Avenarius, parte de un concepto biológico de! conocimiento: éste es una progresiva adaptación a los hechos de la experiencia, adaptación requerida por las necesidades biológicas. La investigación científica no hace más que continuar y perfeccionar aquel proceso vital por el cual los animales inferiores se adaptan, mediante reflejos innatos, a las circunstancias del ambiente; adapta los pensamientos a los hechos mediante la *observación y* los pensamientos entre sí mediante la *teoría;* pero la observación y la teoría no se separan nunca. Conforme al principio básico del positivismo, Mach sostiene que el hecho es el fundamento último del conocimiento. Pero se aparta luego del positivismo al reconocer que el hecho no es una realidad última y al resolverlo en los elementos que considera como originarios: las *sensaciones.* Un hecho físico o un hecho psíquico no es más que un conjunto relativamente persistente de elementos simples: colores, sonidos, calor, presión, espacio, tiempo, etc. El yo es una de estas agrupaciones persistentes y los cuerpos externos son otras agrupaciones; pero los elementos que entran a constituir el yo y los cuerpos son los mismos: las sensaciones. De esta manera, toda diferencia sustancial entre lo físico y lo psíquico queda eliminada. "Un color —dice Mach *(Die Analyse der Empfindungen,* 9.ª ed., 1922, página 14)— es un *objeto físico* mientras nosotros consideramos, por ejemplo, su dependencia de las fuentes luminosas (otros colores, calor, espacio, etc.); pero si lo consideramos en su dependencia de la retina, es un objeto psicológico, una sensación. No la sustancia, sino la dirección de la investigación es distinta en los campos." Por consiguiente, no hay ninguna diversidad entre el elemento físico y el elemento psíquico: todo objeto es físico y psíquico al mismo tiempo.

Desde este punto de vista no subsiste el problema de entender la génesis de las sensaciones por el influjo causal del mundo externo. No son los cuerpos externos los que engendran las sensaciones, sino que son los complejos de sensaciones los que forman los cuerpos. El físico considera como "cuerpos" lo que es persistente, y como elementos, sus manifestaciones transitorias; pero, al hacerlo así, olvida que todos los cuerpos no son más que símbolos del pensamiento para indicar complejos de sensaciones. Análogamente, el yo no es una unidad sustancial, sino solamente la unidad práctica de elementos sensibles más fuertemente unidos entre sí y menos unidos con otros, unidad que tiene un valor simplemente orientador y biológico (*Ib.*, p. 23). Los límites entre fenómeno físico y fenómeno psíquico son de uso exclusivamente práctico y puramente convencionales. El fenómeno físico se obtiene haciendo abstracción de toda relación con el cuerpo humano; si, en cambio, se considera esta relación, se tiene el hecho psíquico. Pero interioridad y exterioridad no tienen ningún sentido: los elementos últimos son los mismos (*Ib.*, p. 254).

Desde este punto de vista, el concepto debe hallar su punto de partida y su punto de llegada en las sensaciones. El concepto es una relación de la actividad sensible que tiene por resultado una extensión y un enriquecimiento de esta misma actividad *(Die Analyse der Empfindungen,*

p. 269). La elaboración conceptual de la experiencia tiende a realizar la continuidad, la persistencia y la economía, que están unidas entre sí y se alcanzan precisamente mediante la construcción de conceptos adecuados. El principio de economía, sobre todo, domina en la construcción y en el uso de los conceptos. La economía es requerida por el hecho de que la variedad de las reacciones biológicamente importantes es mucho menor que la variedad de lo que existe realmente. Por esto, el hombre es llevado a clasificar los hechos mediante los conceptos. El concepto tiene la misión de reunir todas las reacciones inherentes al objeto designado y atraer estos recuerdos a la conciencia, como tirando de un hilo (*Erkennt. u. Irrt.*, traducción francesa, p. 136 s.). De ahí que el concepto no tenga por sí mismo carácter intuitivo, sino que representa y simboliza grandes clases de hechos. Sustituye la intuición actual por una intuición potencial que consiste en el sentimiento de la *posibilidad cierta* de reproducir los elementos intuitivos (*Ib.*, p. 143).

El concepto *científico* realiza plenamente estas características. "La ciencia —dice Mach (*Mechanik*, p. 510)— sustituye la experiencia por representaciones o imágenes, mediante las cuales se hace más fácil manejar la misma experiencia." Los conceptos de que se vale la ciencia son simples *signos* que resumen • e indican las posibles reacciones del organismo humano ante los hechos.

Pero no por esto dichos signos son subjetivos o arbitrarios Mach conserva el concepto de la ciencia, que Newton había hecho predominar, como *descripción* de los hechos y, precisamente, de lo que hay de uniforme y constante en los hechos. Pero lo uniforme y constante está constituido en los hechos, no por su hipotética substancia material, sino por las reacciones orgánicas mediante las cuales se ordenan y se clasifican. Dice Mach: "Los cuerpos no son más que *haces de reacciones* regularmente vinculadas entre sí. Esto ocurre en todos los fenómenos que nuestra necesidad de una vista de conjunto nos hace clasificar y nombrar. Tanto si se trata de ondas líquidas que podamos percibir con la vista o con el tacto, como si se trata de ondas sonoras que se propagan por el aire, que nosotros concebimos y que podemos hacer visibles artificialmente, o como si se trata incluso de una corriente eléctrica cuyas reacciones sólo podemos conocer mediante oportunos artificios, lo que es constante es siempre la dependencia regular de las relaciones entre sí y esto solamente. Esta es la noción de *sustancia* explicada desde el punto de vista crítico, noción que debe suplantar científicamente a la vulgar" (*Erkenntniss und Irrtum*, cit. p. 157-158). Desde este punto de vista, la relación tradicional de *causalidad* debe ser sustituida por el concepto matemático de *función*, esto es, de interdependencia de los fenómenos entre sí (*Ib.*, p. 257; *Die Analyse der Empfindungen*, p. 74). Y las *leyes* naturales dejan de ser las reglas inviolables según las cuales deben producirse los fenómenos de la naturaleza para pasar a ser instrumentos de la previsión científica. "En lugar de la palabra *descripción*, a cuyo propósito ya han discutido Mill y Whewell y que, después de Kirchhoff, na adquirido derecho de ciudadanía, yo propondría la expresión *restricción de la espera* para indicar el significado biológico de las leyes de la naturaleza. Tanto si las consideramos como una restricción de la acción,

como una guía invariable de lo que ocurre en la naturaleza, o bien las consideremos como un indicador por cuyo medio nuestro pensamiento completa por adelantado los acontecimientos, una ley es siempre una limitación de posibilidad" (*Erkenntniss und Irrtum*, p. 369). El progreso de la ciencia conduce a la restricción, es decir, a la determinación y precisión creciente de nuestras esperas del futuro. Ciertamente, esta determinación y precisión no puede lograrse sino abstrayendo, simplificando, esquematizando los hechos y construyendo elementos ideales que, como tales, nunca se encuentran en la naturaleza: como son, por ejemplo, los movimientos uniformes y uniformemente acelerados, las corrientes térmicas y eléctricas estacionarias, las corrientes de intensidad uniformemente creciente o decreciente. Pero si, por su parte, el hecho corresponde exactamente a estas construcciones idealizadas, entonces nuestra espera quedará exactamente determinada. "Una proposición científica, dice Mach, nunca tiene otro significado que el hipotético: *si* el hecho A corresponde exactamente a los conceptos M, la consecuencia B corresponde exactamente a los conceptos N; B corresponde a N tan exactamente *como* A a M" (*Ib.*, p. 377).

A diferencia de Avenarius, Mach no cree que la distinción entre lo físico y lo psíquico sea una deformación de la experiencia, sino que ve más bien en ella el resultado natural de una clasificación que tiene una útil función en el desarrollo de la experiencia. Nace, en efecto, de la división de los fenómenos en dos clases: los que pueden ser percibidos por todos los hombres y los que pueden ser percibidos por un solo hombre. La separación de estas dos clases lleva contemporáneamente a la separación entre el propio yo y el yo de los otros, y se forman así las abstracciones de lo físico y lo psíquico, de la sensación interna y de la sensación externa, etc. Para una orientación exhaustiva es menester unir los dos puntos de vista que resultan de estas abstracciones. La consideración del hombre no puede ser confiada ni a la sola introspección ni a la sola fisiología, sino que exige los dos métodos combinados (*Erkennt. u. Irrt.*, p. 386).

La doctrina de Mach señala el abandono del concepto positivista de la ciencia. Los dos puntos fundamentales de esta doctrina: la interpretación de los conceptos como signos, y la de las leyes científicas como instrumento de previsión, constituyen los dos fundamentos de la fase crítica de la física que llevarán a su perfección la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica.

786. HERTZ. DUHEM

Al desarrollo de esta fase crítica aportó una ulterior y valiosa contribución Heinrich Hertz (1857-1894), que fue discípulo de Helmholtz y físico eminente, autor de los *Principios de mecánica* (1894) que constituyen la primera revisión crítica de la mecánica clásica. Aceptando la teoría de Helmholtz y de Mach de los conceptos como signos, Hertz modifica consiguientemente el concepto de la descripción objetiva de la ciencia. "Nosotros nos formamos, dice Hertz, imágenes o símbolos de los

objetos externos, y la forma que les damos es tal que las consecuencias lógicamente necesarias de las imágenes son invariablemente las imágenes de las consecuencias necesarias de los objetos correspondientes" *(Die Prinzipien der Mechanik*, intr.). Esta correspondencia, no entre símbolos y cosas sino entre las relaciones de los símbolos y las relaciones de las cosas, hace posible la *previsión* de los acontecimientos que es el objeto fundamental de nuestro conocimiento de la naturaleza. Además, basta ella sola para garantizar la validez de tal conocimiento; y añade Hertz: "nosotros no tenemos medio de conocer si nuestros conceptos de las cosas concuerdan con las cosas mismas incluso bajo algún otro aspecto que no sea éste fundamental" (*Ib.*, intr.). Pero Hertz ve también que, desde este punto de vista, los principios de la ciencia no se le imponen a la ciencia misma por su evidencia, sino que son elegidos con miras a hacer posible la organización deductiva de la ciencia misma. "Variando la elección de las proposiciones que nosotros tomamos como fundamentales, dice Hertz, podemos dar varias representaciones de los principios de la mecánica. De esta manera podemos obtener varias imágenes de las cosas, podemos ponerlas a prueba y compararlas unas con otras sobre la base de su permisibilidad, corrección e idoneidad" (*Ib.*, intr.). Hertz mismo se valió de esta libertad (ciertamente nada arbitraria) de elegir los principios de una ciencia reconstruyendo la mecánica sobre la base de las nociones de tiempo, espacio y masa, dejando en un segundo plano el concepto de fuerza. El reconocimiento de la naturaleza convencional (aunque no arbitrario) de los principios de la ciencia es uno de los resultados del desarrollo de la metodología científica moderna.

A la obra de Mach se acerca también la de Pierre Duhem (1861-1961), historiador de la ciencia *(Estudios sobre Leonardo da Vinci,* 1906-1913; *El sistema del mundo,* 1913-1914) y autor de un estudio sobre *La teoría física, su objeto y su estructura* (1906), en el que se dilucida el carácter altamente convencional de la teoría física en todos sus aspectos. La teoría física es para Duhem "no una explicación sino un sistema de proposiciones matemáticas, deducidas de un pequeño número de principios que tienen como objeto representar del modo más sencillo, completo y exacto posible, un conjunto de leyes experimentales" *(Théorie physique*, p. 26). Duhem insiste con Mach en el carácter económico de la teoría física, pero subraya también su carácter clasificatorio: insiste en el carácter simbólico de las leyes físicas y pone en claro un aspecto confirmado por la metodología posterior: es decir, que la experiencia nunca puede falsificar una hipótesis aislada sino solamente un conjunto teórico (*Ib.*, p. 301).

787. ENERGETISMO Y VITALISMO

La obra de los filósofos-científicos que acabamos de examinar, orienta a la ciencia y, en particular, a la filosofía, hacia aquella evolución crítica que debía acentuarse en el tercer decenio del presente siglo. Pero entre tanto no faltan por parte de los científicos, intentos de utilizar la ciencia para una metafísica de la naturaleza. El energetismo y el vitalismo constituyen dos de estas tentativas.

El químico Guillermo Ostwald (1853-1932), que fue el fundador de la química física, es defensor del *energetismo (La energía y sus transformaciones,* 1888; *La crisis del materialismo científico*, 1895; *Lecciones de filosofía de la naturaleza,* 1902; *Las energías,* 1908; *Ensayo sobre una filosofía de la naturaleza,* 1908; *Fundamentos de la ciencia del espíritu,* 1909; *Los grandes hombres,* 1909; *El imperativo energético,* 1912; *La filosofía del valor,* 1913; *La moderna filosofía de la naturaleza,* 1914; y numerosos escritos sobre la teoría de los colores, a cuyo estudio se dedicó Ostwald al final de su vida. Aceptando la idea fundamental de Comte y de Mach, Ostwald considera que la ciencia no tiene otro objetivo que el de prever los acontecimientos futuros. El instrumento de esta previsión es el concepto, que resume y conserva los caracteres generales y constantes de la experiencia pasada y permite así anticipar la futura. Pero los conceptos científicos son, la mayor parte de las veces, conceptos compuestos, que resultan de una elección y de una combinación de elementos sacados de la experiencia; de manera que el objetivo de la ciencia se puede definir como el de "permitir poner conceptos arbitrarios que, en las condiciones previstas, puedan transformarse en conceptos experimentales". Toda ciencia se ha constituido mediante el proceso de la inferencia por inducción, cuyo esquema puede expresarse así: "Puesto que las cosas se han verificado hasta ahora de esta manera, yo espero que se verificarán del mismo modo en el futuro" (*Grundriss der Natur-phil.*, § 12). Esta concepción supone, naturalmente, que haya un cierto determinismo en los hechos naturales, que éstos se encadenen causalmente; pero, puesto que nosotros no conocemos en su totalidad la cadena causal, la afirmación de que todo está determinado y la opuesta de que hay en el mundo algo no determinado y que deja campo al libre arbitrio del hombre, conducen, en la práctica, al mismo resultado; nosotros podemos y debemos comportarnos en relación con el mundo como si éste estuviese sólo parcialmente determinado.

Estas ideas coinciden sustancialmente con las de Mach. Ostwald toma, además, de Comte el principio de una clasificación de las ciencias, ordenadas según el grado de abstracción que realizan, en tres grupos: 1.° *Ciencias formales*: logica o teoría del conocimiento, matemáticas o teoría de la magnitud, geometría o teoría del espacio, foronomía o teoría del movimiento; 2.° *Ciencias físicas*: mecánica, física, química; 3.° *Ciencias biológicas*: fisiología, psicología, sociología. El concepto más general de las ciencias formales es el de coordinación o de función; el concepto más general de las ciencias físicas es el de energía; el concepto más general de las ciencias biológicas es el de la vida. En realidad, el concepto que domina tanto las ciencias físicas como las ciencias biológicas es el de energía. De hecho, los seres vivientes pueden procurarse la energía libre de que tienen necesidad para garantizar la persistencia de la vida sólo de la irradiación solar. "Sin esta contribución constante, debemos decir, al menos en los límites de nuestro conocimiento, que las energías libres habrían ya caído hace mucho tiempo en la tierra en estado de equilibrio y los sistemas existentes en la misma estarían fijos, es decir, muertos" (*Ib.*, § 55). La energía libre, en efecto, es la que se sustrae a la degradación de la energía, prevista por el segundo principio de la

termodinámica, y ella sola es el fundamento de la vida. De ahí nace la necesidad de administrarla económicamente; y a esta economía de la energía libre sirve el organismo viviente, como sirven los procesos psíquicos de la sensación, del pensamiento y de la acción, y la organización social. De este principio, Ostwald deduce también la justificación de la tendencia político-social hacia la igualdad entre los hombres. El mismo descubrimiento del principio de la energía no tiene otro significado que el de economizar una cierta cantidad de energía para todas las generaciones futuras. En efecto, aquel principio, al mostrar que la energía libre (según el segundo principio de termodinámica) no puede sino disminuir, comunica a los hombres la exigencia y los medios de ahorrarla lo más posible.

Como Ostwald, Driesch pretende conciliar una metafísica con el concepto crítico de la ciencia; pero se trata de una metafísica biológica: el *vitalismo*. Hans Driesch (1867-1941) fue zoólogo y alumno de Haeckel y, después, profesor de filosofía de la naturaleza en varias universidades alemanas. Sus escritos más netamente filosóficos son los siguientes: *El alma como factor elemental de la naturaleza*, 1903; *El vitalismo como historia y como doctrina,* 1906; *Filosofía de lo orgánico,* 1909; *Doctrina del orden,* 1912; *La doctrina de la realidad,* 1917; *Saber y pensamiento*, 1919. El punto de partida de la filosofía de Driesch es idealista; pero su espíritu y sus conclusiones son realistas. La filosofía es "el saber del saber" y tiene su primer fundamento en la reflexión autoconsciente, por la cual sé que sé algo. Pero ya este primer fundamento es algo *ordenado* y la explicitación de este orden es el objetivo de la "doctrina del orden", que es la primera parte de la filosofía (y corresponde a la ontología y a la lógica tradicionales).

El orden es objetivo y sus formas o condiciones (categorías, en el sentido kantiano) son también objetivas. Por consiguiente, Kant se ha equivocado al tenerlas por subjetivas. Driesch modifica y extiende la tabla kantiana, añadiendo la categoría de la individualidad, esto es, el concepto del todo y de la parte, que es fundamental para su vitalismo. También son objetivos el espacio y el tiempo, en cuanto formas o condiciones del orden.

La metafísica de Driesch es el *vitalismo.* Comienza, en efecto, allí donde termina la teoría del orden, el cual, en su objetividad, comprende, como se ha visto, todo el mundo inorgánico. Pero el organismo biológio no es reducible a formas o a manifestaciones de este orden: en otras palabras, no es una máquina. Además de los factores fisicoquímicos, el organismo incluye otro factor natural: la *entelequia,* (o sea, el alma). El vocablo es aristotélico, pero el concepto es más bien platónico: la entelequia es una *especie* en el sentido platónico, un "agente individualizante", que es, empero, en sí mismo supraindividual y suprapersonal. No es espacial, aun cuando actúe solamente en el espacio; y actúa como un factor natural junto con los otros, sin contravenir nunca el principio de la conservación de la energía, ya que sólo puede suspender o posponer los acontecimientos posibles. La acción de la entelequia es analoga a la del hombre. Driesch habla también de otro agente que actúa en el cuerpo y lo mueve: la *psicoide*, que se distinguiría de la entelequia

en que actúa en la experiencia, mientras que aquélla es su supuesto. Por ejemplo, la entelequia en el hombre (el yo) no es nunca activa, porque es lo que tiene (esto es, intuye) su "yo mismo"; lo psicoide es el principio activo, de modo que el yo está fuera del tiempo, mientras lo psicoide está en el tiempo (*Ordnungslehre*, 2.ª ed., 1923, p. 316 y sigs.). Con todo, los dos factores se identifican finalmente y la entelequia acaba por ser considerada por Driesch como una especie de mónada en sentido leibniziano, que determina todo el desarrollo futuro de un ser viviente. Un entendimiento más amplio que el humano podría predecir todas las acciones de la entelequia. Driesch cree que la metafísica debe dejar sin respuesta un cierto numero de preguntas. Nada se puede decir sobre el origen de la vida orgánica ni sobre el nacimiento y la muerte de los individuos. Los individuos son únicamente partes de un ser suprapersonal y no es posible determinar si tienen un cierto margen de existencia o de realidad propia. Lo que seguramente persiste más allá del individuo es el *saber,* que, según Driesch, es el único valor real, en cuanto abarca en sí no sólo el conocimiento científico, sino también el estético, ético y religioso. Dios mismo no es más que un "demiurgo que sabe". Pero la antítesis entre panteísmo y teísmo es insoluble. Driesch ha querido utilizar también la entelequia para explicar los fenómenos del espiritismo, en los que ha reconocido el signo de un destino ultramundano del hombre. Pero incluso en la parte menos fantástica de su metafísica es evidente la tendencia a transformar las exigencias metódicas con que había tropezado en su trabajo como biólogo, en entidades metafísicas que aquellas exigencias no pueden fundamentar.

788. MEYERSON

No una metafísica científica, sino una interpretación de la ciencia presenta Emilio Meyerson (1859-1933) en obras que se apoyan en una vastísima cultura científica y filosófica: *Identidad y realidad*, 1908; *La deducción relativista*, 1925; *La explicación en las ciencias,* 1927; *El camino del pensamiento,* 3 vols., 1931. Según Meyerson, ciencia y filosofía tienen el mismo punto de partida, a saber, el mundo dado por la percepción, y el mismo punto de llegada, el acosmismo, y emplean el mismo mecanismo fundamental de la razón. De este mecanismo tratan especialmente los análisis de Meyerson. Su tesis fundamental es la de que sólo la identidad del ser consigo mismo, tal como fue concebida por Parménides, es perfectamente homogénea con la razón y transparente a ella; y que, por consiguiente, toda explicación racional es una identificación de lo diverso y consiste en reducir a identidad e inmutabilidad la multiplicidad y el cambio que nos son dados en la experiencia. Meyerson intenta mostrar, aduciendo un vastísimo material científico, que tal es, en primer lugar, el procedimiento que *de hecho* emplea la razón, tanto en el simple sentido común como en la ciencia y en la filosofía; y, en segundo lugar, que tal *debe ser,* de derecho, no habiendo otro criterio o medida de inteligibilidad. El sentido común es ya una metafísica, creada, ciertamente, por un proceso inconsciente, pero no

por ello menos compleja y elaborada. Hume ha revelado e! mecanismo de esta metafísica, demostrando que las "cosas" son el resultado de la identificación de sensaciones diversas *y* discontinuas; y que su "exterioridad" es el resultado de un verdadero razonamiento. Como el sentido común, la ciencia tiene necesidad del concepto de cosa: cuando el científico ha disuelto la cosa del sentido común en un conjunto de átomos o de corpúsculos eléctricos, estos átomos o estos corpúsculos son, para él, tan reales como las mismas cosas: la reducción no va más que de sustantivo en sustantivo, de objeto en objeto. La ciencia tiene necesidad, además, del concepto de causalidad; y el concepto de causalidad tiende sustancialmente a establecer la identidad entre la causa y el efecto. Sobre este punto insisten especialmente los análisis de Meyerson, en oposición polémica con el punto de vista de Comte y de Mach, según los cuales la ciencia va dirigida esencialmente a la previsión de los fenómenos y no busca la explicación. La exigencia de la explicación es, en cambio, según Meyerson, ineliminable; y la explicación sólo se puede obtener mediante el principio de causalidad. Este no es más que el mismo principio de identidad aplicado a la existencia de los objetos en el tiempo, y tiene como resultado la eliminación del tiempo como cambio. Explicar causalmente un determinado fenómeno significa demostrar que, en cierto modo, *preexiste* en su causa, es decir, que hay sustancial identidad entre causa y efecto (*¡dcntité et Réalité,* 3.ª ed., 1926, p. 38). En hacer más fácilmente posible la identificación consiste la superioridad explicativa de la hipótesis mecánica y de las teorías cuantitativas de la naturaleza con respecto a las cualitativas. El mismo relativismo de Einstein, que comporta la disolución de todo lo rea! físico en el espació, lleva el proceso de identificación mucho más allá que el mecanismo. Al mismo proceso son debidos los principios fundamentales de la física: el de inercia y los de conservación de la materia y de la energía. En efecto, estos principios no tienen una adecuada demostración empírica o experimental. La validez absoluta que la ciencia les reconoce no depende de las verificaciones parciales que encuentran en la experiencia, sino únicamente de la noción de la causalidad como identidad en e! tiempo.

No obstante, en este incesante proceso de identificación la ciencia encuentra obstáculos, puntos de detención. La reducción de los fenómenos al esquema de la identificación, implicando la negación del tiempo, lleva a considerar los fenómenos como reversibles; y así los considera, en efecto, la mecánica racional. Pero el segundo principio de la termodinámica (Carnot-Clausius) impide admitir tal reversibilidad. El calor no pasará nunca, naturalmente, de un cuerpo menos caliente a un cuerpo más caliente; esto establece el orden irreversible de los fenómenos naturales. Ahora bien, el principio de Carnot-Clausius, a diferencia de los demás principios de la física, está fundado exclusivamente en hechos de la experiencia; de donde su falta de plausibilidad y el intento que siempre se ha hecho de negarlo sustancialmente y de restablecer la reversibilidad *y* la identidad de los fenómenos. Pero este intento es imposible; la reducción a la identidad debe necesariamente encontrar *irracionales,* esto es, puntos que permanecen incomprensibles, inaccesibles a la razón, porque son irreductibles a su esquema de identificación. A cada paso la ciencia se

encuentra con estos irracionales. El primero de ellos es la *sensación,* que la ciencia no podrá nunca explicar. Otros son la acción recíproca de los cuerpos, los estados iniciales de que parten los sistemas de energía, la dimensión absoluta de las moléculas, etc. La existencia de tales irracionales es tan esencial a la ciencia como su tendencia a la identificación. Pero sólo esta tendencia constituye la *racionalidad* propia de la ciencia: racionalidad que no es nunca identidad analítica, sino identidad sintética, es decir, identificación. Esto es evidente en las matemáticas, cuyo método consiste en reconocer la identidad de ciertos términos bajo ciertas condiciones que, o son establecidas por las convenciones iniciales, o son puestas por otros teoremas.

El esquema de identificación es propio de la ciencia, porque es propio de la razón humana: la filosofía misma no puede hacer mas que seguirlo. Meyerson cree que es completamente ilusoria la pretensión de la lógica de Hegel de sustraerse a la exigencia de la identidad. El procedimiento de Hegel confirma esta exigencia, ya que considera el movimiento de la Idea como un desarrollo mediante el cual se pone lo que ya está presente *en sí*; este *en sí* no es más que la virtualidad o potencialidad que, mostrando el consiguiente ya contenido en el antecedente, tiende a establecer la identidad de los dos términos *(De l'explication dans les sciencies,* p. 324). La única diferencia entre ciencia y filosofía consiste en que la filosofía intenta alcanzar, de golpe y completamente, la identidad que la ciencia realiza siempre sólo parcial y provisionalmente. En otras palabras, la filosofía no puede reconocer los elementos *irracionales* a los que la ciencia se adapta: tal reconocimiento sería para ella un suicidio. Pero la unidad de la ciencia y de la filosofía es sustancial y profunda. Los filósofos deben tener en cuenta no los resultados de la ciencia, sino sus métodos y su actitud con respecto al mundo externo; y los científicos no pueden dejar de hacer metafísica, apenas se elevan a una concepción general. La unidad de la ciencia y de la filosofía es la unidad misma de la razón como procedimiento o esquema de identificación.

La doctrina de Meyerson se puede considerar más que una contribución a la nueva metodología, la crítica o la reducción al absurdo de la vieja metodología fundada en la explicación *causal,* entendida como explicación *racional,* de los fenómenos. En realidad, la ciencia contemporánea se distingue por el abandono de este ideal de explicación y por el recurso a la exigencia de la simple *descripción* de los fenómenos como la presentada por Newton y por la ciencia del siglo XVIII; y además, por el recurso a la exigencia de la previsión que ya hemos visto predominar en las concepciones de Mach y de Hertz, que terminará por suplantar definitivamente a las demás en los más modernos desarrollos de la ciencia misma.

789. EL DESARROLLO CRITICO DE LA GEOMETRÍA

La doctrina de Mach puede considerarse como la primera manifestación de la nueva filosofía de las ciencias que acompaña al desarrollo crítico de las ciencias físicas y matemáticas. Este desarrollo puede hacerse comenzar con el descubrimiento de las geometrías no euclideas.

Los intentos de demostrar el postulado V de Euclides (o postulado de las paralelas: "Por un punto no puede pasar más que una sola paralela a una recta dada"), desde el siglo XVIII, habían hecho entrever la posibilidad de contruir geometrías que no se fundasen en aquel postulado. C. F. Gauss (1777-1859) fue el primero en caer en la cuenta, hacia el año 1830, de que una geometría no euclidea no encierra en sí nada contradictorio y puede desarrollarse con el mismo rigor y con la misma amplitud que la geometría de Euclides. El ruso N. I. Lobacevskij (1793-1856) y el húngaro G. Bolyai (1820-1860) desarrollaron teorías geométricas no euclideas y perfectamente coherentes. E, B. Riemann (1822-1866), en una memoria de 1955 *(Sobre las hipótesis que son el fundamento de la geometría)* hacía ver cómo, variando oportunamente el postulado V, se podía obtener no sólo la geometría de Euclides y la de Lobacevskij y Bolyai, sino además una tercera geometría, que luego recibió el nombre de geometría de Riemann. El postulado V de Euclides exige que por un punto pase una sola paralela a una recta dada; la geometría de Lobacevskij y Bolyai exige que pasen infinitas paralelas a una recta dada; Reimann supone que no hay ninguna paralela a una recta dada: lo cual da lugar a una geometría simétrica y opuesta a la de Lobacevskij y Bolyai. Estas explicaciones mostraban que las proposiciones fundamentales de la geometría no son axiomas o verdades evidentes, sino solamente *hipótesis* que pueden ser elegidas o variadas tanto para alcanzar una mayor especificación como para lograr una generalización más amplia. En esta segunda dirección, las investigaciones de Félix Klein (1849-1925) expuestas en su célebre *Programa de Erlangen* (1872) enlazaron la geometría con la "teoría de los grupos" y mostraron que "toda geometría no es sino el estudio de las propiedades invariables con respecto a un grupo de transformaciones", entendiéndose por grupo de transformaciones un conjunto de transformaciones en el que al lado de cada transformación se halla también contenida la transformación *inversa,* es decir, la que destruye el efecto de la primera. Desde este punto de vista, las propiedades que han de considerarse como geométricas dependen del grupo de transformaciones que se consideran como fundamentales; este grupo ha resultado más extenso con el descubrimiento de la *topología* que estudia las propiedades invariantes con respecto al grupo generalísimo de las transformaciones continuas.

De esta manera, la geometría venía a asumir una generalidad extrema y a incluir dentro de sí una variedad de sistemas independientes unos de otros. Cuando comenzaron a aparecer las geometrías no euclideas no se admitía la validez igual de las diversas geometrías, por lo que se pensó en pedir a la experiencia el criterio para determinar cual de las geometrías posibles fuese la verdadera; pero se vio que esta tentativa era imposible, pues los métodos y los instrumentos con que se deberían efectuar las medidas relativas habrían presupuesto ya la elección de una geometría determinada. Así, pues, hubo que renunciar al concepto de la *verdad* de la geometría en el sentido de una correspondencia de la misma con la realidad empírica. Hoy se admite que la elección de una geometría determinada para los usos de la ciencia natural y de la vida es pura cuestión de comodidad. Ninguna geometría es mas "verdadera" que otra, pero todas tienen la verdad (o validez) *lógica* debida a la coherencia intrínseca de su lenguaje.

Estos resultados permitieron a Hilbert (§ 794) dar a la geometría aquella forma *axiomática* que luego ha venido a ser la ideal de las ciencias formales o formalizables (Los *fundamentos de la geometría*, 1899) y conectarla, por este camino, con todo el cuerpo de las matemáticas. En consecuencia, los resultados de la evolución crítica de la geometría pueden resumirse de la manera siguiente: 1) el objeto de la geometría no son las propiedades necesarias de un espacio dado (para una "intuición pura" "Kantiana" o para otro órgano), sino las propiedades que resultan invariables con respecto a éste o aquel grupo de transformación, cuya elección determina el carácter y el grado de generalidad de la geometría misma. 2) L.os principios de donde parte una geometría no tienen evidencia o necesidad, pero resultan de dicha elección y valen simplemente como *hipótesis* que pueden siempre variarse oportunamente. 3) Tales hipótesis constituyen *reglas* que guían la deducción y definen la *sintaxis* del lenguaje geométrico.

790. PO1NCARE

Se vincula a la primera fase del desarrollo de la geometría no euclidiana la gnoseologia del matemático y astrónomo francés Enrique Poincaré (1854-1912). Los escritos epistemológicos de Poincaré están recogidos en los siguientes volúmenes: *La ciencia v la hipótesis* (1902); *El valor de la ciencia* (1905); *Ciencia y método* (1909); *Últimos pensamientos* (1913). Poincaré reconoce plenamente e! carácter convencional de los postulados geométricos. "L.os axiomas geométricos —dice *(La Science et l'Hypothèse*, p. 66)— no son juicios sintéticos *a priori* ni hechos experimentales. Son convenciones. Nuestra elección entre todas las convenciones posibles está guiada por hechos experimentales; pero es libre y está limitada solamente por la necesidad de evitar la contradicción. De esta manera, los postulados pueden seguir siendo rigurosamente verdaderos, aun cuando las leyes experimentales que han determinado su adopción son sólo aproximadas". La referencia a la experiencia es, sin embargo, necesaria en geometría, ciencia que Poincaré considera ligada a la existencia de los cuerpos sólidos de la naturaleza. La experiencia da el primer impulso a la geometría, la cual, después, procede a determinar cuerpos sólidos ideales, absolutamente invariables, los cuales son imágenes simplificadas y muy lejanas de los sólidos naturales (*Ib.*, p. 90). Los postulados de la geometría son, pues, en su función lógica, análogos a las *hipótesis* de la ciencia natural. Toda hipótesis es una generalización de algún teorema o de alguna observación particular; y el carácter matemático de la hipótesis es debido al hecho de que todo fenómeno observable es consecuencia de la superposición de un gran número de fenómenos elementales semejantes: lo cual nace posible el uso de las ecuaciones diferenciales (*Ib.*, p. 187). El espacio matemático es, ciertamente, una construcción que no halla correspondencia precisa en el espacio percibido; pero los materiales de esta construcción son siempre dados por la misma experiencia y, además, la elección entre una construcción matemática u otra (por ejemplo, entre el espacio de cuatro y e! espacio de tres dimensiones) no puede hacerse mas que según las

indicaciones de la experiencia *(La valeur de la science*, p. 132). Por esto el mètodo matemàtico no puede pasar por alto la *intuición.* El comienzo del mismo es siempre una imagen intuitiva, que sirve después para construir un sistema complejo de desigualdades que reproduce todas sus líneas. Por último, una vez terminada la construcción, la representación vulgar que le había servido de apoyo es rechazada como inútil. Sin embargo, "si la imagen primitiva hubiera desaparecido totalmente de nuestro recuerdo, ¿como podríamos adivinar por qué capricho todas las desigualdades se han unido de aquel modo unas con otras? ’’ *(La valeur de la science,* p. 28). La intuición y la lógica son, pues, igualmente indispensables. "La lógica, que es la única que puede dar certeza, es el instrumento de la demostración; la intuición es el instrumento de la invención."

Poincaré se niega a reconocer a toda la ciencia un carácter meramente convencional v polemiza contra la defensa que de esta tesis había hecho Le Roy. Atribuir a la ciencia solamente un valor práctico es imposible, ya que el valor práctico de la ciencia procede de su capacidad de previsión; y, si se reconoce que estas previsiones son exactas, es necesario también reconocer que tienen valor teórico (*Ib.*, p. 234). Por otra parte, el científico no es, como cree Le Roy, el "creador" del hecho científico. No hace más que traducir un hecho bruto a un lenguaje cómodo, y es, por tanto, el creador de este lenguaje, pero no del hecho primitivo, que es su punto de partida. Las leyes científicas tienen un valor objetivo; y su objetividad deriva del hecho de que, aun cuando son libremente elaboradas por el espíritu humano en un lenguaje apropiado, se refieren a una realidad que es común a todos los seres pensantes y que constituye el sistema de sus relaciones. "La ciencia —dice Poincaré *(La valeur de la science,* p. 265-266)— es, ante todo, una clasificación, un modo de aproximar tos hechos que las apariencias separan, aunque estén ligados por algún parentesco natural y escondido. La ciencia, en otras palabras, es un *sistema de relaciones.* Por tanto, sólo en las relaciones se ha de buscar la objetividad; sería inútil buscarla en los seres considerados aisladamente unos de otros."

Estos últimos aspectos vinculan a Foincaré con Kant y especialmente con los neokantianos, para los cuales, precisamente, el único fundamento de la objetividad científica es la relación. Y Poincaré se inspira también en Kant al contraponer a la realidad de hecho de la ciencia el *deber ser* de la vida moral. La ciencia no habla más que en indicativo: no puede, pues, dar lugar a imperativos morales; con todo, no implica nada que sea contrario a la moral. Esta se mueve en otro horizonte, el de la libertad, y le es imposible al hombre no obrar como hombre libre, cuando obra, del mismo modo que le es imposible no razonar como un determinista cuando hace ciencia (*Dernières pensées,* p. 246). La ciencia misma, por otra parte, es, indirectamente, fuente de moralidad, en cuanto inspira el amor desinteresado por la verdad y en cuanto acostumbra a los hombres a trabajar por la humanidad, obligándoles a una labor colectiva y solidaria, que dura y se acumula con los siglos (*Ib.*, *p.* 232-233).

791. EL DESARROLLO CRITICO DE LA FÍSICA. LA RELATIVIDAD

En la física, la fase crítica de la ciencia se ha producido con la orientación relativista, debida a la obra de Alberto Einstein (1879-1955). Esta orientación se hizo necesaria por causa de hechos experimentales en contraste con los principios admitidos hasta entonces por la ciencia; pero el propio Einstein ha declarado que "el tipo de razonamiento crítico ' de que se valió él al formularlo deriva de los escritos filosóficos de Hume y de Mach *(A. Einstein, científico y filósofo, — A. Einstein, scienziato e filosofo,* trad. al italiano bajo el cuidado de Schilpp, p. 29). La constancia de la velocidad de la luz, resultado de repetidas medidas experimentales, aparecía en contraste con la mecánica clásica, según la cual las velocidades de cuerpos que se mueven en dirección opuesta se suman, de modo que la luz procedente de astros lejanos en cuya dirección se mueve nuestro planeta debería viajar más veloz que la procedente de astros de los que la tierra se aleja. La constancia de la velocidad de la luz hizo pensar a Einstein en una deformación de los instrumentos de medida (nonios y relojes) que se hallarían en estado de movimiento veloz, y esto le indujo a introducir por vez primera en la física la consideración crítica de tales instrumentos y, con ellos, del observador y sus posibilidades. De esta manera entraban por primera vez en la consideración científica verdadera y propiamente tal, los procedimientos y los métodos de medida y la acción misma del observador. Mientras la física clásica prescindía de esta consideración y podía suponer en la realidad incluso caracteres o determinaciones no conseguidas por medidas y observaciones efectivas, la física relativista afirmó la necesidad de efectuar en todo caso la observación y renunciar a atribuir al objeto físico determinaciones que no resultaran de observaciones efectivamente realizadas.

El resultado de esta consideración crítica de la ciencia *(critica* recayente sobre los mismos procedimientos de investigación de que la misma se vale) fue la llamada *relatividad restringida* descubierta por Einstein en 1905. Esta teoría afirma en primer lugar que la distancia espacial o temporal no es una entidad o un valor en sí, sino que es *relativa* al cuerpo que se escoge como sistema de referencia; y en segundo lugar, que no existe ningún sistema de referencia absoluto o privilegiado. Basados en estos principios, dos acontecimientos que son "simultáneos" con respecto a un sistema de referencia no lo son con respecto a otro sistema que esté en movimiento con relación al primero: la simultaneidad, y con ella la distancia espacial y temporal, viene a ser relativa al sistema de referencia que se elige e igualmente vienen a ser relativos todos los conceptos en que entran determinaciones espacio-temporales (longitud, volumen, masa, aceleración, etc.). Al mismo tiempo, la teoría de la relatividad admite la existencia de leyes, expresadas en ecuaciones diferenciales, que permiten hacer el paso de un sistema de referencia a otro. De este modo, se cambia el objeto mismo de la ciencia. La *uniformidad en* que se funda la ciencia, no es la uniformidad del *fenómeno* sino más bien la de las leyes físicas que permiten poner fenómenos diversamente percibidos. En consecuencia, la teoría de la relatividad reconoce la variabilidad de un fenómeno percibido por

observadores distintos, pero tiende a establecer la invariancia de las leyes de dichos fenómenos: de esta manera transfiere la noción misma de objetividad de los fenómenos a las leyes. Por otro lado, el uso de las ecuaciones diferenciales, en lugar de las ordinarias empleadas en la física clásica, se sugiere, en la teoría de la relatividad, por el hecho de que aquellas ecuaciones son menos categóricas o más genéricas: la invariancia (y con ella la objetividad) se logra de esta manera a un nivel menos específico y en un grado menos riguroso que en la física clásica.

Estos mismos conceptos los extendió Einstein, en 1912, de los sistemas inerciales, a los que se refería la primera forma de la relatividad, a los sistemas gravitacionales. La *relatividad general* es una teoría de la gravitación que hace inútil la hipótesis de la fuerza de gravedad admitida por Newton y explica los movimientos de los cuerpos con una curvatura del espacio-tiempo, por la cual todo cuerpo sigue en su movimiento aquella trayectoria curva que es la línea curva más breve, dada la curvatura de la negación que el mismo atraviesa. Esta curvatura se mide por un número determinado de coeficientes, cuyo valor en el espacio vacío es igual a cero. El más importante de estos coeficientes es la *masa,* la cual genera la deformación del espacio-tiempo que determina los fenómenos de la gravedad.

Así, pues, la relatividad genera! emplea una noción de espacio distinta de la descrita por la geometría de Euclides: la noción abstracta o generalizada que había sido descrita por Reimann (§ 789). Por primera vez en esta teoría, se empleaba la geometría no euclidea para la interpretación de la realidad física. Además, en ella, salta a primer plano el concepto de *campo,* que había sido elaborado en electrología v que Einstein extiende a la interpretación de toda la realidad física. La noción de campo implica la desaparición de la diferencia entre materia y energía sobre la cual se fundaba la física clásica. La interpretación relativista tiende a considerar los cuerpos mismos como especiales "densidades de campo", y por tanto, a eliminar la diferencia cualitativa entre materia y campo y sustituirla por una diferencia sólo cuantitativa. La física relativista se aleja radicalmente, con este concepto, de la representación de la naturaleza, propia de la percepción v del sentido común. El "campo" no se parece a ninguna cosa perceptible; es algo *construido,* es decir, una construcción con.ceptual, cuya utilidad para la interpretación matemática de la naturaleza es grandísima, pero cuya base representativa o perceptiva es casi nula. A este propósito dice Einstein: "Antes de Maxwell, todos concebían la realidad física, en la medida en que se pensaba representase los acontecimientos naturales, en forma de puntos materiales, cuyas variaciones constaban exclusivamente de movimientos sujetos a ecuaciones diferenciales a derivadas parciales. Después de Maxwell, todos concibieron la realidad física en forma de campos continuos, inexplicables mecánicamente, sujetos igualmente a ecuaciones diferenciales a derivadas parciales. Este cambio de la concepción de la realidad es el más profundo y fructífero que haya ocurrido en la física desde los tiempos de

Newton; pero al mismo tiempo hay que admitir que el programa todavía no ha sido llevado a cabo por completo" *(The World as I See It*, 1934, p. 65).

792. LA FÍSICA DE LOS QUANTA

Como ya queda dicho, la evolución crítica constituida por la teoría de la relatividad consiste en el hecho de que, en esta teoría, es indispensable la consideración de las condiciones que hacen posible el procedimiento de la observación. Este punto hallaba una ulterior confirmación en el desarrollo de la *física atómica* que tiene por objeto el estudio de las partículas resultantes de la disolución del átomo. En efecto, en la escala atómica se ha demostrado que la observación de un fenómeno *modifica el fenómeno mismo de modo imprevisible.* La energía empleada en la observación (por ejemplo, la luz) no puede descender por debajo de una cantidad mínima (el *quantum* de energía o constante *h* descubierta por Max Planck en 1910); y ésta basta ya para modificar el fenómeno observado. De ello resulta que toda observación que tienda a determinar la *posición* de una partícula atómica modifica la *velocidad* de dicha partícula o, viceversa, toda determinación de velocidad modifica la posición: de tal manera que no es posible determinar al mismo tiempo la velocidad y la posición de una partícula cualquiera. Si se determina la velocidad, la posición permanece indeterminada, esto es, imprevisible en forma precisa. Este es el *principio de indeterminación* propuesto por Werner Heisenberg en 1927. Dice Heisenberg: "en la discusión de algunas experiencias suele someterse a examen la interacción entre el objeto y el observador que está necesariamente unida a toda observación. En las teorías clásicas, esta interacción era considerada o como inapreciablemente pequeña o como controlable de forma que se puede eliminar su influencia por medio de cálculos. En la física atómica no se puede aceptar esto porque, a causa de la discontinuidad de los acontecimientos atómicos, toda interpretación puede producir variaciones parcialmente incontrolables y relativamente graves" (*Die Physicalischen Prinzipien der Quantentheorie*, 1930, § 1). La consecuencia de todo ello es que, en el comportamiento futuro de una partícula atómica sometida a observación, sólo se pueden hacer previsiones *probables* basadas en estadísticas oportunamente determinadas, pero no previsiones seguras.

Con lo cual el determinismo ha quedado expulsado de la ciencia; y el mismo principio de causalidad que había sido considerado como el fundamento de la explicación científica de toda la ciencia y filosofía del siglo XIX, quedaba en entredicho. En efecto, no hay duda de que la interpretación rigurosa del principio de causalidad incluía el determinismo en el sentido de la posibilidad de la previsión *infalible* de los acontecimientos futuros. Pierre Simón Laplace (1749-1827) había expresado con célebres palabras el ideal determinista de la ciencia." "Debemos considerar el estado presente de! universo como efecto de su estado anterior y como causa del que seguirá. Una inteligencia que, en un instante dado, conociera todas las fuerzas de que la naturaleza está animada

y la situación respectiva de los seres que la componen, si fuera bastante vasta para someter estos datos al cálculo, abarcaría en la misma fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los del más ligero átomo: nada sena incierto para ella y lo mismo el futuro que el pasado estarían presentes ante sus ojos" (*Théorie analytique des probabilités*, 1820). La física de los quanta desmiente este ideal. La previsión infalible no es posible, no por una imperfección de los medios de observación o de cálculo a disposición del hombre, sino porque estos mismos medios influyen imprevisiblemente en los hechos observados. Niels Bohr, (1885-1962), físico danés a quien la mecánica cuántica debe sus más fecundas inspiraciones, enunciaba a este propósito en 1928 el llamado "principio de complementaridad", serón el cual la descripción espacio-tiemporal por un lado y la causalidad clásica por otro, son dos aspectos "complementarios" de los fenómenos: es decir, se excluyen mutuamente. Este principio representaba el reconocimiento de la imposibilidad de separar el comportamiento de los objetos atómicos de la influencia que sobre ellos ejerce la observación (es decir, de las condiciones en que los mismos se manifiestan) y, en consecuencia, excluía que la física pudiese describir una cadena causal necesaria de acontecimientos. Sin embargo, esta exclusión pasó a ser y sigue siendo todavía uno de los puntos fundamentales de discusión entre los científicos. Para salvar el determinismo riguroso Max Planck (1858-1947), el descubridor del quantum de acción, recurría a la hipótesis de un espíritu ideal que, a diferencia del hombre, no forma parte de la naturaleza ni experimenta sus leyes, de modo que puede conocerla sin influenciarla: naturalmente, para este espíritu, las relaciones de indeterminación no existirían (*Der Kausalbegriffin der Physik*, 1932). Pero se trata, como es natural, de una hipótesis incontrolable e irrefutable: totalmente ajena a la física moderna. Otro físico, Von Neumann, escribía en 1932: "Hoy no hay ninguna razón que permita afirmar la existencia de la causalidad en la naturaleza y ninguna experiencia que pueda darnos la prueba" (*Les fondements mathématiques de la mécanique quantique*, p. 224). Claro que esto no significa que la "libertad" o el arbitrio havan sido reconocidos como dominantes en la naturaleza. El fin del determinismo riguroso expresado por la fórmula clásica del principio de causalidad no significa la victoria del "indeterminismo" sino mas bien el encaminamiento a la elaboración de nuevos esquemas explicativos, en los cuales a la conexión *necesaria* de los acontecimientos sustituyen las conexiones *posibles y* la consideración y el cálculo de sus *grados* respectivos *de posibilidad*, es decir, de su probabilidad relativa. Aun cuando no faltan entre los mismos científicos algunos que han efectuado extrapolaciones indeterministas o espiritualistas de estos conceptos de la física moderna, sin embargo no parece que exista duda de que esta física no autoriza para nada especulaciones de tal índole y que más bien está dirigida a la elaboración de un concepto de "determinismo" más ágil y articulado, pero al mismo tiempo mas eficaz para la previsión de los fenómenos.

A la crisis del principio de causalidad (o de su forma clásica) acompaña, en la física cuántica, la crisis del mismo ideal científico que la ciencia ha perseguido desde sus primeros pasos en la edad moderna: el ideal de la *descripción* de la naturaleza. En las partes anteriores de esta obra se ha

visto que el concepto de descripción, desde Newton en adelante, se contrapone al concepto de una *explicación global* de la naturaleza fundada en "hipótesis". El concepto de descripción ha servido en la ciencia de los siglos XVIII y XIX, por un lado, para liberar a la misma ciencia de sus superestructuras metafísicas y, por otro lado, para acentuar su carácter experimental o de observación. Pero la misma posibilidad de una descripción de la naturaleza, esto es, del curso objetivo de los fenómenos la pone también en duda esta misma física cuántica. Fn efecto, no se puede reconstruir, por ejemplo, todo el comportamiento de una partícula atómica considerada en su individualidad: porque la probabilidad estadística nunca afecta a un solo objeto, sino a un conjunto de objetos idénticos. "La física cuántica prescinde de leyes individuales referibles a partículas elementales y formula directamente leyes estadísticas que gobiernan a los conjuntos. No es posible basarse en la física cuántica para describir las posiciones y velocidades de una partícula elemental ni para predecir su curso, como ocurre en la física clásica. La física de los quanta trata únicamente de los conjuntos y sus leyes valen para las multitudes y no para los individuos" (Einstein-Infeld, *The Evolution of Physics*., tr. it. p. 293-94). Ya en la teoría de la relatividad la noción de espacio ha perdido toda relación con el espacio de la percepción y destaca en primer plano la noción de campo que no corresponde a una realidad física, sino que es un *constructo*, es decir, una construcción conceptual que posibilita ciertas operaciones de medida y de observación. En la física cuántica, las cosas se agravan desde este punto de vista. Los *corpúsculos* y las *ondas* de que habla la misma, han perdido el carácter de realidades físicas. A este propósito dice F.instein: "Los *campos de ondas* de De Broglie-Schròdinger no han de interpretarse como una descripción matemática del modo como tiene lugar un acontecimiento en el tiempo y en el espacio, por más que se refieran a tal acontecimiento Son mas bien una descripción matemática de lo que nosotros podemos saber realmente sobre el sistema. Sólo sirven para presentar enunciados estadísticos y predicciones relativas a los resultados de todas las medidas que podamos efectuar sobre el sistema... La teoría de los quanta no nos proporciona un modelo de descripción de los acontecimientos reales del espacio-tiempo sino sólo las distribuciones de probabilidad para las medidas posibles en función del tiempo" (*Conceptions scientifiques morales et sociales*, p. 120-22). Otro de los fundadores de la mecánica cuántica, Dirac, ha escrito lo siguiente: "El único objeto de la física teórica es calcular los resultados que pueden compararse con el experimento y es del todo inútil que se dé una descripción satisfactoria de todo el desarrollo del fenómeno" *(Principies of Ouantum Mechanics*, 1930, p. 7).

Desde este punto de vista, el mismo concepto de "realidad física" se encuentra en crisis y los mismos físicos se hallan divididos respecto a su interpretación. En el estado actual de las cosas, se pueden distinguir dos interpretaciones fundamentales.

La primera es la de Niels Bohr y los que se inspiran en él, según la cual el concepto de realidad física debe incluir las condiciones que hacen posible la observación de la realidad misma; desde este punto de vista, la

influencia que ejerce la observación sobre el comportamiento futuro de un sistema físico forma parte del mismo sistema físico *(Discusión epistemológica con Einstein,* en *Einstein,* bajo el cuidado de Schilpp, tr. it. p. 182 y sigs.). Si es así, la mecánica cuántica no es incompleta o provisional (salvo para los problemas sin solución que presenta) pero está destinada a desarrollarse en la dirección ya tomada.

La otra interpretación es la del propio Einstein, que se mantiene fiel al concepto tradicional de la realidad física como conjunto de entidades individuales, cuyos caracteres son independientes de la observación. "No podemos menos de confesar, dice, que atribuyo una importancia meramente transitoria a la interpretación cuántica. Sigo creyendo en la posibilidad de un modelo de realidad, creo en una teoría que represente las cosas mismas y no simplemente las probabilidades de manifestarse" *(On the Method of Theoretical Physics,* 1933). Y en la respuesta a sus críticos (en el libro citado por Schilpp) insiste: "Lo que no me satisface en esta teoría, en línea de principio, es su actitud hacia lo que me parece ser el objetivo programático de la física misma: la descripción completa de cada situación real (individual) que se supone pueda existir independientemente de todo acto de observación o de comprobación" *(A. Einstein,* cit. p. 611).

Sin embargo, un cambio conceptual, que lleve la física al ideal *descriptivo* de la física clásica o a su determinismo, por ahora no es previsible. Se pueden resumir del modo siguiente los resultados fundamentales de la evolución crítica de la física en los últimos decenios:

1) La consideración critica, esto es, la consideración de los procedimientos de investigación y de las condiciones de su empleo, ha entrado a formar parte integrante de la investigación misma.

2) La objetividad de la física no consiste en su referencia a uniformidades percibidas o perceptibles, a uniformidades *cósales* (de las cosas), sino en su referencia a uniformidades *conceptuales,* que son resultados constructos o leyes matemáticas.

3) Las entidades de que habla la física no son "cosas" en el sentido común del término, es decir, para ellas no valen los modos de ser y de comportarse que, en el lenguaje corriente, se atribuyen a las cosas; pero su "existencia" se define implícita o explícitamente por ¡os procedimientos de que se vale la física.

4) El lenguaje de la física no debe ser necesariamente convalidado por el lenguaje común, ni tampoco es una sustitución o corrección de este lenguaje.

5) Las explicaciones de que se vale la física no tienen naturaleza determinista sino probabilista, es decir, son explicaciones condicionales.

793. ESPIRITUALISMO Y EMPIRISMO

El desarrollo que la física ha experimentado en los primeros decenios del presente siglo, ha sido objeto de las más variadas interpretaciones filosóficas. Dos de estas interpretaciones, por su carácter extremo y

recíprocamente antitético, pueden ser consideradas como típicas: la espiritualista y la empirista.

La interpretación espiritualista ha encontrado su voz más representativa en la obra del astrónomo y físico inglés Arthur Stanley Eddington (1882-1944) cuyos escritos más importantes sobre la materia son *La naturaleza del mundo físico* (1928) y *La filosofía de la ciencia física* (1939). Eddington defiende una gnoseologia y una metafísica espiritualista. Según lo que él dice, la gnoseologia idealista se funda en el reconocimiento que la física hace, en sus fases recientes, de trabajar sobre "un mundo de sombras" frente al cual la única realidad sólida es la que el hombre capta en sí mismo, en su conciencia. En consecuencia, la única definición posible de realidad es la que la identifica con el "contenido de la conciencia". Pero, como todo contenido de conciencia es un punto de vista particular y las conciencias son muchas, la coincidencia parcial de sus contenidos constituye un campo común de experiencias que es el llamado "mundo externo". "El mundo externo de la física, dice Eddington, es un simposio de mundos presentados bajo diferentes puntos de vista" *(The Nature of the Physical World,* tr. it., p. 318). Esta es exactamente la concepción de L.eibniz. El mundo de que habla la ciencia como constituido por símbolos y fórmulas matemáticas es, desde este punto de vista, la sombra o el símbolo del mundo real, constituido por la comunidad de los espíritus; y si la ciencia se detiene en la sombra, es el misticismo que tiene la tarea de llegar a la verdadera sustancia del mundo mismo.

Esta visión espiritualista que, entre otras cosas, tiene poca coherencia porque "el mundo externo" sería, por un lado, el mundo físico, esto es, el mundo de los símbolos, y por otro lado, el mundo real constituido por el encuentro de las conciencias, se apoya en un análisis de la ciencia moderna, según el cual la ciencia encuentra en el mundo aquel orden que ella misma ha puesto en él. La obra de la ciencia sería así la de una "mente" demiùrgica. Según Eddington, "por su poder selectivo, la Mente ha encuadrado los fenómenos de la Naturaleza en un sistema de leyes de un modelo en gran parte elegido por ella misma; al descubrir este sistema de leyes, se puede considerar que la Mente haya recuperado de la Naturaleza lo que había puesto en ella" (*Ib*., *p*. 276). Eddington insiste en este "sujetivismo selectivo" por el cual las leyes fundamentales de la naturaleza serían subjetivas, esto es, tautológicas y necesarias, impuestas a la naturaleza por las exigencias de la Mente que conoce y aceptadas por la naturaleza misma en cuanto que no es extraña a la Mente que se las impone. Eddington insiste en estos aspectos de su doctrina, sobre todo, en la segunda obra, más estrictamente epistemológica, *La filosofía de la ciencia física.*

Una interpretación de la física, unilateral en un sentido distinto, es la del físico Percv Williams Bridgman (1882-1961), quien expuso sus ideas en un escrito *La lógica de la física moderna* (1927) y las confirma en otros escritos posteriores *(La naturaleza de la teoría física,* 1936; *Reflexiones de un físico*, 1950; *La naturaleza de algunos de nuestros conceptos físicos,* 1952). Bridgman parte de una profesión de empirismo radical. La actitud del físico, dice, ha de ser una actitud de puro

empirismo. El físico no tiene que admitir ningún principio *a priori* que determine o limite la posibilidad de nuevas experiencias. La experiencia se determina sólo por la experiencia" (*The Logic of Modern Physics*., tr. it., p. 23). Ahora bien, el único modo de hacer de la experiencia una guía de sí misma es reducir el significado de los conceptos científicos a una determinada operación empírica o a un conjunto de tales operaciones. Por ejemplo, el concepto de la longitud ha de considerarse simplemente indicativo de las operaciones por medio de las cuales se determina la longitud (*Ib*., p. 25). Según Bridgman, el carácter operativo de los conceptos responde a la exigencia encarnada por la teoría de Einstein según la cual conceptos como "simultaneidad ' no tienen sentido sino sobre la base de las operaciones de medida efectivamente realizadas (*The Nature of Physical Theory*, p. 9 y sigs.). No obstante, Bridgman es consciente de que la reducción del significado del concepto a operaciones empíricas implica cierto "solipsismo" en el sentido de que las operaciones de que se habla son siempre partes de la experiencia consciente de un determinado individuo (*Ib*., p. 14). Pero se trata de un solipsismo que no cierra al sujeto en su aislamiento, ya que él puede afirmar la existencia de la cosa externa (que es sólo una parte de su experiencia directa) se encuentra que los demás reaccionan de cierta manera a esta experiencia (*Ib*., p. 14 y sigs.). En general, la noción misma de "existencia" tiene significado operativo. "En mi esfuerzo por resolver el problema de adaptarme a mi ambiente, invento ciertos artificios, algunos de los cuales dan resultado y los empleo en mi pensamiento. La *existencia* es un término que presupone el éxito de algunos de estos artificios. Los conceptos de mesa, nube, estrella, tienen éxito al tratar con ciertos aspectos de mi experiencia: por tanto, *existen"*. Y en el mismo sentido existe el concepto de número, cuya exigencia fundamental es, sin embargo, que su uso no conduzca a contradicciones, es decir, que sea "posible" (*Ib*., p. 51). Pero cuando, como ocurre en ciertas relaciones matemáticas, no se logra establecer por medio de una operación la existencia o la no existencia de la relación, hay que reconocer, según Bridgman, que el principio de tercero excluido no es aplicable y que no se puede afirmar ni negar que la relación exista.

Desde el punto de vista de este operativismo, la relatividad del conocimiento viene a ser una conclusión inevitable y obvia. Que "todos los movimientos son relativos" significa que "no se han encontrado operaciones de medida del movimiento que sean ütiles para una descripción simple del comportamiento de la naturaleza y que no hay operaciones relativas para un determinado observador" *(The Logic of Modern Physics*, cit. p. 42). Además, resultan vacías de sentido todas las cuestiones a las que no se pueda dar una respuesta mediante determinadas operaciones. El operativo no excluye el uso de los *constructos* o resultados, es decir, de las construcciones conceptuales, no dadas por la experiencia. Únicamente, hay que negar a tales constructos realidad física; como en el caso del campo eléctrico cuya existencia no se puede admitir independientemente de las operaciones introducidas por la definición del mismo. La explicación científica consiste en "reducir una situación a elementos que nos sean tan familiares que podamos aceptarlos como cosa

obvia y agotar nuestra curiosidad". Los "elementos últimos" de la explicación son análogos a los axiomas de la matemática formalizada, pero constan, para la física en las "correlaciones familiares entre los fenómenos de que se compone la situación" (*Ib.*, p. 50). Sin embargo, una explicación así no siempre puede obtenerse en la física moderna y Bridgman muestra alguna perplejidad con respecto a la mecánica cuántica en la cual aquella explicación precisamente no es posible (*Ib.*, p. 184; *The Nature of Physical Theory*, p. 121).

El operativismo de Bridgman es una especie de empirismo pragmático que subraya un aspecto importante de la ciencia contemporánea y puede servir como reductor útil de muchos conceptos y problemas inútiles. No obstante, constituye una interpretación unilateral de la física contemporánea. Max Born observaba que las definiciones operativas se hallan fuera de lugar en el campo de la teoría de los quanta (*Experiment and Theory in Physics*, 1943, p. 39). Por las precedentes indicaciones ya se ha visto que la actitud de Bndgman frente a dicha teoría es embarazosa y reticente. Por otra parte, como indica el mismo Born, la exigencia planteada por Bridgman de las definiciones operativas ha constituido y constituye una saludable reacción contra el fetichismo de las palabras.

794. EL DESARROLLO CRITICO DE LA MATEMÁTICA

El desarrollo crítico de la matemática se inicia a mediados del siglo XIX con la exigencia del rigor en la construcción matemática. En efecto, esta exigencia lleva a considerar en la matemática no sólo los resultados de sus procedimientos, sino estos mismos procedimientos en orden a ensayar o garantizar su validez; y por esto es el modo específico como se ha verificado en la matemática aquel cambio crítico que, en todas las ciencias más avanzadas, lleva a considerar como parte fundamental de la investigación científica la que se refiere a la naturaleza y límites de validez de los *instrumentos* de que la misma dispone. Karl Weierstrass (1815-1897) fue el primero en afirmar en 1896 la necesidad de una investigación sobre los fundamentos de la matemática y en reconocer que tales fundamentos pueden ser explicados sólo a partir de una. teoría de los números reales cuyas bases plantea él mismo. La teoría de los números reales, como fundamento de todo el análisis matemático, la desarrollaron posteriormente Georg Cantor (1845-1918) y Richard Dedekind (1831-1916) en el sentido de una *teoría de conjuntos*, que sigue siendo clásica, aunque haya experimentado críticas v rectificaciones en la matemática contemporánea.

La teoría de conjuntos la presentó Cantor en un famoso escrito titulado *Fundamentos de una teoría universal de conjuntos*, del 1883, como una teoría del *infinito* auténtico o *actual*. Este infinito, según Cantor, no es un finito que puede crecer o disminuir indefinidamente, sino que permanece siempre finito, si bien una magnitud *sui generis*, claramente definible. En este sentido, es un *conjunto* cuyos elementos tienen una correspondencia biunívoca con los de una parte suya propia o subconjunto: como sería (según el ejemplo adoptado por Royce para

explicar este concepto, § 707) un mapa geográfico idealmente perfecto de un país, construido en el mismo país: este mapa contendría su propia representación y, por ende, una serie de mapas dentro de mapas, cuyos puntos se corresponderían exactamente. La serie natural de los números es un conjunto infinito en este sentido: se puede poner en correspondencia biunívoca con sus subconjuntos, por ejemplo, con los cuadrados, con los números primos, etc. Desde este punto de vista, existen infinitos de distinto orden o gradación; y un infinito puede ser "más grande" o "más pequeño" que otro. Cantor definió el número cardinal como la potencia común de dos conjuntos entre los cuales exista una correspondencia biunívoca; y llamó *transfinito* al número del conjunto infinito.

Tanto Cantor como Dedekind (*¿Qué son y deben ser los números?* , 1888) consideraron los procedimientos matemáticos como operaciones que se desarrollan en el "intelecto" o en el "mundo del pensamiento", pero sin reducirlo por ello a operaciones psicológicas. Cantor estudió también el problema de la *existencia* de los objetos matemáticos aceptando una solución de ellos que debía ejercer gran influencia en ulteriores desarrollos de la matemática. Distinguió la existencia de los números en cuanto *imágenes* de procesos y relaciones que acontecen en el mundo externo, de su existencia de entidades intelectuales que "gracias a su definición ocupan un lugar perfectamente determinado en nuestros entendimientos, distinguiéndose claramente de los constitutivos de nuestro pensamiento, manteniéndose en relaciones definidas con ellos y modificando, de un modo definido, la sustancia de nuestro espíritu". Sólo esta última especie de "existencia" considera Cantor esencial para los objetos matemáticos: se trata de una existencia lógico-objetiva consistente en la definición que asegura a tales objetos un modo regulado de comportamiento.

Todo ello equivale a una reducción de las entidades matemáticas a objetos lógicos y, por lo tanto, a un acercamiento de la matemática a la lógica. A este acercamiento contribuyó ulteriormente la obra de Giusseppe Peano (1858-1932), quien en 1889 publicó su *Arithmetices principia nova methodo expósita y,* en 1895, la primera edición de su famoso *Formulario ai matemática.* Peano trató de reducir toda la aritmética a tres nociones primitivas (número natural, cero y sucesión) y a cinco axiomas mostrando al mismo tiempo que todas las ramas de la matemática se fundaban en la aritmética. La obra de Peano logró traducir toda la matemática a un sistema único de signos v a mostrar cómo toda proposición matemática puede insertarse en un sistema hipotético deductivo. La exigencia del rigor, estudiada por Weierstrass, halla su realización en esta obra: sin embargo, todavía le quedaban problemas extraños y exigencias que fueron materia de discusión en la evolución ulterior de la matemática y de la lógica.

A la obra de Peano, lo mismo que a la de Frege (de quien hablaremos más adelante) se debe la más acertada expresión del *logicismo* contemporáneo que es la obra matemática de Russell (cap. XII). A esta fase del desarrollo matemático pertenece también el descubrimiento y la discusión de las llamadas *antinomias* o paradojas lógicas que nacen en el

terreno de la teoría de conjuntos y de otras doctrinas matemáticas y constituyen el punto clave de la consideración crítica que la matemática ha hecho de sus propios fundamentos. De todas estas evoluciones tiene cuenta la matemática axiomática de Hilbert que constituye un aspecto fundamental de la actual fase crítica de las matemáticas.

David Hilbert (1862-1943) fue profesor de las Universidades de Kónigsberg v de Gòttingen. Sus escritos más importantes son: *Los fundamentos de la geometría* (1899); *Los principios de lógica teórica* (1928), escritos en colaboración con W. Ackermann y *Los fundamentos de matemática* (I, 1934; II, 1939) escritos en colaboración con P. Bernays. La. idea fundamental de Hilbert es que la matemática es un cálculo o sistema *axiomático* en el cual: 1) todos los conceptos de base y todas las relaciones de base se enumeran completamente mientras se reducen a ellos, mediante una definición, los conceptos que se introducen ulteriormente; 2) los axiomas se enumeran completamente y de ellos se deducen todos los demás enunciados de modo conforme a las relaciones de base. En un sistema así, la demostración matemática es un *procedimiento puramente mecánico* de derivación de fórmulas; pero al mismo tiempo se añade a la matemática formal una *metamatemática* constituida por razonamientos no formales acerca de la matemática. Dice Hilbert: "De esta manera, mediante cambios continuos, se realiza el desarrollo de la totalidad de la ciencia matemática en dos modos: derivando de los axiomas nuevas fórmulas demostrables mediante deducciones formales y, por otra parte, añadiendo nuevos axiomas y la prueba de no contradicción por medio de razonamientos que tienen un contenido". Entonces las matemáticas constituyen un sistema perfectamente autónomo ; esto es, de tal índole que no presupone un límite ni una guía fuera de sí y que se desarrolla en todas las direcciones posibles: entendiéndose por direcciones *posibles* las que no conducen a contradicciones.

Es esencial a este concepto de la matemática, llamado muchas veces *formalismo,* la exigencia de determinar la *posibilidad,* es decir, la no contrariedad de los sistemas axiomáticos. Mas aún, este concepto de la matemática reduce a la posibilidad el significado de la *existencia* de los entes matemáticos: un objeto matemático existe si la admisión de su existencia no lleva a contradicción. Sin embargo, un teorema descubierto por Kurt Godei en 1931 ponía límites precisos a la posibilidad de demostrar la no contrariedad de los sistemas axiomáticos. En efecto, establecía que no es posible demostrar la no contrariedad de un sistema con los medios (axiomas, definiciones, reglas de deducción, etc.) que pertenecen al mismo sistema; no obstante, para efectuar esta demostración, es menester recurrir a un sistema más rico en medios lógicos que el primero. Basándose en este teorema, se puede ciertamente demostrar la no contrariedad de algunas partes de la matemática (por ejemplo, de la aritmética, como ya se ha hecho), pero no se puede demostrar, de una vez para siempre, la no contrariedad de toda la matemática. Del teorema de Godei se deriva también un límite de la axiomática en el sentido de que ningún sistema axiomático contiene todos los axiomas posibles y, por tanto, nunca se puede excluir que puedan ser descubiertos nuevos principios de prueba.

La matemàtica hilbertiana, al mecanizar los procedimientos de prueba, ha facilitado enormemente la construcción de las máquinas calculadoras. El teorema de Godei pone también una limitación a la capacidad de estas máquinas, en el sentido de que excluye que una máquina sea capaz de resolver *todo* problema.

Al logicismo y al formalismo se opone, dentro de ciertos límites, el *intuicionismo* defendido por el matemático holandés L. E. J. Brouwer (nacido en 1881) que se apoya sobre todo en Kant y en Poincaré para afirmar que la matemática debe fundarse en la intuición del tiempo y tiene por objeto sólo entidades *construibles* sobre la base de esta intuición. Dice Heyting (uno de los miembros más influyentes de la escuela): "Un teorema matemático expresa un hecho puramente empírico, esto es, el éxito de una determinada construcción. 2 + 2 = 3 + 1 hay que leerlo como una abreviatura para la siguiente afirmación: He efectuado las construcciones mentales indicadas de 2 + 2 y de 3 + 1 y he hallado que conduce al mismo resultado" (*Intuitionism, an Introduction,* 1965, p. 8). En matemática, la existencia se determinaría así como "posibilidad de construcción". Los intuicionistas rechazan el criterio formalista de la existencia como ausencia de contradicción y, en consecuencia, rechazan también la validez del principio lógico del tercero excluido, según el cual la negación de una negación es una afirmación: porque, basándose en ello, la demostración de la no contrariedad equivaldría a la posibilidad de la afirmación.

795. DESARROLLO DE LA LÓGICA

El desarrollo de la lógica contemporánea se debe a la renovación y realización del ideal de Leibniz de una lengua o cálculo universal, capaz de expresar las verdades de todas las ciencias y de servir como instrumento de invención científica. El inglés George Boole (1815-1864) fue el primero en reconocer la posibilidad de que tal lenguaje universal pudiera construirse sobre la base del álbegra simbólica. En un escrito *El análisis matemático de la lógica,* de 1847, escribía Boole: "Los que conocen el estado presente de la teoría del álgebra simbólica saben que la validez de los procesos de análisis no depende de la interpretación de los símbolos empleados, sino sólo de las leyes de su combinación. Todo sistema de interpretación que no modifique la verdad de las relaciones supuestas es igualmente admisible, y así es como el mismo proceso puede, en un esquema de interpretación, representar la solución de una cuestión concerniente a las propiedades de los números en otro esquema, la de un problema geométrico en otro, la de un problema de dinámica y de óptica, y así sucesivamente". En 1854, Boole publicaba la *Investigación sobre las leyes del pensamiento en las que se fundan las teorías matemáticas de la lógica y de las probabilidades.* Esta obra tenía por objeto "mostrar la lógica, en su aspecto práctico, como un sistema de procesos conducidos con la ayuda de símbolos dotados de una interpretación definida y sujeta a leyes que se funda únicamente en la interpretación; y demostrar al mismo tiempo que estas leyes son idénticas en la forma a las de los

símbolos generales del álgebra" (*Laws of Tbought,* 1, 6), con la única adición de que en lógica no vale la elevación a potencia y por ello el símbolo *xx* o x^2 (en el que *x* indica una clase de cosas) es igual a *x*. En efecto, si *x* significa la clase "hombre" *xx* o x^2 representan igual y solamente esta clase: *hombre hombre* significa simplemente *hombre*. Según Boole, el principio de contradicción es una consecuencia de estas leyes: significa que una clase cuyos miembros son al mismo tiempo hombres y no hombres, no existe (*Ib*., III, § 15). Boole emplea luego el signo " + " para indicar las copulativas lingüísticas "y" "o"; el signo "=" para indicar "es"; el signo "–' para indicar la excepción, de modo que la frase "todos los estados excepto éste son monárquicos" se expresaría "$x - xy$".

La obra de Boole abunda en consideraciones filosóficas. Boole afirma el carácter probabilista de las leyes naturales (*Ib*., I, § 4); somete a crítica lógica las pruebas *a priori* de la existencia de Dios dadas por Clarke y Spinoza y demuestra su inconsistencia (*Ib*.,XIII), reconoce la insuficiencia de la lógica aristotélica, especialmente de la teoría del silogismo y centra su atención, sobre todo, en las que él llama "proposiciones secundarias" del tipo "si el sol brilla, la tierra se calienta", que son los anapodícticos de la lógica estoica (§ 92).

Pero la etapa principal de la identificación de la matemática con la lógica la constituye la obra de Gottlob Frege (1848-1925), considerado actualmente como uno de los fundadores de la lógica moderna. Sus escritos más importantes son los siguientes: *Ideografía. Un lenguaje formal del pensamiento puro representado aritméticamente* (1879); *Los fundamentos de la aritmética* (1884); *Función y concepto* (1891); *Concepto y objeto* (1892); *Sentido y significado* (1892); *Principios de la aritmética* (I, 1893; II, 1903). Esta ultima es una gran obra sistemática en la que Frege trabajó durante muchos años.

El supuesto de Frege es el común a todas las escuelas del criticismo alemán: el concepto tiene una validez suya objetiva, independiente de las condiciones subjetivas o psicológicas por las que es pensado. Dice Frege: "No se ha de tomar como definición matemática la simple descripción del modo de formarse en nosotros una imagen determinada, ni como demostración de un teorema la enumeración de las condiciones físicas y psíquicas que deben cumplirse en nosotros para que podamos comprender su enunciado. No hay que confundir la verdad de una proposición con el pensarla... Una proposición no deja de ser verdadera si yo no la pienso, como el sol no deja de existir cuando yo cierro los ojos" *(Die Grundlagen der Aritmetik*, Intr. tr. it. en *Aritmetica e logica* p. 23). Este punto de vista permite, por un lado, distinguir netamente entre lógica y psicología evitando a la lógica reducir el significado de los conceptos a los actos psíquicos que presiden su adquisición o comprensión, por lo cual constituye una formación o escuadra polémica contra la lógica empirista. Por otro lado, permite fundar la identidad entre matemática y lógica sobre la identidad entre número y concepto, y más concretamente, entre el número y la *extensión* del concepto (*Ib*., § 68). Esta identificación resulta clara por la distinción entre sentido (*Sinn*) y significado (*Bedeutung*) que es uno de los puntos clave de la lógica de Frege. El

significado de un concepto y, en general, de un signo es el *objeto* designado por el signo mismo; en cambio, el sentido es ' e! modo como se nos presenta el objeto" o "una indicación cualquiera que cumpla el oficio de nombre propio" *(Ueber **Sinn und Bedeutung**,* § 1; ***Ib.***, p. 218-219). Esta distinción repetía la operada por los estoicos entre el objeto de un signo y la "representación racional" que suscita el signo; distinción que ha sido expresada muy diversamente en la tradición lógica (como relación entre significado y suposición en la lógica medieval; entre intención y extensión en la lógica de Leibniz, entre connotación y denotación en la de Stuart Mill). La relación entre signo y significado resulta del hecho de que un sentido no puede tener mas que un significado único, mientras que un significado puede tener varios sentidos: así "el autor de la ***Divina** Comedia",* "el autor de la *Vida Nueva",* "el mayor poeta italiano", tienen a Dante como único objeto o significado, pero constituyen sentidos diversos. Por lo que se refiere a la proposición, el significado de la misma es, según Frege, su valor de verdad: ya que este valor depende de su correspondencia con el objeto (***Ib.***, § 5).

En el apéndice al segundo volumen de los *Principios de la aritmética,* Frege cita la carta en que Russell le comunicaba haber descubierto que uno de los métodos demostrativos empleados por Frege conduce a una antinomia. Sin embargo, Frege reafirmaba sus doctrinas sobre la relación entre aritmética y lógica y señalaba un posible camino de salida de la antinomia. Con ello se iniciaba la fase crítica de la lógica, es decir, la fase en la cual la lógica pone en discusión el fundamento mismo de su validez.

796. DESARROLLO DE LA PSICOLOGÍA

Con la obra de Fechner y Wundt (§ 660), nace la psicología moderna como una ***psicofísica***, o sea (según palabras de Fechner), como la "ciencia exacta de las relaciones funcionales o relaciones de dependencia entre el espíritu y el cuerpo". Esta psicología se confiaba, por un lado, a la introspección para la afirmación de los "fenómenos internos" o "hechos de conciencia ' y, por otro lado, a la observación fisiológica, para determinar las relaciones de tales fenómenos con los fenómenos físicos.

La fase crítica de la psicología comienza cuando se pone en duda la introspección como instrumento de investigación científica. En los comienzos del presente siglo Iván Pavlov (1849-1936), autor de la teoría de los reflejos condicionados, negaba que la psicología pudiese constituirse como ciencia sobre la base del estudio de los estados subjetivos. En 1914, el norteamericano John Broadus Watson (1878-1958) exponía en un libro *(Comportamiento. **Introducción** a la psicología comparada),* la tesis del comportamientismo (***behaviorism***) según la cual la investigación psicológica debe quedar limitada a las reacciones objetivamente observables. En este mismo campo de la psicología, el comportamientismo hacía valer también la misma exigencia metodológica de las ciencias naturales: o sea, aquélla por la cual no se puede hablar científicamente de lo que escapa a toda posibilidad de observación objetiva y de control. Según Watson, el fin de la psicología es descubrir las *conexiones **causales***

entre el ambiente externo, que proporciona los estímulos, y la reacción del organismo; esto es, entre dos órdenes de acontecimientos, ambos observables y susceptibles de medida. Como el comportamiento es la reacción total del organismo, el comportamientismo quedó rápidamente vinculado a la llamada *psicología de la forma* (Wertheimer, Kòhler, Koffka) al rechazar el *atomismo psíquico,* que era la otra característica fundamental de la psicofísica.

Al mismo tiempo, la psicología se desarrollaba en una dirección aparentemente opuesta, en la obra de Sigmund Freud (1856-1939) que abre camino a las psicologías que hoy se llaman *abismales* o de lo *profundo.* El instrumento de investigación de que se vale esta psicología es exclusivamente la confesión del sujeto sometido a examen; pero en esta confesión (que aparentemente expresa los resultados de la introspección), el psicoanalista busca y encuentra únicamente los signos o *síntomas* de los conflictos latentes que tienen su base en los acontecimientos pasados de la vida del sujeto. De esta manera, el psicoanálisis comparte también, dentro de ciertos límites, la tendencia objetivista de la psicología contemporánea.

Su fundamento teórico es la presencia en el hombre de un instrumento fundamental de naturaleza genéricamente sexual, llamado *libido,* que tiende indiscriminadamente al placer y que entra en conflicto con los impedimentos, prohibiciones, órdenes y censuras que constituyen la trama o el resultado de la vida social y de este conflicto se halla parcialmente inhibido o alejado. Según Freud, y con él todos los psicoanalistas, el conflicto mismo es el único y verdadero protagonista de la vida individual y social del hombre. En efecto, se deben al conflicto no sólo las manifestaciones patológicas de esta vida, consistentes en una especie de desquite que se toma el instinto frente a las inhibiciones, sino también las manifestaciones normales y más elevadas (el arte, la religión, la misma ciencia) que consisten en una *sublimación* del instinto, o sea, en su traslado a otros tipos de objetos.

A lo largo de su actividad, Freud ha expresado diversamente los términos del conflicto que él ha considerado constituye la vida de los seres humanos. En un grupo de escritos *(Más allá del principio del placer,* 1916; *El Yo y el Es,* 1923) afirma que los términos del conflicto son, por un lado, el *Es* constituido por los múltiples impulsos de la libido; por otro, el *Super-Ego,* es decir, el conjunto de las prohibiciones que se imponen al hombre en los primeros años de la vida y que luego le acompañan siempre incluso en forma inconsciente, constituyendo lo que se llama comúnmente la conciencia moral. El *Ego,* como organización consciente de la personalidad, es el resultado del acomodamiento o del equilibrio parcial o inestable de aquellos dos elementos en contraste. Además, Freud ha insistido siempre en el carácter agresivo de los instrumentos que constituyen el *Es*; y en la última obra *El malestar en la civilización* (1930) considera toda la historia de la humanidad como la lucha entre dos instintos: el instinto de la vida o *Eros* y el instinto de la destrucción o *Thanatos.* "Esta lucha, dice Freud, es aquello en lo que consiste esencialmente toda vida y por eso el desarrollo de la civilización puede describirse como lucha de la especie humana por la existencia" (*Civilization and its Discontents*, 1943, p. 102).

Considerada en la perspectiva de la tradición filosófica, la doctrina de Freud es poco más que una modernización del viejo dualismo maniqueo. Pero la importancia de esta doctrina radica, sobre todo, en la fuerza polémica con que ha hecho valer exigencias que no encuentran satisfacción adecuada en la filosofía tradicional. En primer lugar, el concepto de la vida humana, individual y social, como constituida por un conflicto inmanente, que sólo puede hallar soluciones o equilibrios precarios o parciales, es la antítesis exacta de la concepción clásica según la cual el alma, y a escala mayor la sociedad humana, son sistemas armónicos de potencias o facultades destinadas a cooperar y cuyo conflicto es una excepción insignificante. En segundo lugar, la noción de la sexualidad fundamental del hombre ha puesto en claro un aspecto que la antropología tradicional ignoraba por completo y que se ha resuelto en una confirmación específica del carácter terrestre o mundano del hombre, quitando al mismo tiempo a la sexualidad misma el carácter de degradación o de condena e induciendo a reconocer su acción en las más diversas manifestaciones de la vida. En tercer lugar, el reconocimiento de la acción que la sociedad ejercita sobre el hombre a través de las cristalizaciones del *Super-Ego*, equivale al reconocimiento del aspecto social de la personalidad humana: un aspecto que está hoy ampliamente reconocido, aunque no en esta forma específica, por las investigaciones psicológicas y antropológicas.

797. LA SEMIÓTICA

Al comportamientismo y al pragmatismo (sobre todo al de Mead) se halla vinculada la semiótica de Charles Morris (nacido en 1901), profesor en la Universidad de Chicago. Morris es autor de escritos de psicología y de ética (*Seis teorías del espíritu*, 1932; *Caminos de vida, prólogo a una religión cósmica*, 1942; *El yo abierto*, 1948; *Variedad del valor aumano*, 1956). Este último escrito recoge los resultados de una encuesta entre estudiantes de diversos países sobre las "dimensiones del valor", es decir, sobre las preferencias concedidas a este o aquel modo de vivir. A este propósito, Morris cree poder determinar algunas *constantes* que se dan en todas las civilizaciones y que, por lo mismo, constituyen una especie de conciencia del valor común a toda la humanidad. Pero sus escritos más interesantes son los referentes a la semiótica (*Positivismo lógico, Pragmatismo y empirismo científico*, 1937; *Fundamentos de una teoría de los signos*, 1938; en *Enciclopedia internacional de la ciencia unificada*; *Signos, lenguaje y comportamiento*, 1946).

Morris defiende un "empirismo científico" que, al mismo tiempo, debería abrazar el empirismo radical, el nacionalismo metodológico y el pragmatismo crítico. Como Peirce había dicho, para un tal empirismo, la lógica es una teoría general de los signos mientras que la lógica formal (o matemática) es el estudio de las relaciones entre los signos de un determinado lenguaje. Así entendida, la lógica deja de ser la rival del conocimiento empírico de la naturaleza v se limita a considerar el lenguaje con el que se formulan las proposiciones sobre la naturaleza,

evitando ella misma ocuparse del mundo lingüístico. Además, entendida de esta manera, la lógica ha de tener presente que el lenguaje lo emplean seres vivientes y, por tanto, debe formar parte de ella la consideración de la relación entre los signos lingüísticos y quienes los usan. Desde este punto de vista, la lógica general como teoría de los signos tiene tres partes: la pragmática, la semántica y la sintáctica.

"Pragmática es la parte de la semiótica que examina el origen, los usos y los erectos de los signos en relación con el comportamiento en que ellos tienen lugar; la semántica trata de la significación de los signos, de todas las diversas maneras de significar; la sintáctica se ocupa de las combinaciones de los signos, prescindiendo de sus significados específicos y de sus relaciones con el comportamiento en que tienen lugar ' (*Sings, Language and Behavior*, trad. ital., página 293).

Morris por lo tanto hace entrar en la semiótica (y, como veremos, en la misma definición de signo) la consideración del comportamiento del hombre en el mundo; por esto sus investigaciones lingüísticas asumen un significado pragmático extraño a las formulaciones del neo-empirismo. Más precisamente, el objeto de la semiótica de Morris, más que el signo, es el comportamiento significativo del hombre y de los seres vivientes en general.

Como ejemplos típicos de "comportamientos significativos", Morris considera el de un perro que responde con movimientos musculares o secreciones glandulares al sonido de un timbre que ha sido siempre asociado al suministro de comida (que es el típico ejemplo de un reflejo condicionado); o el de un automovilista que cambia la dirección de la marcha porque alguien le advierte que la carretera está más allá interceptada. Aquí, el perro y el automovilista actúan *como* si hubieran visto la comida o la interrupción de la carretera; sin embargo, no han visto nada, y su comportamiento ha sido determinado por un signo: el sonido de un timbre o las palabras del que ha avisado. Por esto , el signo es definido de la manera siguiente: "Si algo, A, guía el comportamiento hacia un fin de un modo semejante (pero no necesariamente idéntico) a aquel en que alguna otra cosa, B, guiaría al comportamiento hacia aquel fin en el caso de que B fuera observada, entonces A es un signo." Los signos, además, se llaman *símbolos* si son producidos por el interprete en sustitución de otros signos de los cuales se consideran sinónimos; en caso contrario son *señales.* El símbolo es, evidentemente, más autónomo y convencional que la señal.

Estas definiciones dejan completamente aparte términos como idea, representación, concepto, etc., esto es, todos los términos que se refieren a un punto de vista "mental"; y esto porque la introducción de tales términos no ofrece ninguna ventaja para el conocimiento objetivo y verificable del fenómeno del signo. Admitir, por ejemplo, que entre el signo v la respuesta del perro haya, en la mente del perro, una "representación' o una idea significa hacer una afirmación que no se preste a ninguna comprobación precisa y que, por consiguiente, no tiene ningún significado objetivo. Un lenguaje es un sistema de signos que tienen un significado común para cierto número de intérpretes, son producibles por tales intérpretes, tienen una cierta constancia de

significado y se pueden combinar según ciertas reglas. Las características del lenguaje son tales que Morris propende a considerarlo como una propiedad exclusiva del hombre (*Ib.*, p. 82). Los signos pueden ser designativos, apreciativos, prescriptivos y formativos; y el uso de los signos está determinado precisamente por esta naturaleza suya. Los signos, en efecto, pueden ser usados para informar al organismo sobre alguna cosa; para ayudarlo a la elección de objetos; para provocar secuencias de respuestas de alguna familia de comportamientos y para organizar el comportamiento provocado por los signos en un conjunto unitario. Es evidente que el uso principal de los designadores es informativo, el de los apreciadores es valorativo, el de los prescriptores es estimulante y el de los formadores es sistematizador. Estos usos van habitualmente juntos y sirven a Morris para clasificar los diversos tipos de discurso: el discurso científico, que sería designativo e informativo; el fantástico, que es designativo-valorativo; el legal, que es designativo-estimulante; el cosmológico (o filosófico), que es designativo-sistematizante; el mítico, que es apreciativo-informativo; el poético, que es valorativo-apreciativo; el moral, que es apreciativo y estimulante; el crítico, que es apreciativo-sistematizante; el tecnológico, que es prescriptivo-informativo; el político, que es prescriptivo-valorativo; el religioso, que es prescriptivo-estimulante; el propagandístico, que es prescriptivo y organiza por sí mismo los prescriptores.

Se trata, como se ve, de clasificaciones y determinaciones puramente verbales, extremadamente simplistas en su *idem per idem definire.* Por su carácter semiótico, esto es, puramente terminológico, no deberían tener otra pretensión que la de aclarar el uso de los términos en cuestión; pero puesto que estos términos (discurso científico, fantástico, legal, etc.) se refieren a actitudes, situaciones y condiciones que van más allá del uso lingüístico, la aclaración terminológica incluye subrepticiamente la pretensión de valer también como esclarecimiento de dichos aspectos, coadiciones y situaciones; y en esta pretensión precisamente es donde se revela simplista y pueril. Es menester, no obstante, reconocer que Morris ha ido insistiendo cada vez más en el aspecto pragmático del lenguaje y, en general, del comportamiento de los signos, alejándose simultáneamente cada vez más del nominalismo de la escuela de Viena. Esta tendencia suya se manifiesta, en primer lugar, en la importancia que él da a la explicación de los signos "o , "? ", ()", los cuales se encuentran siempre fuera de lugar en una lógica nominalista que tiende a modelarse sobre proposiciones que tienen un sentido acabado y se pueden verificar empíricamente. Morris llama a aquellos signos *formadores* (o signos formativos) en el sentido de que ellos modifican el significado de las combinaciones de signos en que aparecen; y cree que significan una situación de alternativa. Es evidente que aquí el aspecto pragmático adquiere predominio sobre el formalista, y que los signos formativos radican en aquella situación de duda, de incertidumbre, de inestabilidad, que cae fuera de las proposiciones lingüísticas verdaderas y propias. La misma postura permite a Morris reconocer un valor positivo a aquella misma metafísica que ha sido siempre la cabeza de turco del positivismo. Cree que los sistemas metafísicos son precisamente formativos en el

sentido de que organizan el comportamiento humano en un sentido o en otro, pero siempre de manera que su intérprete no pueda tener sorpresas. Por tanto, si la metafísica no tiene valor científico (no es un discurso informativo), tiene, en cambio, un grandísimo valor formativo en la organización del comportamiento humano.

Esto conduce a Morris a abandonar la identificación de la filosofía con la semiótica, esto es, con el análisis del lenguaje que él mismo había anteriormente sostenido (*Foundations of the Theory of Signs*, 1933, p. 59). En su último v más importante escrito, *Signos, lenguaje y comportamiento* (1946), define la filosofía como "una organización sistemática que comprende las creencias fundamentales: creencias sobre la naturaleza del mundo y del hombre, de lo que es el bien, sobre los métodos que han de seguirse para alcanzar e! conocimiento, sobre la manera cómo se ha de vivir la vida. El filósofo se encuentra ante aserciones de hecho, apreciaciones de valor, prescripciones de conducta propias del mundo de su cultura; y organiza críticamente estas aserciones, apreciaciones y prescripciones dentro de otro sistema de creencias" *(Signs*, etc., trad. ital., p. 314 y sigs.). Se explica, pues, la pluralidad de las filosofías, que tiene su raíz en las diferencias de las personalidades de los filósofos y del material cultural que emplean. Pero esta pluralidad no cierra el camino a una síntesis futura, a la cual la semiótica podrá aportar una valiosa contribución. "Esta es una época en que la personalidad debe abrirse, no encerrarse en la posesión de lo que ya es y tiene. La estructura de una personalidad cerrada y autoritaria se encuentra hoy frente a una estructura abierta y elástica; visto en el plano psicológico, éste es el conflicto principal de nuestro tiempo. Son necesarios nuevos tipos de filosofía, numerosos y de forma diversa, antes de que se pueda tener una síntesis filosófica apropiada a amplias zonas del mundo actual. El reconocer la pluralidad de las filosofías del pasado, intentando eliminar las pretensiones dogmáticas de cada una de ellas, y aun de todas, constituye una aportación positiva a un trabajo significativo de nuestro tiempo."

Estas conclusiones de Morris permiten una comprensión y una apreciación de buena parte de la filosofía contemporánea. Con todo, su pretensión de que la semiótica no suponga una filosofía particular (*Ib.*, p. 318) resulta ilusoria. Implica un realismo empírico, que es una filosofía como otra cualquiera. Y Morris mismo lo reconoce: "Existe un mundo y esto suministra la prueba que nuestros signos denotan. Si no existiese éste mundo, entonces no habría signos, ni conocimiento, ni verdad y ni siquiera la verdad de que no existe nada" (*Ib.*, p. 229).

BIBLIOGRAFÍA

§ 783. Sobre los objetivos actuales de la filosofía de las ciencias: L. Geymonat, *Filosofia e filosofia della scienza*, Milán, 1960. Para un panorama de la ciencia contemporánea: Ernest Nagel, *The Structure of Science, Problems in the Logic of Scientific Explanation*, Londres, 1961.

§ 784. Sobre Avenarius: W. Wundt, en "Philosophische Studien", 13, 1896; H. Delacroix, en "Revue de Métaph. et Mor.", VI, 1898; O. Ewald, R. *A. als Begründer des Empiriokriticismus*, Berlín, 1905; A. Pelazza, *R. A. e l'empiriocriticismo*, Turín, 1909; Raah, *Die Phil. von R. A.*, Leipzig, 1912.

§ 785. Sobre Mach: A. Aliotta, en "Cultura Filosófica", Florencia 1908; F. Reinhold, M. $ *Erkenntnistheorie*, Leipzig, 1908; H. Henning, *E. M. als Philosoph, Physiker und Psychologe*, Leipzig, *1915;* M. H. Baege, *Die Naturphilosophie von E. M.*, Berlín, 1916; H. Dingler, *Die Grundgedanken der Machschen Philosophie*, Leipzig, 1924; C. B. Weimberg, *M. s Empirio-pragmatism in Pysical Science,* Nueva York, 1937; R. v. Mises, *E. M. und die empiristische Wissenschaftsanfassung,* Leipzig, 1938.

§ 786. Sobre Hertz: H. Höffding, *Moderne Philosophen*, Leipzig, 1905; J. Zenneck, *H. H.*, Berlín, 1929; E. Meyerson, *Essais*, París, 1936; E. Cassirer, *Erkenntnisproblem*, IV, tr. it., p. 166-74); R. B. Braithwaite, *Scientiftc Explanation*, Cambridge, 1953, cap. III y IV.

Sobre Duhem: H. P. Duhem, *Un savant français: P. D.,* París, A. Lowinger, *The Methodology of P. D.*, Nueva York, 1941.

§ 787. Sobre Ostwald: A. Rolla, *La filosofia energetica,* Turín, 1908; V. Elbos, *Une théorie allemande de la culture. W. O. et sa philosophie*, París, 1916; G. Ostwald, *W. O., mein Vater*, Stuttgart, 1953.

Sobre Driesch: O. Heinichen, *D. s Philosophie,* Leipzig, 1924; A. Wenzl, *H. D. s philosophische Herbé,* Heidelberg, 1943; M. Schlick, *Philosophy of Nature,* Nueva York, 1949, p. 78-76.

| 788. De Meyerson hay un volumen postumo de Essais, París, 1936.

Sobre Meyerson: A. Metz, *Une nouvelle phil. des sciences. Le causalisme de M. E. M.*, París, 1928; Abbagnano, *La filosofia di E. M. e la logica dell'identità,* Nápoles, 1929; R. Johan, *La raison et l'irrationnel chez M. M.*, en "Recherches philosophiques", 1931-32; M. A. Denti, *Scienza e filosofia in M.*, Florencia, 1940.

§ 789. Sobre los datos históricos a que se hace referencia en este párrafo: L. Geymonat, *Storia della matematica, en Storia delle scienze*, bajo el cuidado de N. Abbagnano, vol. I, Turín, 1962. Cfr. también R. Courant-H. Robins, *Che cos'è la matemática,* tr. it., Turín, 1950, cap. III-V, y la bibliografía en la misma contenida.

§ 790. De Poincaré: *// valore della scienza*, tr. it., Florencia, 1952; *La scienza e l'ipotesi,* tr. it., Florencia, 1950; *Antologia,* con intr. de F. Severi, Florencia, 1949.

Sobre Poincaré: L. Rougier, *La philosophie géometrique de H. P.*, París, 1920; T. Dantzing, *H. P.: Critic of Crisis,* Nueva York, 1954.

§ 791. De Einstein: *Geometrie und Erfahrung*, tr. cast. *Geometria y experiencia, ¡as bases de la teoría general de la relatividad.*

Sobre Einstein: A. D'Abro, *The Evolution of Scientific Thought*, Nueva York, 1950; L. Infeld, *A. E.* tr. it., Turín, 1952; C. Seelig, *A. E.*, Zurich, 1954; A. Vallentin, *A. E., A Biography*, Londres, 1954; L. Barnett, *E. et l'univers*, París, 1955; *A. E., Philosopher Scientist*, bajo el cuidado de P. A. Schilpp, Nueva York, 1951, tr. it., Turín, 1958.

§ 792. Para las discusiones a que se alude, cfr. el cit. volumen dedicado a Einstein en los "Living Philosophers" de Schilpp; además: Heisenberg, Schrödinger, Born, Auger, *Discussione sulla fisica moderna* (Rencontres Internationales de Genève), Turín, 1959.

§ 793. De Eddington: *The International Constitution of the Stars*, Cambridge, 1926. tr. cast. *La constitución interna de las estrellas, New Pathways in Science,* Cambridge, 1935, tr. cast., *Nuevos caminos en la ciencia; The Expanding Universe,* Cambridge, 1933, tr. cast., *El Universo en expansión.*

Sobre Eddington: E. T. Whittaker, *From Euclid to E.*, Nueva York, 1949; L. P. Jacks, *Sir A E. Man of Science and Mystic*, Londres, 1949; E. Nagel, *Sovereing Reason,* Glencoe, Ill., 1954, p. 216 y sigs.

De Bridgman: *La logica della fisica moderna,* tr. it., Turín, 1952.

Sobre Bridgman: R. B. Lindsay, en "Philosophy of Science", 1937, p. 45O-470; J. Bernstein, en "Syntèse", 1952, p. 331-41.

§ 794. De Cantor: *Gesammelte Abhandlungen*, ed. Zermeld, Berlín, 1932.

Sobre Cantor: F. Enriques, *Per la storia della logica,* Bolonia, 1922; A. Frankel, G. *C.*, Leipzig, 1930.

De Dedekind: *Gesammelte mathematischen Werke*, Brunswick, 1930; *Che cosa sono e che cosa debbono essere i numeri,* tr. ¡t., Roma, 1926.

Sobre Dedekind: E. Landau, en "Nachrichten von d. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen", 1917.

De Peano: *Opere scelte,* bajo el cuidado de la Unione matematica italiana, 3 vols., Roma, 1957-59.

Sobre Peano: *In memoriam de G. P.*, bajo el cuidado de A. Terracini, Cuneo, 1955.

De Hilbert: *Gesammelte Abhandlungen,* 3 vols., Berlín, 1932-35.

Sobre Hilbert: E. Colerus, *Von Pythagoras bis H.*, Viena. 1947. tr. ıt., Turín, 1949.

Sobre **Boruwer**: A. Heyting, ***Mathematische Grundlagen Forschung. Intuitionismus und Beweistheorie***, 1934, **tr. fr.**, París, **1955**; ***Intuitionism, an*** *Introduction,* Amsterdam, 1956.

Sobre el teorema de **Gödel**: E. **Nagel-G.** R. **Newman**, ***Gödel's Proof***, **Nueva** York, 1958.

§ **795.** Sobre estos desarrollos de la lógica: **W.** y M. **Kneale**, ***The Development*** *of Logic,* Oxford, 1962, p. **404-420**, 478-512.

Sobre **Boole**: W. Kneale, en **"Mind"**, 1948, p. 149-175.

De **Frege**: ***Aritmetica*** *e lógica* tr. it., L. Geymonat, **Turín**, 1948 (contiene / *fondamenti* **dell'aritmetica**, Oggetto e concetto, Concetto e **rappresentatione**, Senso e **significato**, *y* ***algunas*** *páginas del* ***prólogo*** *a Principi dell* ***'aritmetica***).

Sobre Frege: J. Joergensen, *A Treatise of Formai Logic,* **Copenhague-Londres**, 1931, I, p. 147-175; cfr. también la bibliografia de A. **Church**, en "The Journal • of Symbolic Logic", 1936-1938.

§ 796. De Pavlov: ***I*** *reflessi condizionati,* tr. **it.**, **Turín**, 1950.

Sobre el **comportamientismo**: A. Tilquin, *Le* ***behaviorisme***, París, 1942.

De Freud: ***Gesammelte Werke***, Viena, 1925-1934; nueva edición, Londres, 1945.

§ 797. De Morris: *Segni, linguaggio e comportamento,* tr. **it.**, Milán, *Lineamenti di una teoria dei segni,* tr. **it.**, Turín, 1954.

Sobre Morris: F. **Rossi-Landi**, *C.* ***M.***, Milán, 1953; F. Barone, *// neopositivismo logico,* Turín, 1953; Max Black, *Linguaggio e filosofia,* tr. ¡t., Milán, 1953, p. 64-74.

CAPITULO XII

RUSSELL

798. VIDA Y ESCRITOS

Bertrand Russell nació en Trellek el 18 de mayo de 1872 de noble familia inglesa. Estudió en el Trinity College de Cambridge, donde enseñó desde 1910 hasta 1916. En 1916 fue destituido de su cátedra por haber tomado parte en la campaña contra el servicio militar obligatorio y a favor de la objeción de conciencia. Además, fue condenado a una multa de 100 libras esterlinas para cuyo pago hubo de vender la biblioteca. En 1918, por un artículo en favor del pacifismo fue condenado a 6 meses de cárcel; y en la cárcel escribió su *Introducción a la filosofía matemática.* Después de la guerra visitó Rusia y China y, a partir de 1938, se estableció en los Estados Unidos desempeñando varias misiones docentes. En 1940, por el escándalo que levantaron sus teorías éticas y sociales, le dieron el cese en el City College de Nueva York. En 1943, por idéntico motivo, La Fundación Barnes de Marión en Pensilvania canceló un contrato para cinco años que le había ofrecido. En 1944 volvió a la cátedra del Trinity College y allí acabó una de sus obras fundamentales: *El conocimiento humano, su ámbito* y *sus límites.* En 1950 se le otorgó el Premio Nobel de Literatura. En sus últimos años concentró su actividad en la defensa de sus ideales ético-políticos y, sobre todo, en pro de la libertad y de la paz. Murió el 3 de febrero de 1970 en su residencia de Penrhydendraeth (Gales) a los 97 años de edad.

Russell mismo ha declarado que el año decisivo de su vida intelectual fue el 1900 cuando, en el Congreso internacional de filosofía de París, quedó impresionado por el hecho de que, en todas las discusiones, Peano y sus discípulos mostraban una precisión de la que carecían todos los demás. Esto le movió a estudiar las obras de Peano; entonces se dio cuenta de que el simbolismo lógico podía extender la región de la precisión matemática a otros dominios que hasta aquel momento habían estado sujetos a la "vaguedad filosófica" (*My Mental Development,* en *The Philosophy of Bertrand Russell,* bajo el cuidado de Schilpp, p. 12). El primer resultado de esta orientación fueron los *Principios de matemática* (1903), cuyo contenido fue nuevamente elaborado, con vistas a la solución del problema de las antinomias en otra obra más extensa, *Principia Mathematica* (1910-1913) que Russell escribió en colaboración con Whitehead. Desde entonces Russell siguió exponiendo y repitiendo en abundantes obras, su "filosofía científica": *Nuestro conocimiento del*

mundo externo, 1914; *El método científico en filosofía*, 1914; *Introducción a la filosofía matemática,* 1919; *El análisis del espíritu,* 1921; *El análisis de la materia,* 1927; *Panorama * científico,* 1931; *Investigación sobre el significado y la verdad,* 1940; *Historia de la filosofía occidental,* 1945; *El conocimiento humano: su ámbito y sus límites*, 1948.

Al mismo tiempo, publicaba numerosos escritos que en forma muy viva y, a menudo, polémica, tratan problemas de ética, política y religión: *Principios de reconstrucción social,* 1916; *Misticismo, lógica y otros ensayos,* 1918; *Caminos de libertad: socialismo, anarquismo y sindicalismo,*' 1918; *La práctica v la teoría del bolchevismo*, 1920; *Perspectivas de la civilización industrial,* 1923; *Lo que yo creo,* 1925; *Por qué no soy cristiano*, 1927; *Ensayos escépticos,* 1928; *Matrimonio y moral,* 1929; *La conquista de la felicidad,* 1930; *La educación y el orden social,* 1932; *Libertad y organización 1814-1914,* 1934; *Religión v ciencia,* 1935; *El poder, nuevo análisis social,* 1938; *La autoridad y el individuo,* 1949; *Ensayos impopulares*, 1951; *La influencia de la ciencia en la sociedad,* 1951. Algunos de los ensayos más importantes de lógica y de la teoría del conocimiento están reunidos en *Lógica y conocimiento, Ensayos 1901-1950,* 1956.

799. LA LÓGICA: CARACTERÍSTICAS

La obra lógica de Russell es su mayor contribución al pensamiento contemporáneo. Los *Principios de matemática* y los *Principia mathematica* están considerados como obras clásicas, a la altura de los mejores escritos de lógica de la antigüedad y de la Edad Media. Pero la influencia de estos escritos se ha desarrollado con frecuencia en dirección distinta de la intencionalmente perseguida por su autor, quien luego acepta en parte o no acepta los resultados alcanzados en aquella dirección.

Las características fundamentales de la lógica de Russell son dos: su identificación con la matemática y su planteamiento realista. Sobre el primer punto, Russell ha dicho: "Si no existiese el deseo de atenernos al uso, podríamos identificar la matemática con la lógica y definir una y otra como la clase de proposiciones que contienen únicamente variantes y constantes lógicas; pero el respeto a la tradición me mueve preferiblemente a adherirme a la citada distinción, aun reconociendo que ciertas proposiciones pertenecen a ambas ciencias" *(The Principies of Mathematics,* § 10). La distinción a que alude es aquella por la cual la lógica está constituida por las "premisas de la matemática" (*Ib.*, § 10). La posición de Russell es, pues, la del llamado *logicismo* que afirma cierta prioridad de la lógica sobre la matemática y admite la lógica como guía o disciplina intrínseca de la matemática. Por su parte, Russell define la matemática como "la clase de todas las proposiciones de la forma '*p* implica *q* donde *p y q* son proposiciones que contienen una o mas variables y ni *p* ni *q* contienen ninguna constante excepto las constantes lógicas" (*Ib.*, § 1). *Constantes* lógicas son las nociones definibles por medio de las siguientes: la implicación, la relación de un término con una

clase a la que pertenece como elemento, la noción de *tal que*, la noción de relación y otras nociones parecidas que pueden entrar en la noción general de proposición en la forma antes expuesta. En cambio, son *variables* los términos precedidos por *cualquiera* o *alguno*: así la proposición, la implicación, la clase, etc., son constantes; en cambio, *una proposición, cualquier proposición, alguna proposición,* no son constantes porque no denotan un objeto definido, sino variable (*Ib.,* § 6). Desde el punto de vista de Russell, la identidad entre matemática y lógica se puede afirmar en la forma más simple observando que ambas tienen por único objeto la teoría general de las relaciones. Pero como Russell considera el "cálculo de las relaciones" como la tercera parte de la lógica simbólica, las otras dos partes, el cálculo de las proposiciones y el de las clases consisten igualmente en relaciones: el primero en relaciones de inferencia de las proposiciones y el segundo en relaciones del individuo con la clase a la que pertenece o de las clases entre sí.

La otra característica fundamental de la lógica de Russell es su planteamiento realista. Criticando la doctrina de Lotze, Russell afirmaba: "La aritmética hay que descubrirla en el mismo sentido en que Colón descubrió las Indias Occidentales, y nosotros no podemos crear números como tampoco pudo Colón crear los indios. El número 2 no es puramente mental, sino una entidad *a* en la que se puede pensar. Todo lo que puede ser pensado tiene ser v su ser es una precondición, no un resultado, de su ser pensado" (*Ib.,* § 427). Más tarde Russell declaraba compartir con Frege "la creencia en la realidad platónica de los números los cuales poblaban el reino del tiempo del ser" *(Intr.* a la 2ª ed. de los *Principies,* tr. it., p. 14). Pero este platónico "reino del ser" lo consideró siempre Russell como la estructura misma del mundo. "La lógica, afirma Russell, se ocupa del mundo real lo mismo que la zoología, por lo que hace a sus rasgos más generales y abstractos" *(Introduction to Mathematical Philosophy,* 1920, p. 169). Y aun cuando ha renunciado a gran parte de su "platonismo", reduciendo a "ficciones" o "mitos" muchas de las "entidades" en cuya existencia creía antes, Russell nunca ha intentado negar que la matemática v la lógica constituyeran en cierto modo la sustancia de las cosas. "No queremos, dice, que nuestros números verifiquen las fórmulas matemáticas sino que se apliquen de modo exacto a los objetos con los cuales se hallen en contacto" (*Intr.*, cit. p. 20, tr. it.). Y contra el formalismo de Hilbert (§ 794) afirmaba: "La aplicación del número al material empírico no forma parte ni de la lógica ni de la aritmética: pero no puede ser justa una teoría que *a priori* la haga imposible. La definición lógica de los números hace inteligible su relación con el mundo efectivo de los objetos que se pueden contar: no así la teoría formalista" (*Intr.*, a la 2ª ed. de los *Principies,* tr. it. p. 7).

Por tanto, la lógica de Russell está en polémica contra el planteamiento mentalista o subjetivista de la lógica misma como "arte de pensar" que predominó en la tradición occidental a partir de la lógica de Port Royal (§ 416). Pero armoniza con el concepto clásico y antiguo de la lógica, y más en particular, con el concepto aristotélico de la misma, como estructura necesaria e intemporal del ser. Los *Principios de matemática* contienen, en consecuencia, además del tratado de los conceptos

fundamentales de la matemática, el del espacio (parte VI) y el de la materia y movimiento (parte VII) y entienden así, ya en su mismo diseño, facilitar el planteamiento lógico del mundo.

Desde este punto de vista se comprende que Russell nunca haya aceptado el método axiomático y, en especial, la interpretación convencionalista de los axiomas: "Me parece que estos axiomas tienen que tener o no tener la característica de la verdad formal que caracteriza a la lógica y que, en el primer caso, toda lógica debe incluirlos, mientras que en el segundo toda lógica debe excluirlos. No obstante, confieso que no soy capaz de dar una explicación clara de lo que se pretende al afirmar que una proposición es verdadera en virtud de su forma" (*Intr.*, a la 2ª ed. de los *Principies,* tr. it. p. 19).

800. LA LOGICA: FUNDAMENTOS

Como ya se ha visto, las partes de la lógica son, según Russell, el cálculo de las proposiciones, el cálculo de las clases y el cálculo de las relaciones. El *cálculo de las proposiciones* estudia las relaciones de implicación material entre las proposiciones. Se entiende por implicación material la que es verdadera (por lo menos) si la conclusión es verdadera. La implicación "Sócrates es un hombre implica Sócrates es mortal" es una implicación *formal* que exige para su verdad que ambas proposiciones sean verdaderas: basándose en esta exigencia, en Sócrates, en aquella implicación, se puede sustituir algún hombre, no alguna otra entidad. En cambio, en la implicación material, en la variable se puede sustituir una entidad cualquiera, es decir, no sólo un hombre, sino un pastel, un árbol o una piedra. También se puede decir, por ejemplo, "Si Napoleón fue inglés, entonces Sócrates es mortal" o "si Sócrates es un elefante, Napoleón fue francés". Estas implicaciones son materialmente válidas porque la conclusión es verdadera. Pero no se puede decir "Si Sócrates es hombre, Napoleón fue inglés" porque en esta implicación la tesis es falsa. Este tipo de implicación contrasta con la" noción que se suele tener del razonamiento deductivo como de una conexión intrínseca entre las proposiciones de que consta: pero, como Russell lo ha demostrado, es el único que hace posible la generalización matemática. Basadas en la implicación material, las proposiciones falsas implican todas las proposiciones y las proposiciones verdaderas están implicadas por todas las proposiciones. Además, entre dos proposiciones cualesquiera, habrá siempre una que implique a la otra. Sobre esta base, la lógica de Russell establece la prueba de las leyes de contradicción y del tercero excluido y también las propiedades formales de la *multiplicación* lógica (que consiste en la aserción conjunta de dos proposiciones, esto es "*p* y *q*") y de la *adición* lógica (que consiste en la disyunción de dos proposiciones, esto es, "p o *q*").

En el *cálculo de las clases,* Russell distingue la clase del *concepto-clase o predicado* con el que se define la misma: así los *hombres* son una clase, mientras el *hombre* es un concepto-clase. Russell afirma que de los dos aspectos considerados siempre por la lógica, la extensión y la intensión

(llamados también de otra manera, la denotación y la connotación) el primero es el más importante y que la clase se interpreta en el sentido de la extensión. Desde este punto de vista, la extensión es un término único (si se considera en su totalidad) o es aquel tipo de combinación de términos que se expresa conectando los términos con la conjunción *v*. Siendo esto así, la frase "Sócrates es un hombre" puede interpretarse de alguna de las siguientes maneras: 1* "Sócrates es humano" o "Sócrates tiene humanidad'', que es la interpretación predicativa o intensional de la frase misma; 2° "Sócrates es un hombre'', que expresa la identidad entre Sócrates y uno de los términos denotados por *un hombre*; 3° "Sócrates es uno entre los hombres"; 4° "Sócrates pertenece a la raza humana". Esta última sola expresa la relación de un individuo con su clase y considera la clase como uno y no como muchos, es decir, en el medio en que está requerido por la posibilidad de la relación. Esta constituye la expresión puramente extensional de aquella proposición y es la forma que mas se da en la matemática simbólica, va que ésta, según Russell, no puede prescindir del todo de los conceptos-clase y de la intensión *(Principies,* § 79). En el campo del cálculo de las clases se ha introducido también el concepto de *función proposicional,* que se obtiene poniendo en la proposición "Sócrates es un hombre" *x* en el lugar de Sócrates. La proposición *"x* es un hombre" será una función proposicional, verdadera para algunos valores de la variable (o sea, para aquellos en que *x* es Sócrates o Platón u otro hombre) y falsa para los demás. Los valores para los cuales es verdadera, introducen el concepto de *tal que.* Así: Sócrates es *tal que,* sustituyendo a *x* en la función *"x* es un hombre", la hace verdadera. Russell interpreta el silogismo en términos de clases e inclusiones en las clases: si *a* está contenido en *b, y b* en *c,* entonces *a* está contenido en *c.* Además, introduce el concepto de *clase nula* que puede definirse variamente: como una clase que no existe, es decir, que ni siquiera tiene un término; como la clase tal que la función proposicional "x es un *N*'' es falsa para todos los valores de *x*; como la clase de las *x* que satisfaga a una función proposicional *x* que sea falsa para todos los valores de *x.*

Para las dos partes anteriores de la lógica, Russell encontraba sus antecendentes en la obra de Peano y en la lógica clásica. Para la *lógica de las relaciones* los encuentra especialmente en la obra de Pirce (§ 750). "Un análisis minucioso del razonamiento matemático, dice Russell, demuestra que los tipos de relación son el verdadero argumento que el mismo discute, si bien una fraseología equivocada pueda enmascarar este hecho; por eso la lógica de las relaciones tiene una referencia a la matemática más inmediata que la lógica de las clases o la lógica de las proposiciones y sólo por su medio es posible una expresión cualquiera teóricamente correcta y adecuada de las verdades matemáticas" (*Ib.*, § 27). La lógica de las relaciones establece la diferencia fundamental entre lógica antigua y lógica nueva: la lógica antigua consideraba una sola forma de proposición, esto es, la que resulta de un sujeto y de un predicado (por ejemplo, "esta cosa es redonda o roja", etc.) y se fundaba en el supuesto metafísico de que no existen en realidad más que cosas y sus cualidades. La lógica nueva toma como fundamento suyo las

proposiciones que expresan una *relación* (por ejemplo: *a* es mayor que *b*, *o* también: *a* es hermano de *b)* y niega que las relaciones puedan reducirse a cualidades de una cosa. En efecto, la clasificación fundamental de las relaciones, establecida por Russell, hace imposible esta identificación. Una relación puede ser simétrica o asimétrica, transitiva o intransitiva. Es simétrica si, mediando entre *a y b,* media también entre *b y a*; en el caso contrario, es asimétrica. Por ejemplo, la relación de fraternidad es simétrica: si *a* es hermano o hermana de *b, b* es hermano o hermana de *a.* En cambio, las relaciones expresadas por las palabras marido, padre, abuelo, etc. son asimétricas, como también son asimétricas las relaciones expresadas por las palabras: delante, mayor, por encima, etc. Además, una relación es transitiva si cada vez que existe entre *a y b, y b y c,* existe también entre *a y c*; es intransitiva cuando, existiendo entre *a y b y b y c,* no puede existir entre *a y c.* Son relaciones transitivas las de *antes, después, mayor, por encima* y, además, las relaciones simétricas de igualdad, identidad, etc. Son relaciones intransitivas las expresadas por las palabras padre de, mayor que, un año después, etc. Ahora bien, si las relaciones simétricas, transitivas e intransitivas, pueden expresar la posesión de cualidades comunes o diferentes, las relaciones asimétricas como *antes, después, mayor, menor,* etc., no expresan la posesión de ninguna cualidad y, por tanto, no son reducibles a cualidades de las cosas. La existencia de tales relaciones hace imposible el supuesto de la lógica antigua (y de la antigua metafísica) que no existen sino las cosas y sus cualidades.

Una proposición que expresa que una cosa tiene una determinada cualidad o que unas cosas tienen una determinada relación, es una *proposición atómica,* es decir, la forma más simple de las proposiciones. Afirmar o negar una proposición atómica (por ej., "esto es rojo"; o bien: "esto precede a aquello" es cosa que sólo se puede hacer en virtud de la experiencia porque las proposiciones atómicas son indeducibles de otras proposiciones. Por otra parte, la lógica pura es independiente de los hechos expresados por las proposiciones atómicas *(hechos atómicos)*; de modo que la lógica pura y los hechos atómicos son los dos polos opuestos entre los cuales existe una vasta región intermedia. En esta región intermedia se sitúan las que Russell llama *proposiciones moleculares* del tipo "si llueve, llevaré paraguas", las cuales incluyen el contenido de hechos atómicos (la lluvia y el llevar paraguas) pero incluyen también una conexión entre estos hechos que no es reducible a un hecho atómico. Además, existen proposiciones generales que tampoco son deducibles de tales hechos; por ejemplo, la proposición "Todos los hombres son mortales" nunca resultará suficientemente justificada basada en la observación de hechos atómicos. La fórmula de las proposiciones generales en lógica es la siguiente: "Si Sócrates es un hombre y si todos los hombres son mortales, Sócrates es mortal"; esto es: "Si una cosa posee una propiedad determinada y si lo que posee esta propiedad posee otra propiedad, entonces la cosa en cuestión posee esta otra propiedad."

En la teoría general de las relaciones se identifican matemática y lógica. *Contar* significa establecer una relación de término a término entre la serie de los objetos contados y los números naturales. Y el número natural,

como procedimiento empleado al contar, no es ni los diversos números particulares ni las varias colecciones de objetos a las cuales son aplicables los números particulares: es, más bien, lo que todos los números tienen en común. Por ejemplo, el número 12, no es ni los 12 apostólos ni las 12 tribus de Israel ni los 12 signos del zodíaco ni ninguna otra colección o *dase* de 12 objetos: es, más bien, lo que todas estas colecciones o clases tienen en común; por lo que puede definirse como "la clase de todas las clases parecidas a ella", esto es, la clase de todas las clases cuyos términos tienen una relación de *uno a uno* entre sí. Todas las clases de 12 objetos son tales que a cada miembro de cada clase corresponde un miembro, y sólo uno, de toda otra clase (en lo que consiste precisamente la relación de *semejanza):* de modo que la clase de todas estas clases es el número 12. Si tal es el número particular, el número general será simplemente un conjunto cualquiera que sea el número de uno de sus miembros o, como dice Russell "número es aquella cosa que es el número de una clase dada". Sobre estas bases, y empleando el principio de la inducción matemática ya admitido por Peano v transformado por Russell en definición ("Toda propiedad de que gozan el cero y el sucesor de un número que goza de tal propiedad, pertenece a todos los números naturales") Russell logra transformar en enunciados lógicos los fundamentos de toda la teoría de los números reales y con ello realizar completamente la reducción de la matemática a la lógica (en los límites en que la matemática es deducible de la teoría de los números reales). Russell llama *inductivos* a los números naturales para indicar que su definición depende del uso de la inducción matemática; pero afirma que existen números *no* inductivos, para los cuales no valen todas las propiedades inductivas; tales son los números infinitos. Russell define el número infinito en el sentido de Cantor y de Dedekind, como una clase "reflexiva", es decir, semejante a una parte propia (entendiéndose por semejanza la correspondencia de término a termino) (cfr. § 794). Pero precisamente en el uso del procedimiento reflexivo Russell tropezaba en aquellas antinomias cuyo reconocimiento y cuyos intentos de solución han señalado un cambio no sólo en la obra suya sino en toda la lógica contemporánea.

801. LAS ANTINOMIAS

En un epílogo (fechado en octubre de 1902) del segundo volumen de sus *Grundgesetze der Arithmetik* (1903), Frege daba noticia de una carta de Russell que le comunicaba el descubrimiento de una contradicción en la teoría de las clases: Y el propio Russell, en los *Principies,* publicados aquel mismo año expresaba la contradicción de esta manera: "Un concepto-clase puede ser o no ser un término de la propia extensión [por ej., la clase de los conceptos, siendo a su vez un concepto, es un término de la propia extensión; la clase de los hombres, no siendo un hombre, no es un término de la propia extensión]. La expresión 'concepto-clase que no es un término de su propia extensión' es abiertamente un concepto-clase. Pero si ella es un termino de la propia extensión, ella es

un concepto-clase que no es un término de la propia extensión y viceversa" *(Principies,* § 101). En otros términos: la clase de todas las clases que no contienen a sí mismas como elemento (llamémosla *K*) ¿contiene o no contiene a sí misma como elemento? Si *K* contiene a sí misma, contendrá una clase que contiene a sí misma como elemento y, por lo tanto, no será "la clase de las clases que *no* contienen a sí mismas como elementos". Si *K* no contiene a sí misma, entrará precisamente con ello en el ámbito de las clases que no contienen a sí mismas como elementos y, en consecuencia, deberá contener a sí misma. En un caso y en otro se produce una contradicción.

Esta contradicción parecía poner en crisis toda la teoría de las clases; pero no era esta sola. Se señalaban y recordaban otras paradojas, entre ellas la antiquísima del embustero o de Epiménides cretense, discutida ya en la lógica antigua y medieval. En un artículo de 1908 *(La lógica matemática en cuanto basada en la teoría de los tipos,* actualmente incluido en *Logic and Knowledge*, p. 59-102), Russell, recordando todas estas antinomias, observaba que todas ellas tienen una característica común, que es la *autorreferencia* o *reflexividad,* por la cual derivan de creer que, cuando se considera una totalidad, por ejemplo, la totalidad de las *x*, la totalidad misma está incluida entre las x y es otra *x.* Por lo cual, se pueden evitar las antinomias tomando como regla que cada vez que se habla de la totalidad de una colección no hay que considerar la totalidad misma como un miembro de la colección; pero este principio es puramente negativo y no muestra el modo en que pueda ser rectificada la antinomia. Para responder a este problema Russell elaboró la llamada *teoría de los tipos* expuesta en el apéndice de los *Principios de matemática.* Según esta teoría, se deben distinguir conceptos de tipo *cero* que son los conceptos individuales, es decir, los nombres propios; conceptos de tipo *uno* que son propiedades de individuos (por ej., blanco, rojo, grande, etc.); conceptos de tipo *dos* que son propiedades de propiedades y así sucesivamente. Dado lo cual, la regla para evitar la antinomia es la siguiente: un concepto nunca puede hacer de predicado en una proposición cuyo sujeto sea de tipo igual o mayor que el concepto mismo.

A continuación Russell insertó en esta teoría de los tipos una teoría de los grados dando lugar a la llamada *teoría ramificada de los tipos,* expuesta en el artículo publicado en 1908 y con mayor amplitud en los *Principia Mathematica* (I, Intr., cap. II); v formuló un *axioma de reducibilidad*, según el cual para toda función proposicional de cualquier nivel existe una función proposicional, formalmente equivalente, de *primer* nivel. Pero este principio, introducido por Russell para hacer posibles ciertas generalizaciones matemáticas, parecía reintroducir la posibilidad de afirmaciones antinómicas resultantes de la combinación de tipos diversos de términos, y el propio Russell aconsejaba su abandono en la introducción a la segunda edición de los *Principia Mathematica* (1925). Por otra parte, toda la teoría ramificada de los tipos introducía en el conjunto de la teoría lógica una complejidad que muchos lógicos y matemáticos consideraban inútil.

A partir de Russell, el tratado de las antinomias ha venido a ser uno de los puntos clave de la lógica contemporánea. Basadas en una propuesta de

Ramsey (*Foundations of Mathematics*, 1931) se distinguen hoy las antinomias *lógicas* (en sentido estricto) que son las ejemplificadas en la antinomia de Russell y que no hacen referencia a la verdad o falsedad de las expresiones; y las antinomias *sintácticas,* ejemplificadas por la antinomia del embustero, que nacen de la referencia semántica y por lo que se les llama también *semánticas* o *epistemológicas.* Para las antinomias lógicas, Ramsey observó que basta la teoría simple de los tipos, cuya regla formulaba a su vez Carnap de la manera siguiente: ' Un predicado pertenece siempre a un tipo distinto del de sus argumentos (esto es, pertenece a un nivel más elevado)'' *(The Logicai Svntax of Language,* § 60a).

Esta regla basta para evitar que una clase (que es también un predicado) pueda ser predicada de sí misma v, por tanto, evita la antinomia de las clases y las del mismo orden. Por otro lado, para las antinomias sintácticas, la distinción de los niveles de lenguaje, establecida por Tarski (§ 820), permite afirmar que una misma proposición pueda considerarse verdadera a un determinado nivel y falsa a otro. Así, la frase "yo miento" puede ser verdadera al nivel de lo que Tarski llamaba el lenguaje *objeto y* falsa si se hace autorreflexiva, es decir, si se entiende como comprendente de sí misma. Esta solución, que tiene para sí incluso la enseñanza que se toma del teorema de Godei (§ 794), la defienden Carnap *(Logicai Svntax of Language,* § 60 *b)* y Quine (*Mathematical Logic,* 1940, cap. VII; *From a Logicai Point of View,* VII, 3).

802. LA TEORIA DEL LENGUAJE

Como queda dicho, la lógica de Russell tiene un planteamiento realista. No obstante, en el curso de su larga carrera, Russell ha atenuado e incluso negado parcialmente su realismo. A este propósito, se advierten notables diferencias entre los *Principios de matemática* (1903) y los *Principia Mathematica* (1910). En la primera de estas dos obras, las clases son realidades objetivas, tan reales como los "individuos" que las componen; en cambio, en la segunda obra, se consideran como "convenciones simbólicas o lingüísticas, pero no objetos auténticos" (*Principia Mathematica,* I, p. 72). En la primera obra se afirmaba que "término es cualquier entidad que pueda ser objeto de pensamiento y que pueda hallarse en una proposición verdadera o falsa" v que "todo término tiene una existencia, o sea que en cierto modo existe" *(Principies,* § 47). En la segunda obra se admite que todo vocablo contribuye al significado de la locución en que se encuentra, pero no que tenga en cualquier caso un significado. Esta atenuación del realismo va acompañada de una consideración cada vez mayor de la importancia del lenguaje y de la naturaleza lingüística de muchos términos o constructos lógicos: no obstante, la misma teoría del lenguaje de Russell es de naturaleza realista.

El escrito sobre la denotación de 1905, cuyos resultados se incluyeron luego en los *Principia Mathematica* v el de la *Filosofía del atomismo lógico* de 1918, contienen la teon'a del lenguaje de Russell, sobre la que se funda también la *Investigación sobre et significado* y *la verdad.* L.os

fundamentos de esta teoría pueden expresarse de la manera siguiente: 1° El lenguaje está constituido por proposiciones. 2° Los elementos *constituyentes* de las proposiciones, es decir, los símbolos, *significan* los *constituyentes* de los hechos que hacen las proposiciones verdaderas o falsas; o, en otras palabras, *corresponden* a tales constituyentes. 3° De los constituyentes de los hechos hay que tener *conocimiento directo* (*acquaintance*) para captar el significado de los símbolos. 4° El conocimiento directo es distinto de individuo a individuo (*Logic and Knowledge*, p. 195-196). Un lenguaje lógicamente perfecto estaría fundado en los tres primeros fundamentos: en dicho lenguaje no habría más que una palabra y sólo una, para cada objeto simple y cada cosa que no fuera simple se expresaría por una combinación de palabras, cada una de las cuales estaría en lugar de un componente simple. Un lenguaje de esta índole sería completamente analítico y mostraría, a simple vista, la estructura lógica de los hechos afirmados o negados" (*Ib.*, p. 197-198). Según Russell, el lenguaje de los *Principia Mathematica* trata de ser un lenguaje de esta especie, en el que sólo hay sintaxis v nada de vocabulario. Con la adición del vocabulario, se convertiría en un lenguaje lógicamente perfecto. A pesar de todo, el cuarto de los fundamentos enumerados hace irrealizable este ideal. Como personas diferentes tienen conocimiento directo de objetos diferentes, si cada palabra no tuviese más que un solo significado, el correspondiente al objeto que cae bajo la experiencia directa de la persona que habla, ésta nunca podría comunicar con los demás. Paradójicamente, según Russell, el lenguaje puede ejercitar su función de comunicación sólo por su imperfección y ambigüedad; de tal manera (al parecer) sirve tanto mejor a la comunicación, cuanto más imperfecto, vago y equívoco es.

Desde este punto de vista, la existencia de los objetos, que constituyen los componentes de los hechos y los significados de los símbolos, es indispensable para el lenguaje. Pero en las proposiciones del lenguaje se presentan no sólo *nombres* que son símbolos de objetos particulares sino también *verbos* que expresan relaciones entre tales objetos; las relaciones no son particulares objetos perceptibles, sino *universales.* Y así llega Russell a admitir la existencia de los universales. "Parece ser, dice el propio Russell en *Inquiry into Meaning and Truth*, que no se pueda escapar de admitir que las relaciones son partes de la constitución no lingüística del mundo; la semejanza y quizá también las relaciones asimétricas no pueden explicarse como 'o' y 'no', como pertenecientes sólo al lenguaje. Palabras como 'antes' y 'sobre', al igual que los nombres propios, significan algo que pertenece a los objetos de la percepción" (cfr. también *Reply to Criticism, The Phil. of B. R.*, p. 688). De esta manera, el concepto de existencia se extiende en la filosofía de Russell, a comprender no sólo las cosas físicas, existentes en el espacio y en el tiempo, sino también cosas, como él dice, intemporales; pero respecto a lo que se debe entender por existencia en este significado más extenso, las determinaciones de Russell son inciertas y equívocas. Sólo una determinación resulta clara y es la negativa, que excluye que la existencia sea posibilidad. Russell llama *posible* a la función proposicional que es alguna vez verdadera como "*x* es un hombre", mientras llama *necesaria* a

la que es siempre verdadera ("si *x* es un hombre, *x* es mortal") e *imposible* a la que nunca es verdadera ("*x* es un unicornio"); pero añade que la proposición posible es tal sólo porque *existen* casos en que es verdadera, es decir, porque corresponde a los hechos: de modo que la existencia es el presupuesto de la posibilidad (*Logic Knowledge*, p. 230, 254).

Por otro lado, Russell admite que se pueda hablar de objetos no existentes y hasta que se pueda hablar de objetos de los que no se tiene conocimiento directo; ambos casos contravienen a las condiciones reconocidas por él como propias de la estructura del lenguaje. Para hacer frente a estos dos casos, ideó la teoría de la denotación (expuesta por vez primera en un artículo de 1905, *On Denoting*, actualmente incluido en *Logic and Knowledge).* Según esta teoría, existen frases que realmente no dicen nada sobre los objetos existentes, pero que dicen algo sobre los símbolos que recurren en la frase misma. Por ejemplo, la frase "El autor de *Waverley* es escocés" no afirma nada sobre Scott (porque no contiene ningún constituyente que denote a Scott) pero debe interpretarse como si dijera: "Existe exactamente una sola entidad que escribió *Waverley* y quien escribió *Waverley* es escocés." Una traducción semejante de la frase denotante hace posible hablar incluso de las cosas inexistentes. Así la frase "El actual rey de Francia es calvo" debe traducirse: "Hay una entidad que es ahora rey de Francia y esta entidad es calva", que es ciertamente falsa, pero tiene un significado que puede expresarse y entenderse. Este punto de vista elimina la necesidad de admitir, como quería Meinong, objetos o entidades correspondientes a todos los símbolos empleados en el lenguaje. Hasta las proposiciones idénticas que contiene objetos imposibles, son falsas desde este punto de vista: así "El cuadrado redondo es redondo", que significa "Hay una sola entidad que es cuadrada y redonda y esta entidad es redonda" es una proposición falsa, y no verdadera como quería Meinong *(Logic and Knowledge,* p. 54).

La teoría de la denotación va encaminada a hacer inútil el uso de la intensión o connotación en el análisis de las proposiciones. Frege admitía la posibilidad de que un mismo sujeto pudiese ser connotado por *sentidos* diversos; por ejemplo que Scotto pudiese ser connotado por el nombre "Scott" y por "autor de *Waverley".* Russell no admite que el sentido o connotación pueda seguir una regla distinta de la del significado: si el objeto significado es uno, sus sentidos o connotaciones deben ser sustituibles. Pero no es lo mismo preguntar: "¿Quién era el autor de *Waverley*?" y "¿Quién era Scott?". La teoría de la denotación permite prescindir de identificar los sentidos cuando el significado es único, porque permite decir que "existe un solo hombre llamado Scott y que este hombre es el autor de *Waverley*". A esta eliminación del uso de la connotación, o sea, del sentido *(Sinn)* en el sentido de Frege, sobre la que se funda la doctrina de la denotación, no se adhieren todavía los lógicos contemporáneos.

803. LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO

Cuando en 1943, Russell trazó, para el volumen de los "Living Philosophers" dedicado a él, un esbozo de su "desarrollo mental", al declararse

insatisfecho de todas sus obras publicadas excepto las de lógica matemática, afirmaba: "La teoría del conocimiento, de la que me he ocupado muy por extenso, tiene cierta subjetividad esencial; dicha teoría pregunta '¿Cómo conozco *yo* lo que conozco? ' e inevitablemente toma su punto de partida de la experiencia personal. Sus datos son egocéntricos, lo mismo que los primeros estadios de su argumentación" (*The Phil. of B. R.*, p. 16). Y la obra en que los problemas del conocimiento se tratan de la forma más completa v madura, *El conocimiento humano, su ámbito v sus limites* (1948), tiene una introducción que comienza con estas palabras: "El objeto central de esta libro es examinar la relación entre la experiencia individual y el cuerpo general del conocimiento científico." Russell nunca ha dudado de que el punto de partida del conocimiento es la experiencia individual, el dominio privado o "egocéntrico" de los datos inmediatos; pero tampoco ha dudado jamás de que el conocimiento no se reduce a tal dominio sino que comprende otro dominio que sólo puede ser alcanzado mediante la inferencia, que se reconoce y se expresa de modo totalmente distinto del primero, como constituido por elementos tomados de aquél. Como punto de partida de todo conocimiento, la experiencia no puede ser, en opinión de Russell, un *método* de comprobación. En esto se basa la crítica de Russell respecto al neo-empirismo (cfr. c. XIII). Cuando los neoempiristas afirman que "el significado de una proposición es el método de su comprobación", dejan de considerar las proposiciones más ciertas, o sea, los juicios de percepción: para éstos no hay ningún método de comprobación porque ellos mismos "constituyen la comprobación de todas las demás proposiciones empíricas que pueden ser conocidas de alguna manera" (*An Inquiry into Meaning and Truth*, p. 387). Además, los neoempiristas descuidan el hecho de que todas las palabras necesarias tienen *definiciones ostensivas* (que son aquellas con las que se aprende a captar una palabra sin el empleo de otras, es decir, con referencia al dato inmediato a que se refiere la palabra) y que un enunciado puede ser comprendido si está compuesto de palabras que comprendemos, aunque no tengamos una experiencia que corresponda al significado total del enunciado mismo (*Ib.*, *p.* 386).

Esta crítica confirma que para Russell la experiencia no es un método para la comprobación de los enunciados sino el punto de partida de donde nacen el conocimiento y el lenguaje. Pero como punto de partida, la experiencia es *inmediata* y *privada.* Los *Problemas de la filosofía* (1912) ya contenían una exposición completa y ordenada de lo que Russell entiende con estos términos. La experiencia es la esfera del conocimiento directo (*acquaintance*), de cuyos objetos "somos directamente conscientes sin mediación de ningún proceso de inferencia ni de ningún conocimiento de verdad". Las cosas no son objetos del conocimiento directo, sino los *datos sensibles* por un lado, los datos de la *introspección* (es decir, de la reflexión en el sentido de Locke) por otro lado, y además los proporcionados por la *memoria.* También es probable, según Russell, que tengamos conocimiento inmediato de nosotros mismos, esto es, de nuestro *yo*: ya que no se ve cómo

podremos conocer la verdad de la proposición: "Yo tengo conocimiento de los datos sensibles" si no tuviésemos un conocimiento inmediato de algo que llamamos 'yo'. Además, Russell admite que se tiene conocimiento inmediato de *universales* (o sea, de las relaciones que entran como componentes esenciales de todo enunciado) y que tal conocimiento es el *concepto.*

Pero, además del conocimiento inmediato, existe lo que Russell llama *conocimiento por descripción,* que está constituido por el conocimiento de la verdad; en tal caso, lo que conocemos es precisamente una *descripción y* conocemos además que hay un solo objeto al que se aplica la descripción, aunque el objeto mismo no sea directamente conocido. Por ejemplo, el cuadro que tenemos delante es "el objeto físico que causa este y aquel dato sensible": esta frase *describe* el cuadro *por medio* de los datos sensibles. Tanto los objetos físicos, como los espíritus de las demás personas no se conocen directamente sino sólo mediante el conocimiento por descripción. Pero, en todo caso, el conocimiento por descripción es finalmente *reducible* al conocimiento directo. En esto se funda el principio que regula el análisis de las proposiciones: "Toda proposición que nosotros podamos comprender ha de estar compuesta totalmente por constituyentes de los que tengamos conocimiento inmediato." Ya se ha visto que este principio es la base de la lógica y de la teoría del lenguaje de Russell.

Por este privilegio reconocido a la experiencia inmediata y personal, el solipsismo ha sido siempre una tentación para Russell; pero una tentación a la que no ha cedido. Russell reconoce la coherencia y la fuerza del solipsismo riguroso que se niega a salir de los datos inmediatos del momento, pero también ha afirmado siempre que, si se admite como buena la inferencia de tales datos en los espíritus de las demás personas, hay que admitir también como buena la inferencia que procede de ellos a las cosas, por lo que el solipsismo atenuado (o el idealismo en el sentido de Berkeley) no es defendible *(Human Knowledge*, p. 196). Sin embargo, la inferencia que va del dato inmediato a las cosas físicas o a los espíritus de las demás personas resulta más difícil para Russell que el reconocido carácter privado o personal del dato mismo. "Si el dato de mi percepción es siempre privado para mí, ¿por qué lo considero como un signo mediante el cual puedo inferir una cosa física? '' Russell responde a esta pregunta admitiendo con cierta incongruencia la "cuasi publicidad" de muchas sensaciones por la cual, por ejemplo, "Dos hombres vecinos, que no tienen exactamente los mismos datos visivos, tienen datos semejantes" (*Ib.*, p. 242). Pero es bastante natural que esta semejanza no es un dato sino una inferencia —porque datos pertenecientes a personas diversas no pueden ser puestos directamente en comparación- y así no puede ser admitida como justificación de la inferencia. En realidad, los intentos que Russell hace, tan repetidos y variados, en sus diversos escritos, para determinar y justificar las modalidades de la inferencia de los datos a las realidades físicas o psíquicas de que hablan el sentido común y la ciencia, son las partes más débiles de su obra. Más que inferencias propiamente tales, son intentos de *reducir* los conceptos de la ciencia a datos psíquicos *presuntos*, esto es, a datos que por su inmediatez atribuida *ex bypotesi* se

admiten como definitivos e indiscutibles. Muchas veces estos intentos de reducción terminan negativamente como ocurre con los conceptos de la relatividad. "Desde el momento que no hay dos seres humanos con una velocidad relativa aproximada a la de la luz, el cotejo de sus experiencias nunca revelará las discrepancias que resultarían si los aviones se movieran con la velocidad de las partículas beta. En el estudio psicológico del espacio y del tiempo, la teoría de la relatividad puede ser ignorada" (*Ib.*, p. 309). Por otro lado, la misma noción de inferencia empleada por el sentido común y por la ciencia, la ilustra Russell en un sentido más conforme a la lógica ochocentista que a la moderna. El principio de inferencia estaría constituido por el siguiente postulado: "Cuando un grupo de acontecimientos complejos más o menos cercanos y ordenados en torno a un acontecimiento central tienen todos una estructura común, es probable que tengan también un común antecedente causal" (*Ib.*, p. 483). Según Russell, este principio garantizaría también la identidad de estructura entre las experiencias sensibles y sus causas físicas; pero en realidad no es más que una forma disfrazada del antiguo postulado de uniformidad de la naturaleza admitido por Stuart Mill (§ 640) que, sin más, ha sido eliminado por los lógicos contemporáneos (§ 816).

804 LA ETICA

Al igual que todas las partes de la filosofía de Russell, la ética tiene también su punto de partida en la experiencia inmediata y privada de los individuos. Esta experiencia, en el campo de la ética, es el *deseo.* Cuando un individuo dice "Esto está bien en sí" parece que hace una afirmación exactamente como cuando dice "Esto es cuadrado" y "Esto es dulce"; pero en realidad lo que pretende decir es: "Deseo que cada uno desee esto". Los enunciados de la ética no son proposiciones o afirmaciones declarativas, para cuya verdad o falsedad se puedan aducir pruebas, sino simples expresiones de deseos. "La ética, dice Russell, no contiene afirmaciones verdaderas o falsas, sino que consta de deseos de un determinado tipo general, es decir, de aquel que se refiere a los deseos de la humanidad en general y de los dioses, de los angeles y de los diablos, si existen. La ciencia puede discutir las causas de los deseos y los medios para realizarlos, pero no puede contener ningún juicio genuinamente ético, porque se refiere a lo que es verdadero y falso *(Religión and Science* cap. IX, tr. it., p. 199). Sin embargo, si en su punto de partida el juicio ético es personal y privado, en su objeto es universal porque es universal lo que es deseado. En otros términos, en la ética se desea que el propio deseo sea el deseo de todos (*Ib.*, p. 198; *Power; A New Social Analysis*, p. 247). La universabilidad que desde Kant hasta nuestros días se considera como la característica fundamental de las normas morales, la refiere Russell a los deseos, pero no como criterio de valoración de los deseos mismos, sino sólo como exigencia que de hecho poseen los deseos que llamamos "morales".

Desde este punto de vista, las reglas morales no sirven sino para realizar los fines que deseamos. Pero los fines que deseamos no son los que "debemos desear" porque lo que debemos desear es sólo lo que *cualquier*

otro desea que nosotros deseemos (*What I Believe*, p. 29). Dado el carácter diverso y contrastante de los deseos humanos, el intento de disciplinarlos o coordinarlos con miras a la máxima satisfacción posible, puede ser dado de lado. Las reglas de que se valen para ello las distintas sociedades son una curiosa mezcolanza de utilitarismo y de superstición y como tales sacrifican con frecuencia al hombre, sus intereses y sus instintos, a *tabús* de toda clase cuya única justificación suele ser la hipocresía. Russell cree que la moral ha de tratar únicamente de alterar los deseos de los hombres de modo que se minimicen las ocasiones de conflicto, haciendo compatible la realización de los respectivos deseos. "El amor guiado por el conocimiento" es lo que considera que puede servir para este objeto, en su libro *Lo que yo creo — What I Believe* (1925). En otra parte, expresa el mismo ideal como "conquista de la felicidad" (*The Conquest of Happiness*, 1930). En todo caso, no se trata de destruir las pasiones sino más bien de reforzar algunas de ellas a costa de las que engendran infelicidad, desequilibrio, odio y dolor. "En el amor apasionado, en el afecto a los hijos, en la amistad, en la benevolencia, en la devoción a la ciencia y al arte, no hay nada que la razón quiera disminuir. El hombre racional, cuando prueba una o todas estas emociones, se siente contento de probarlas y no hace nada por disminuir su intensidad porque forman parte de una vida bien vivida, o sea, de una vida que favorece la felicidad en nosotros mismos y, al mismo tiempo, en los demás." Como se ve, Russell es a veces felizmente incoherente con respecto a sus premisas teóricas, al determinar los fines de la ética. Es bastante natural que una disciplina racional de los deseos que tiene por objeto reforzar y extender algunos de ellos y suprimir otros, no tiene nada que ver con los deseos mismos; el *fin* que esta disciplina tiende a realizar, la coexistencia de los deseos o la conquista de la felicidad, no es por su parte un deseo privado sino una *condición de realizabilidad* de los mismos deseos.

De todas formas, la disciplina de los deseos propuesta por Russell no tiene ningún carácter religioso o transcendente. No existen valores absolutos, no se puede hablar de "culpa" ni de "pecado". Russell se detiene complacido en mostrar los conflictos entre la religión y la ciencia, conflictos que para él significan la falsedad de la religión; en ilustrar los aspectos más supersticiosos e incoherentes de las doctrinas morales y religiosas tradicionales; en poner de manifiesto los desequilibrios que las mismas introducen en el hombre con sus inhibiciones y tabús, y la miseria de sus hipocresías. Un espíritu iluminista y volteriano domina en toda esta parte de su obra, que se expresa en ensayos vivaces y populares que a veces han levantado escándalo (por lo que él mismo a veces los llama *impopulares*) pero que han contribuido enérgicamente y siguen contribuyendo a la formación de una conciencia moral más abierta y. sobre todo, libre de dogmatismos.

La lucha contra el dogmatismo y contra su consecuencia directa, la opresión liberticida, es la bandera de la actividad a la que Russell se ha dedicado casi exclusivamente en estos últimos decenios. Russell no disimula el peligro de dogmatismo que puede anidar en la ciencia o, al menos, en ciertos usos posibles de la ciencia. En sus escritos *Panorama científico, Religión y ciencia, El impulso de la ciencia sobre la sociedad* y en otros más, Russell se ha enfrentado con los peligros de una sociedad organizada

científicamente. "La nueva ética, que se está desarrollando gradualmente junto con la técnica científica, ha de tener en cuenta a la sociedad y no al individuo. La nueva ética no ha *de* dejar campo a la superstición del pecado y del castigo, sino que será propicia a hacer sufrir a los individuos por el bien público, sin sentirse obligada a comprobar que tal sufrimiento sea merecido." Este desarrollo ocurrirá espontáneamente, aunque sea juzgado como inmoral por las tendencias y las teorías tradicionales. Pero lo malo será que una sociedad científica organizada de esta manera es incompatible con la búsqueda de la verdad, con el amor, el arte, el goce espontáneo, con todo ideal preferido hasta ahora por los hombres. Y sin embargo, la raíz de este peligro no está en la ciencia sino en el uso de la ciencia como instrumento de poder. El espíritu científico es cauto, procede por tentativas y es antidogmático: no se imagina conocer toda la verdad ni que su mejor conocimiento sea enteramente verdadero. Sabe que toda doctrina, tarde o temprano, exige ser corregida y que la corrección necesaria exige libertad de investigación y libertad de discusión. Pero, por otro lado, la técnica científica parece estar hecha expresamente para despertar sueños de poder y de dominio. "Los expertos prácticos que emplean la técnica científica y, más aún, los gobiernos y las grandes industrias que emplean a los expertos prácticos, adquieren una mentalidad totalmente distinta de la de los hombres de ciencia, una mentalidad llena del sentido de un poder ilimitado, de una certeza arrogante y del placer de manejar el material humano." Considerada desde este punto de vista, la ciencia no merece ni admiración ni respeto. "La esfera de los valores está fuera de la ciencia, salvo en que la ciencia consiste en la búsqueda del saber. La ciencia, como búsqueda del poder, no debe obstaculizar a la esfera de los valores, y la técnica científica, si quiere enriquecer la vida humana, no debe superar los fines a los que debe servir. En conclusión, "los nuevos poderes que la ciencia ha dado al hombre sólo pueden ser manejados con seguridad por aquellos que, con el estudio de la historia o con la experiencia de su vida, han adquirido cierto respeto por los sentimientos humanos y ternura hacia las pasiones que dan color a la existencia cotidiana de los hombres y de las mujeres." Russell no duda que la ciencia pueda ofrecer, en la situación presente de la humanidad, la posibilidad de un bienestar que la humanidad nunca había conocido antes. Y esto porque la- ciencia brinda tres condiciones: la abolición de la guerra, la distribución igual de la fuerza última y la limitación del desarrollo de la población. Los obstáculos para la realización de estas condiciones no son físicos ni técnicos, sino que consisten únicamente en las peores pasiones de los hombres: la sospecha, el miedo, el placer de la fuerza, el odio y la intolerancia. De la victoria o del debilitamiento de estas pasiones dependerá que la suerte futura del mundo sea mucho mejor o mucho peor que la pasada.

BIBLIOGRAFIA

783. • Lista completa *de* los escritos de Russell hasta 1945 en *The Philosophy of B. R.,* ed. por P. A. Schilpp, Evanston, Ill., 1946, p. 746-791; hasta 1951, en "Rivista critica di storia della filosofia", 1953, p. 308-326.

Obras traducidas al castellano: *Principios de matemática — Principia Mathematica* (1910) *Los problemas de la Filosofia — The Problems of Philosophy* (1912); *Nuestro conocimiento del mundo externo - Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy* (1914); *Principios de reconstrucción social — Principies of Social Reconstruction* (1916); *Misticismo y Lógica — Mysticism and Logic and Other Essays* (1918); *Los caminos de la libertad — Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism* (1918); *Introducción a la filosofía matemática — Introduction to Mathematical Philosophy* (1919); *El análisis del espíritu — The Analysis of Mind* (1921); *Perspectivas de ¡a civilización industrial — The Prospects of Industrial Civilization* (1923); *El ABC de los átomos - The ABC of Atoms* (1923); *El ABC de la relatividad — The ABC of Relativity* (1925); *Ensayos sobre educación especialmente en los años infantiles ~ On Education Especially in Early Childhood* (1926); *Por qué no soy cristiano — Why I am not a Christian* (1927); *Análisis de la materia — The Analysis of Matter* (1927), *Matrimonio y Moral — Marriage and Moral* (1929); *La conquista de la felicidad — The Conquest of Happiness* (1930); *El panorama científico — The Scientific Outlook* (1931); *La educación y el orden social — Education and Social Order* (1932); *Libertad y organización 1814-1914 — Freedom and organization 1814-1914* (1934); *Religión y Ciencia - Religión and Science* (1935); *Elogio de la ociosidad y otros ensayos — In Praise of Idleness and Other Essays* (1935); *El poder en los hombres y en los pueblos - Power: A New Social Analysis* (1938); *Investigación sobre el significado y la verdad — An Inquiry into Meaning and Truth* (1940); *Historia de la filosofía occidental — A History of Western Philosophy* (1945); *Ciencia, Filosofía y Política – Philosophy and Politics* (1947); *El conocimiento humano — Human Knowledge: Its Scope and Limits* (1948); *Autoridad e individuo — Autority and the Individual* (1949); *Ensayos impopulares — Unpopular Essays* (1950); *El impacto de la ciencia en la sociedad — The Impact of Science on Society* (1951); *Nuevas esperanzas para un mundo en transformación — New Hopes for a Changing World* (1952); *Diccionario del hombre contemporáneo — Dictionary of Mind, Matter and Moráis* (1952); *Etica y Política en la sociedad humana – Human Society in Ethics and Politics* (1954); *Lógica y Conocimiento — Logic and Knowledge: Essays 1901-1950* (1956); *La evolución de mi pensamiento filosófico — My Philosophical Development* (1959); *La guerra nuclear y el sentido común — Common Sense and Nuclear Warfare* (1959); *La sabiduría de Occidente — Wisdom of the West* (1959); *Realidad y ficción — Fact and Fiction* (1961); *¿Tiene el hombre un futuro? — Has Man a Future?* (1962); *Victoria sin armas - Unarmed Victory* (1963); *Autobiografía 1872-1914 - Autobiography* (1967).

Bibliografía de los escritos sobre Russell hasta 1951, bajo el cuidado de M. E. Reina, en "Rivista critica di storia della filosofia" 1953, p. 330-335.

§ 784. Sobre la lógica: Jörgensen, *A Treatise of Formal Logic* Copenhague-Londres, 1931, I, p. 145 y sigs.; III, p. 161 y sigs.; A. Darbon, *La Philosophie des mathématiques*, París, 1949; K. Godei, en *The Phil. of B. R.*, cit., p. 123-153; G. Preti, en "Rivista critica di storia della filosofía", 1953, p. 139-174.

§ 787. Sobre la teoría del lenguaje: M. Black, en *The Phil. of B. R.*, cit., p. 227-255, actualmente incluido en *Language and Philosophy,* 1952, cap. V; P. F. Strawson, en "Mind", 1950, p. 320-344.

§ 788. Sobre la teoría del conocimiento: A. Einstein, en *The Phil. of B. R.*, cit., p. 278-291.

§ 789. Sobre la ética: I. Buchler, E. S. Brightman, E. C. Lindeman, I. I. McGill, en *The Phil. of B. R.*, cit., p. 511 y sigs.

CAPITULO XIII

EL NEOEMPIRISMO

805. CARACTERES DEL NEOEMPIRISMO

Bajo el nombre de "neoempirismo" o de "empirismo lógico" se pueden agrupar todas aquellas filosofías que entienden y practican la filosofía como *análisis del lenguaje.* Pero por análisis del lenguaje se pueden entender dos cosas distintas:

1° El análisis del lenguaje *científico*, es decir, de los lenguajes propios de cada una de las ciencias; en este caso, la filosofía queda reducida a la lógica, la cual se atribuye también como objetivo determinar las condiciones generales y formales que hacen posible un lenguaje cualquiera.

2° El análisis del lenguaje *común*, es decir, de las formas de expresión propias del sentido común y usadas en la vida cotidiana; en este caso, el objetivo de la filosofía es la interpretación de estas formas y la investigación de su significado o de sus significados auténticos con la eliminación de los equívocos a los que conduce el uso impropio de tales formas.

A la primera de estas direcciones se le puede reservar el nombre de "positivismo lógico" porque, como el positivismo clásico, hace privilegio de la ciencia y la considera como el único conocimiento válido. A la segunda se le puede reservar la denominación de "filosofía analítica", de la que se valen sus propios defensores.

Ambas formas de neoempirismo afirman que la clarificación del lenguaje produce la eliminación de los problemas tradicionales de la filosofía y, sobre todo, de los problemas de la metafísica que nacen de un uso del vocabulario y de la sintaxis del lenguaje científico o común, que es ajeno a dichos vocabulario y sintaxis. Consecuentemente, estos problemas vienen a resultar "carentes de sentido" si el lenguaje en que se expresan queda reducido a sus propias reglas; reconocerlos como carentes de sentido es el objetivo del tratamiento terapéutico de la filosofía; por lo cual puede decirse de ésta que tiene por objeto la liberación de la filosofía.

La esfera del lenguaje, o sea, de los significados y de los usos lingüísticos, en cierto modo cumple en el neoempirismo, la función que la "experiencia" cumplía en el antiguo empirismo: esto es, constituir el criterio o la norma de la investigación filosófica. Pero el antecedente histórico más importante del neoempirismo es la dicotomía instaurada por Hume entre proposiciones que conciernen a relaciones entre ideas (como

las proposiciones matemáticas) y proposiciones que conciernen a hechos: las primeras tienen en sí mismas su verdad, pero las segundas sólo son verdaderas si van atestiguadas por la experiencia (§ 468). Esta dicotomía es universalmente admitida en las corrientes neoempiristas, siendo para ellas, lo mismo que para Hume, la base para la eliminación de la metafísica, cuyas proposiciones no encajan ni en una ni en otra categoría. Pero la comprobación empírica supone el recurso a datos inmediatos y, por tanto, una teoría de la experiencia, como el análisis de las proposiciones matemáticas supone la lógica. El neoempirismo toma de Mach la teoría de la experiencia y de Russell los principios fundamentales de sus investigaciones lógicas. Al mismo tiempo, aprovecha todo el abundante patrimonio de investigaciones metodológicas provocadas por la orientación crítica predominante en las matemáticas, en la física y en las demás ciencias durante estos últimos decenios y, a su vez, contribuye al enriquecimiento del mismo con contribuciones de importancia fundamental.

806 ESCUELAS NEOEMPIRISTAS

El neoempirismo fué primeramente la orientación seguida por el llamado "Círculo de Viena", grupo de estudiosos de diversa procedencia que se formó, a partir de 1923, en torno a Moritz Schlick. El *Tractatus* de Wittgenstein (que sólo se encontraba ocasionalmente con algunos miembros del Círculo), publicado por vez primera en los "Annalen der Naturphilosophie" de 1921 y la obra de Carnap, que profesó en la Universidad de Viena el año 1926, sirvieron de bases principales para las discusiones del Círculo, en las que tomaron parte entre otros, H. Hahn, F. Waismann, H. Feigl, Otto Neurath, Philip Frank, K. Godei, G. Bergmann, K. Popper y H. Kelsen.

Con el Círculo de Viena está vinculado el grupo de Berlín que se constituyó en 1928 bajo el nombre de "Gesellschaft für empirische Philosophie" en torno a la figura de Hans Reichenbach y del que formaron parte, entre otros, K. Lewin, W. Köhler y C. G. Hempel. La colaboración entre estos dos grupos se estableció principalmente por medio de la revista "Erkenntnis", que se publicó desde 1930 hasta 1938, dirigida por Carnap y Reichenbach.

Otro movimiento análogo se formó en Polonia por influjo de Casimir Twardowsky, que había sido alumno de Bolzano en la Universidad de Viena y que renovó en Polonia la tradición de los estudios lógicos que luego fue ilustrada por T. Kotarbinski, Jan Lukasiewicz, Alfred Tarski y otros muchos.

Después de la victoria del nazismo en Alemania y Austria, muchos representantes del neoempirismo se trasladaron a los Estados Unidos, donde hallaron un ambiente propicio, sobre todo, en los pensadores de la corriente pragmatista que se inspiraban en Peirce y en Dewey. Así fue posible renovar la idea expresada desde 1929, en una especie de manifiesto del Círculo, de una "ciencia unificada", que tuviese por objeto toda la realidad accesible al hombre y se valiese de un método único de

análisis lógico. Así nació *La enciclopedia internacional de la ciencia unificada* que se comenzó a publicar en Chicago el 1938 bajo la dirección de Neurath, Carnap y Morris y que recogió monografías debidas a científicos y filósofos de muchos países (Bohr, Dewey, Rougier, Reichenbach, Russell, Tarski, etc.). A pesar del valor de muchas de las colaboraciones publicadas en la Enciclopedia, no se debe silenciar que muestra una disparidad sustancial de pareceres sobre el modo mismo de entender la unidad de la ciencia. En efecto, Neurath entiende dicha unidad de acuerdo con el antiguo significado, como una combinación de los resultados de las diversas ciencias y una tentativa de *axiomatizarlos* en un sistema único (*Internat. Enc. of Un. Sc.*, I, 1, 1938, p. 20). Dewey la entiende como exigencia de extender el puesto y la función de la ciencia a la escena total de la vida (*Ib.*, p. 33); Russell, como "unidad de método"; Carnap, como unidad formal, que concierne a "las relaciones lógicas entre los términos y las leyes de las diversas ramas de la ciencia" (*Ib.*, p. 49); Morris, como "una ciencia de la ciencia", que se verifica en el ámbito de la *semiótica* cuyo defensor es (*Ib.*, p. 70). En otros términos, el mismo concepto de la ciencia unificada no se presenta suficientemente unificado en sus defensores quienes entienden bajo el mismo cosas muy distintas demostrando así *de facto* su carácter utópico. En realidad, el concepto de la unidad de la ciencia no es un concepto científico sino filosófico y, por tanto, acoge en sí mismo y refleja la diversidad de las filosofías.

Más que de unidad se puede hablar legítimamente de "conexiones" o relaciones recíprocas entre las ciencias; estas conexiones o relaciones constituyen problemas filosóficos importantes a los que se dirige provechosamente la atención de los neoempiristas (aunque no solamente la suya).

En 1939 Wittgenstein fue llamado a Cambridge (Inglaterra) para suceder en la cátedra a G. E. Moore. Allí comenzó a elaborar la segunda forma de su filosofía que sirvió de inspiración al clima filosófico característico de Inglaterra en estos últimos decenios: el de la llamada "filosofía analítica", que adoptó como tarea suya fundamental el análisis del lenguaje común.

Sin embargo, actualmente el neoempirismo ya no constituye el criterio particular de una escuela local. Muchas de sus exigencias han sido ampliamente admitidas; los resultados alcanzados, sobre todo en el campo de la metodología de las ciencias y de la crítica de la lógica, pueden ser seleccionados y discutidos fuera de los planteamientos polémicos en que se inspiraron sus primeros defensores.

807 SCHLICK

El hombre alrededor del cual se reunió el Círculo de Viena, Moritz Schlick (1882-1936) fue asesinado en la escalinata de la Universidad de Viena y su asesino fue exaltado por el nazismo como el héroe que había quitado de en medio una filosofía "viciosa". L.os fragmentos publicados postumos con el título de *Naturaleza* y *cultura* (1952) nos dan noticia de

la oposición de Schlick al nazismo sobre la base de la estructura moral de la sociedad y del estado. La vida moral la consideraba Schlick como la continuación de la vida natural y, por ende, como dirigida al placer y esencialmente consistente en la elección del placer. La antítesis polémica de esta concepción estaba constituida, según Schlick, por la filosofía de los valores y por su tentativa de dar valor absoluto a ios mismos valores.

Schlick había comenzado con una interpretación crítico-realista de la ciencia *(Teoría venerai del conocimiento*, 1918); pero aceptó inmediatamente el punto de vista de Wittgenstein y Carnap, profundizándolo y desarrollándolo en numerosos artículos aparecidos en Erkenntnis'' y en otras revistas, artículos que después de su muerte han sido recogidos en un volumen. Su punto de partida es el mismo de Wittgenstein: la filosofía no es una ciencia, o sea, un conjunto de conocimientos y teoremas, sino una *actividad;* v es una actividad intrínseca al ejercicio mismo de la investigación científica. En efecto, la investigación científica se halla condicionada por la comprobación rigurosa de los términos que emplea; esta comprobación es, precisamente, el objetivo de la filosofía. Pero la filosofía no puede ser definida como "ciencia del significado", ya que en la comprobación de los significados no llega a proposiciones, sino a actividades y a experiencias inmediatas. "El descubrimiento del significado de una proposición debe, en último análisis, dirigirse a un acto, a un procedimiento inmediato, por ejemplo, a la indicación de un color; cosa que no puede darse en una proposición. La filosofía, como investigación del significado, por esto mismo, no puede consistir en proposiciones, no puede ser una ciencia. La investigación del significado no es más que una especie de actividad mental" (*Gesammelte Aufsätze*, 1938, p. 130). Con ello, la filosofía conserva, a los ojos de Schilck, toda su dignidad de "reina de las ciencias"; pero, a su vez, la reina de las ciencias no es una ciencia, por más que sea una actividad que invade las demás actividades científicas. Desde este punto de vista, no hay más problemas cognoscitivos que los científicos. Los llamados problemas. filosóficos, o se demuestra que pueden resolverse con los métodos de las ciencias particulares, o son problemas ficticios que deben ser declarados carentes de sentido. Por ejemplo, el problema de si el mundo es finito o infinito, declarado insoluble por Kant, ha sido resuelto en el sentido de la finitud del mundo, por la física moderna, y concretamente, por la teoría general de la relatividad y por observaciones astronómicas. Por otra parte, hay problemas susceptibles de una solución que, de alguna manera, pueda verificarse empíricamente: tal es, por ejemplo, el problema del "mundo externo", entendido como una realidad trascendente más allá de la naturaleza empíricamente dada. La existencia o la no existencia del mundo externo nada altera con respecto a la experiencia efectiva: por lo tanto, esta existencia no puede comprobarse experimentalmente y, en cuanto tal, carece de sentido. Según Schlick, este es el criterio que permite distinguir los problemas verdaderos de los falsos. "Una cuestión es en principio resoluble si podemos imaginar las experiencias que deberíamos hacer para darle una respuesta. La respuesta a una pregunta es siempre una proposición. Mas para entender una proposición debernos poder indicar exactamente las circunstancias particulares que la harían

verdadera y las otras circunstancias particulares que la harían falsa. "Circunstancias" significan hechos de experiencia; y así, la experiencia decide sobre la verdad o falsedad de las proposiciones, la experiencia **verifica** las proposiciones; pero el criterio de solubilidad de un problema **es** su **reductibilidad** a la experiencia posible" (*Ib.*, p. 141-142). La diferencia entre el antiguo y el nuevo empirismo consiste en que el viejo empirismo era un análisis de las facultades humanas y, en cambio, el nuevo empirismo es un análisis de las expresiones en general. Todas las proposiciones, todos los lenguajes, todos los sistemas dé símbolos e incluso todas las filosofías, deben expresar alguna cosa. Pero esto sólo lo hacen si hay alguna cosa que pueda ser expresada: éste es el material del conocimiento, y afirmar que debe ser *dado* por la experiencia es otro modo de decir que algo debe existir antes de que nosotros podamos conocerlo. Schlick se da perfecta cuenta del supuesto fundamental de su concepción, supuesto que es también el de toda la moderna metodología de la ciencia: conocer *no* significa identificarse con el objeto conocido. "La intuición, la identificación del espíritu con un objeto, no es el conocimiento del objeto ni tampoco ayuda a alcanzarlo, porque no realiza el fin por el cual se define el conocimiento. Este fin consiste en hallar nuestro camino entre los objetos, en predecir su comportamiento, y esto se hace descubriendo su orden, señalando a cada objeto su lugar en la estructura del mundo. La identificación con una cosa no nos ayuda a encontrar este orden, sino que nos impide hacerlo. La intuición es disfrute, y el disfrute es vida, no conocimiento. Si vosotros decís que es más importante que el conocimiento, yo no os contradiré; pero tal vez sea ésta una razón más pura para no confundirla con el conocimiento (que tiene una importancia propia)" (*Gesammelte Aufsätze*, p. 196). Schlick ve en Sócrates al padre de la filosofía así entendida. "Fue un investigador del significado de las proposiciones y particularmente de aquellas con las cuales los hombres juzgan mutuamente su comportamiento moral. Reconoció que precisamente estas proposiciones que son, evidentemente, las más importantes para dirigir nuestra conducta, son también las más inciertas y difíciles, porque no se atribuye a las proposiciones morales ningún significado claro y unívoco. Y lo mismo sucede en la actualidad, excepto en lo que se refiere al significado de las proposiciones que están continuamente confirmadas o desechadas por nuestras experiencias diarias; por ejemplo, las que tratan de los utensilios, de la nutrición, de las necesidades y de las comodidades de la existencia humana. Por el contrario, en las cosas de orden moral, reina hoy la misma confusión que en los tiempos de Sócrates" (*Ib.*, *p.* 396).

808 NEURATH

El ala extrema del movimiento empirista originario está representada por el sociólogo y economista vienes Otto Neurath (1882-1945), que fue uno de los jefes del Círculo de Viena y el más decidido defensor de la unidad de todas las ciencias en el lenguaje (*Sociología empírica,* 1931; *Unidad de la ciencia y psicología,* 1933; *Fundamentos de las ciencias*

sociales, 1944, en *Enciclopedia internacional de la ciencia unificada).* El punto de vista de Neurath es el de un nominalismo radical que reduce la ciencia a un puro lenguaje, sin referirse a nada externo. 'El lenguaje —dice en "Scientia", 1931, p. 229— es esencial para la ciencia: solamente en el seno del lenguaje se desarrollan todas las transformaciones de la ciencia, y no por una comparación del lenguaje con el "mundo", con un conjunto de 'cosas", cuya diversidad reproduciría el lenguaje. Intentar esto sena hacer metafísica. Sólo el lenguaje científico puede hablar de sí mismo, una parte del lenguaje puede hablar de la otra parte: no se puede ir más allá de! lenguaje". Esta imposibilidad del lenguaje de ser trascendido es la tesis fundamental de Neurath, que polemiza en este punto con los demás representantes del Círculo de Viena y, en especial, con Carnap y Schlick ("Erkenntnis", III, 1932, p. 204 y sigs.; IV, 1933, p. 346 y sigs.). El criterio de verdad de las proposiciones lingüísticas no consiste en su comparación con datos o experiencias inmediatas, sino sólo en su comparación con otras proposiciones lingüísticas en el interior del sistema universal del lenguaje científico. Las expresiones sólo se pueden comparar con otras expresiones: se declaran verdaderas cuando se insertan en el sistema lingüístico; falsas, cuando no pueden hallar sitio en él; pero no puede hablarse del "lenguaje" y juzgar del mismo situándose fuera del propio lenguaje desde el punto de vista de la "realidad". La realidad misma es para Neurath, "la totalidad de las proposiciones", o sea, el lenguaje: de modo que no subsiste isomorfismo, es decir, correspondencia entre lenguaje y realidad sino más bien identidad; y como la realidad es el lenguaje, así también el lenguaje es la realidad, o sea, un hecho físico con el mismo titulo que los demás. Esta es la tesis del *fisicalismo* en su expresión extrema.

Desde este punto de vista Neurath rechaza la existencia de "protocolos originarios" que pertenecerían a un sujeto singular y, por tanto, rechaza el solipsismo metódico de Carnap. Una proposición protocolaria en cuanto proposición lingüística es ya, por sí misma, universal e intersubjetiva aunque incluya el nombre propio y las circunstancias determinadas de aquel que la expresa. Es evidente que este punto de vista debe excluir como carente de sentido o como "puro lirismo" todo problema filosófico que no se deje formular en el lenguaje físico y tienda, además, a resolver el mismo lenguaje en el hecho físico del sonido. Neurath ha formulado en estos términos las premisas de una *sociologia fisicalista* como estudio del *comportamiento social y* parte de la ciencia unificada. Esta sociología debería limitarse a observar las correlaciones existentes de hecho entre los fenómenos sociales con miras a establecer predicciones para el futuro. Su última formulación de este concepto (en la *Enciclopedia de la ciencia unificada)* concede, no obstante, gran importancia al carácter incierto y problemático de toda predicción sociológica.

809 WITTGENSTEIN: LENGUAJE Y HECHOS

La figura dominante del neoempirismo es la de Ludwig Wittgenstein, nacido en Viena el 26 de abril de 1889 y muerto en Cambridge el 29 de abril de 1951. Antes de la primera guerra mundial estuvo en Cambridge estudiando durante

varios años, siendo compañero de Russell. Después de la guerra ejerció de maestro en las escuelas elementales de Austria, tomando contacto con algunos miembros del Círculo de Viena. En 1929 volvió a Cambridge, donde, en 1939, sucedió en la cátedra a Moore. Durante la segunda Guerra Mundial sirvió algún tiempo en un hospital de Londres. Se jubiló de la cátedra en 1947.

En 1921 publicó en los "Annalen der Naturphilosophie" el *Tratado lógico-filosófico*, reeditado en Londres un año después (1922) en su traducción inglesa y con una introducción de Russell. Durante el resto de su vida no publicó más que un solo artículo *(Observaciones sobre la forma lógica* en Actas de la "Aristotelian Society", 1929). Pero dejó inéditos muchos manuscritos, algunos de los cuales todavía circulan privadamente en Inglaterra con el nombre de *Cuaderno azul* (*Blue Book*, 1933-34) y *Cuaderno marrón* (*Brown Book*, 1934-35). De este material inédito proceden las *Investigaciones filosóficas,* publicadas en 1953; las *Notas sobre los fundamentos de la matemática,* publicadas en 1956 y los *Cuadernos azul y marrón,* publicados en 1958.

El *Tratado,* por una parte, y los demás escritos - sobre todo los publicados en las *Investigaciones filosóficas*– por otra, constituyen las dos principales fuentes de inspiración de las dos corrientes fundamentales del neoempirismo: el *Tratado* del neopositivismo, y los demás escritos de la filosofía analítica. La fuente principal de inspiración de la primera fase del pensamiento de Wittgenstein es la obra de Russell.

En ambas fases, la filosofía de Wittgenstein, es sustancialmente, una teoría del lenguaje. Los términos de que se vale son dos: el mundo, como totalidad dé *hechos*, y el lenguaje como totalidad de *proposiciones* expresivas de los hechos. Las proposiciones, a su vez (en cuanto palabras, signos, sonidos, etc.) son hechos; pero, a diferencia de los demás hechos que acaecen o se manifiestan v son mudos, significan y expresan precisamente hechos. Estos presupuestos constituyen los límites generales de las investigaciones de Wittgenstein. En el *Tratado lógico-filosófico*, la relación entre los hechos del mundo y los constitutivos del lenguaje se expresa en la tesis de que el lenguaje es la *representación lógica del mundo.* Según Wittgenstein, no existe una esfera del "pensamiento" o del "conocimiento" que haga de mediación entre el mundo y el lenguaje. Afirmaciones como las siguientes: "La representación lógica de los hechos es el pensamiento" (*Trat.*, 3); "La totalidad de los pensamientos verdaderos es una representación del mundo" (3.01); "El pensamiento es la proposición significante" (4), equivalen a la identificación del pensamiento con el lenguaje y a la extensión al pensamiento de la misma limitación que vale para el lenguaje: no es pensable ni expresable nada que no sea un hecho del mundo. Este es el presupuesto empirista fundamental de la filosofía de Wittgenstein.

Como queda dicho, el mundo es, según Wittgenstein, "La totalidad de los hechos"; más exactamente es la. totalidad de los *hechos atómicos* (*Sachverhalte* = estados de cosas), es decir, de los hechos que acaecen independientemente unos de otros (2.04-2.062). Todo hecho complejo resulta compuesto de hechos atómicos. A su vez, un hecho atómico resulta compuesto de *objetos* simples, o sea, indescomponibles, que

constituyen "la sustancia del mundo" (2.021). Se llama *forma* de los objetos al conjunto de los modos determinados en que pueden éstos combinarse en los hechos atómicos. Por lo cual la forma de tos objetos es también la *estructura* del hecho atómico y, en este sentido, son formas de los objetos el espacio, el tiempo, el color (2.0251-2.034).

Los objetos así entendidos son los *análogos* de lo que Mach llamaba "elementos" y que identificaba con las sensaciones (§ 785). Según Mach, estos elementos entran a componer igualmente las cosas y los procesos psíquicos dirigidos al conocimiento de las cosas. Según Wittgenstein, los objetos entran a componer igualmente los hechos atómicos que son elementos constitutivos del mundo y, en forma de *nombres,* las proposiciones atómicas que son los elementos constitutivos del lenguaje. En efecto, la proposición es, en opinión de Wittgenstein, la representación (*Bild*) de un hecho; pero no en el sentido de imagen o copia sino en el de representación *formal* o *lógica* del hecho, es decir, de representar una determinada configuración posible de los objetos que constituyen el hecho. Toda representación debe tener algo en común con la realidad representada. La proposición tiene en común con el hecho atómico la *forma* de los objetos, esto es, una determinada posibilidad de combinación de los objetos entre sí. Esto determina la conexión necesaria entre las proposiciones y los hechos: conexión que, por un lado, hace representables, es decir, expresables los hechos en el lenguaje y, por otro lado, hace válido, o sea, *dotado de sentido*, el lenguaje mismo, garantizándole su correspondencia con el mundo. Desde este punto de vista, una proposición tiene sentido si expresa la posibilidad de un hecho: es decir, si sus constitutivos (signos o palabras) están combinados juntamente en una forma que es una de las. formas posibles de combinación de los objetos que constituyen el hecho. Wittgenstein afirma que el sentido de la proposición consiste en una "situación construida con fin experimental" (4.031): lo cual quiere decir que una proposición que tiene sentido representa un hecho *posible y* posible en cuanto es, a su vez, posible la combinación de objetos que constituyen el hecho. Del sentido de la proposición se distingue su *verdad* que se produce cuando la proposición representa no un hecho posible sino un hecho real. La forma afirmativa y la forma negativa de una misma proposición (por ej., "Esta rosa es roja", "Esta rosa no es roja") ambas tienen sentido porque son igualmente posibles; pero sólo una de ellas es verdadera (4.05-4.061).

Desde este punto de vista quedan justificadas en su validez las ciencias empíricas de la naturaleza. En efecto, "el mundo está completamente descrito por todas las proposiciones elementales más la indicación de cuáles son verdaderas v cuáles falsas" (4.26); "la totalidad de las proposiciones verdaderas constituye la ciencia natural total o la totalidad de las ciencias naturales" (4.11). Pero las ciencias están constituidas, además de por proposiciones elementales, por leyes, hipótesis y teorías; en cuanto al valor de estos instrumentos, Wittgenstein adopta una actitud que reproduce la de Hume. De una proposición elemental no se puede inferir otra (5.134) porque toda proposición elemental concierne a un hecho atómico y los hechos atómicos son independientes unos de otros. No hay un nexo causal que justifique tales inferencias y, por tanto, es

imposible inferir los acontecimientos del futuro de los presentes. "La fe en el nexo causal es superstición" (5.1361), dice Wittgenstein. Desde este punto de vista, hablando con propiedad, no existen leyes naturales. Las leyes, esto es, las regularidades, pertenecen sólo a la lógica y "fuera de la lógica todo es azar" (6.3). Las teorías que reducen a forma unitaria la descripción del universo, por ejemplo la mecánica de Newton, las compara Wittgenstein a un entramado suficientemente espeso, por ejemplo, a mallas cuadradas que cubren una superficie blanca llena de manchas negras irregulares. Con el entramado se puede reducir a forma unitaria la descripción de la superficie porque se puede llegar a decir de toda cuadricula si es negra o es blanca. Pero se trata de una forma arbitraria, porque lo mismo podría lograrse con una red de malla triangular o hexagonal. Asimismo son también arbitrarios los diversos sistemas que pueden emplearse para la descripción del universo y, a lo más, puede decirse que con un sistema se obtiene una descripción más simple que con otro. La red es el aparato lógico de la teoría: aparato que proporciona los ladrillos para la construcción del edificio de la ciencia; de tal manera que una teoría científica no quiere decir más que esto: "Cualquier edificio que quieras levantar, lo has de construir con estos ladrillos y sólo con éstos" (6.341). Por eso una teoría científica no dice nada sobre el universo como la red elegida, en el ejemplo anterior, nada dice sobre la figura de las manchas. Sin embargo, algo dice del universo el hecho de que se le pueda describir más simplemente con una teoría que con otra (6.342). Estas consideraciones eliminan del universo toda forma de necesidad. "No existe fuerza alguna en virtud de la cual deba ocurrir una cosa porque haya ocurrido otra" (6.37). Que el sol salga mañana es una hipótesis: quiere decir: no sabemos si saldrá. La probabilidad misma no es sino ignorancia. En efecto, una proposición no es en sí ni probable ni improbable porque el hecho, al que la misma se refiere en todo caso, acaece o no acaece, sin término medio (5.153). Se echa mano de la probabilidad cuando falta la certeza, cuando no se conoce perfectamente un hecho, pero se sabe algo sobre su forma, es decir, sobre su posibilidad (5.156).

810 WITTGENSTEIN: LAS TAUTOLOGÍAS

Estas consideraciones de Wittgenstein equivalen a la confirmación de la doctrina, común a Leibniz y Hume, del carácter contingente (no necesario) de las proposiciones que conciernen a los hechos. Pero, junto a tales proposiciones, Leibniz admitía "las verdades de razón" y Hume las verdades que conciernen a las "relaciones entre ideas"; pero ambos atribuían a este tipo de proposiciones, la "necesidad" en el sentido de que la negación de las mismas implica contradicción. Wittgenstein admite, junto a las proposiciones elementales que expresan las posibilidades de los hechos y son verdaderas cuando los hechos las confirman, proposiciones que expresan la posibilidad general o esencial de los hechos, pero que son verdaderas independientemente de los propios hechos. Estas proposiciones reciben el nombre de *tautologías*

y su tratado constituye una de las mejores contribuciones de Wittgenstein a la teoría lógica.

La proposición "Llueve" expresa la posibilidad de un hecho y es verdadera si ocurre este hecho, o sea, si llueve en realidad. La proposición "No llueve" expresa también la posibilidad de un hecho y es verdadera si, en realidad, no llueve. Pero la proposición "Llueve y no llueve" expresa *todas* las posibilidades que se refieren al tiempo. Es realmente verdadera independientemente del tiempo que hace; el hecho de que llueva o que no llueva ni la confirma ni la desmiente. Por otro lado, la proposición "Este soltero está casado" no expresa un hecho sino una imposibilidad (ya que "soltero" significa "no casado"): por tanto, es falsa independientemente de todo hecho, ya que el hecho de que el hombre a quien se refiere sea soltero o casado no quita ni añade nada a su imposibilidad. Ahora bien "Llueve o no llueve" es un ejemplo de tautología; "Este soltero está casado" es un ejemplo de contradicción. Tautología y contradicción son, pues, respectivamente, necesariamente verdadera y necesariamente falsa, con independencia de toda confirmación. Según Wittgenstein, esto es así porque la tautología es verdadera v la contradicción es falsa para todas las posibilidades de verdad de las proposiciones elementales que las constituyen: en otros términos, la primera es verdadera v la segunda es falsa *ocurra lo que ocurra* (4.46-4.461). Pero esto quiere también decir que tautología y contradicción no son representaciones de la realidad, es decir, no representan ninguna situación posible. La primera permite *toda* situación posible, la segunda *ninguna* (4.462). En consecuencia, no están provistas de sentido como lo están las proposiciones elementales; sin embargo, no se pueden declarar "no sentidos" porque pertenecen al *simbolismo*, esto es, constituyen el campo propio y verdadero de la lógica.

Todas las proposiciones de la lógica son tautologías, según el parecer de Wittgenstein (6.1). Las proposiciones "no dicen nada": son analíticas en el sentido kantiano (6.11). Su característica fundamental es que se pueden reconocer verdaderas basándose en sólo el símbolo, mientras que la característica de las proposiciones no lógicas es que no se pueden reconocer verdaderas v falsas sólo basándose en las proposiciones mismas (6.113). Las proposiciones lógicas no dicen nada porque no conciernen a hechos sino a modos posibles de conexión entre las proposiciones o de transformación de una proposición en otra: es decir, conciernen a operaciones puramente *lingüísticas* que establecen equivalencias (o no equivalencias) de significado entre expresiones lingüísticas. Por esta razón, la experiencia no puede ni confirmar ni contradecir las proposiciones lógicas (6.121-6.1222). La única conexión de las proposiciones lógicas con el mundo es que presuponen que los nombres tienen significado v las proposiciones elementales, sentido. La lógica revela lo que hay de necesario en la naturaleza de los signos lingüísticos: "En la lógica habla la naturaleza misma de los signos necesarios" (6.124). A la lógica se reduce la matemática que, en opinión de Wittgenstein, es "un método de la lógica" (6.2). El signo de igualdad de que se sirve la matemática

expresa la sustituibilidad de las expresiones entre las cuales se inscribe: lo cual quiere decir que las dos expresiones tienen el mismo significado, esto es, son tautológicas. La lógica y la matemática constituyen todo el campo de la *necesidad.* La necesidad y la imposibilidad existen sólo en la lógica, pues ya se ha visto que los hechos no tienen necesidad y que las proposiciones que expresan hechos no pueden tenerla. Wittgenstein dice a este propósito que la verdad de la tautología es *cierta,* la de la proposición *posible,* la de la contradicción *imposible* (4.464). Sin embargo, la necesidad lógica no urge nada. Deja que los hechos sucedan en su pura casualidad (6.37;6.41).

De esta manera replantea Wittgenstein la dicotomía instaurada por Hume como distinción entre proposiciones significantes que expresan hechos posibles, y proposiciones no significantes pero verdaderas, que son tautologías. Al igual que Hume, admite también que hay proposiciones ni significantes ni tautológicas, y éstas son *no sentidos.* La mayor parte de las proposiciones filosóficas son *no sentidos*: es decir, derivan del hecho que no se comprende la lógica del lenguaje. En efecto, por un lado, las proposiciones significantes no son la asignación de las ciencias naturales ni permiten inferencia alguna más allá de lo que muestran o manifiestan. Por otra parte, las tautologías, de que se ocupa la lógica, conciernen sólo a la forma de las proposiciones y no permiten decir nada sobre la realidad o sobre el mundo. Ni las unas ni las otras permiten ninguna generalización filosófica, ninguna visión o intuición del mundo en su totalidad. El único fin positivo que Wittgenstein reconoce a la filosofía es el de ser una "crítica del lenguaje' (4.0031), o sea, una "clarificación lógica del pensamiento" (4.112). Pero, en este sentido, la filosofía no es una doctrina sino una *actividad* y su objeto no es producir "proposiciones filosóficas" sino esclarecer el significado de las proposiciones; "la filosofía debe hacer claras y delimitar con precisión las ideas que de otro modo serían, por así decirlo, turbias y confusas" (4.112). Y este es precisamente el objeto a que se dedica el *Tratado lógico-filosófico.*

Todas las tesis de esta obra están condicionadas por el principio que constituye el propósito ontológico fundamental de Wittgenstein: el mundo está constituido por hechos; los hechos *acaecen y se manifiestan* en aquellos otros hechos que son las proposiciones significantes. Así los límites del lenguaje son los límites del mundo y los límites de *mi* lenguaje son los límites de *mi* mundo, es decir, de todo lo que puedo captar, pensar y expresar. En este sentido, el solipsismo es verdadero, pero no en cuanto reduce el mundo al yo sino más bien en que reduce el yo al mundo. No obstante, el límite no pertenece al mundo (no es un hecho del mundo) y por eso no se expresa en el lenguaje ni tampoco se puede hablar: por eso también el solipsismo ex inexpresable (5.62-5.641). Tampoco se puede hablar del mundo en su totalidad, pues nunca es un hecho. Dice Wittgenstein: "No *como* el mundo sea, es lo que es místico, sino *que* ello sea" (6.44). Los hechos constituyen, y las proposiciones manifiestan el *como* del mundo, sus determinaciones: no el *que,* su esencia total y única, su valor, su *porqué.* En cuanto al valor, que es un deber ser, nunca es un hecho y si es un hecho deja de ser valor, de modo que "en el mundo no hay ningún valor y, si lo hubiera, no tendría valor"

(6.41). Por tanto, tampoco puede haber proposiciones de ética; la ética es inexpresable (6.42). Tampoco se puede hablar de la muerte que no es un hecho ("No se vive la muerte", 6.4311). En consecuencia, todos los problemas relativos al mundo, a la vida, a la muerte y a los fines mímanos, tampoco se pueden plantear: no pueden tener respuesta porque no son preguntas. Wittgenstein no niega que lo inexpresable *no exista:* lo inexpresable, dice, "*se muestra,* es lo que es místico" (6.522). Pero no dice qué significa este *ser* de lo inexpresable. En cuanto al *mostrarse* del mismo, es cosa que ocurre en silencio. Cuando se. ha demostrado que todas las preguntas metafísicas no tienen sentido y que aquello de lo que no se debe hablar se debe callar, ya no queda ninguna pregunta. Pero esta es precisamente la respuesta: el problema de la vida se resuelve cuando desaparece (6.52-7),

811 WITTGENSTEIN: LA PLURALIDAD DE LOS LENGUAJES

La teoría del lenguaje expuesta en el *Tratado* es, como la de Aristóteles, una teoría apofàntica: el lenguaje es la manifestación de lo que es. Pero para Aristóteles "lo que es ' es la estructura *necesaria* del mundo, y esta estructura determina necesariamente las formas lingüísticas que, en sus expresiones esenciales, la reproducen. En cambio, para Winttgenstein "lo que es" es un conjunto de hechos que simplemente "acaecen" sin orden ni conexión recíprocos y, por tanto, sin necesidad. Sin embargo, tales hechos determinan necesariamente su manifestación lingüística, es decir, las proposiciones atómicas; e indirectamente determinan la necesidad de las proposiciones de lógica. Ahora bien, la necesidad de la relación mundo-lenguaje mientras está de acuerdo con el propósito ontológico de Aristóteles para el cual el mundo es necesidad, no resulta coherente con el propósito ontológico de Wittgenstein para el cual el mundo es casualidad. En consecuencia, no es de extrañar que, en un momento dado, Wittgenstein abandone las tesis del *Tratado* e introduzca en la misma relación mundo-lenguaje el carácter no necesario que había reconocido a los hechos del mundo. Ahora bien, si aquella relación es necesaria y también única (no puede ser distinta de lo que es); y es único el lenguaje definido por la naturaleza de la misma relación. Pero si aquella relación no es necesaria, puede adoptar formas diversas; y son posibles formas diversas de lenguaje marcadas por las varias formas posibles que puede adoptar aquella relación. Esta es precisamente la tesis que Wittgenstein comenzó a desarrollar a partir de 1933 y que halla su mejor expresión en las *Philosophical Investigations* cuya primera parte fue terminada en 1945 y la segunda fue redactada entre 1947 y 1949.

Desde este puntó de vista, el lenguaje descrito en el *Tratado* según el cual cada palabra tiene un significado y el significado es el objeto por el que la palabra está, es sólo una de las formas del lenguaje junto a la cual son posibles infinitas más. La multiplicidad de los lenguajes tampoco puede determinarse de una vez por todas: nuevos tipos de lenguaje, nuevos *juegos lingüísticos* nacen de continuo mientras otros van cayendo en desuso y son olvidados. El término "juegos lingüísticos" lo emplea

Wittgenstein precisamente para subrayar el hecho de que el lenguaje es una actividad o una forma de vida. Como ejemplos de multiplicidad de los juegos lingüísticos, nos da los siguientes: dar órdenes y obedecerlas; describir la apariencia de un objeto o dar sus medidas; construir un objeto basándose en una descripción (un dibujo); narrar un suceso; especular acerca de un acontecimiento; formular y someter a prueba una hipótesis; presentar los resultados de un experimento en tablas y diagramas; inventar una historia y leerla; recitar en el teatro; cantar una tonada; adivinar enigmas: hacer un chiste o contarlo; resolver un problema de aritmética práctica; traducir de una lengua a otra; preguntar, agradecer, maldecir, augurar, rogar *(Phil. Inv.*, 23). La misma matemática es un juego lingüístico. En efecto, hacer matemática significa "*actuar* de acuerdo con ciertas reglas" (*Remarks on the Foundations of Mathematics*, IV, 1). La necesidad que preside este actuar, el "debe" *(Must)*, es lo propio de las técnicas en que consiste la matemática y que constituyen un modo particular de tratar las situaciones. "La matemática, dice Wittgenstein, constituye una red de normas" (*Ib.*, V, 46). La heterogeneidad de los juegos lingüísticos es tal que ni siquiera se puede reducirlos a un concepto común; sus relaciones recíprocas pueden caracterizarse como "parecidos de familia" y, así como los miembros de una familia tienen varios parecidos entre sí, en estatura, rasgos, etc., así también los diversos lenguajes tienen diversas relaciones entre sí que no pueden reducirse a una sola *(Phil. Inv., 67)*. En muchos de los juegos lingüísticos, el significado de las palabras consiste en el *uso*. "En una misma clase de casos, aunque no en todos, en los que empleamos la palabra 'significado', ésta puede definirse así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje" (*Ib.*, 43). Pero el uso no es una regla normativa que pueda imponerse al lenguaje: es lo que se muestra en el lenguaje mismo, la costumbre de sus técnicas. El ideal del lenguaje ha de hallarse en su misma realidad (101). "Claro está, dice Wittgenstein, que toda proposición de nuestro lenguaje está en orden tal como ella es. No estamos persiguiendo un ideal como si nuestras vagas proposiciones ordinarias todavía no hubiesen alcanzado un sentido completo y como si un lenguaje perfecto esperase a que nosotros lo construyéramos. Por otra parte, parece claro que, donde hay sentido, hay orden perfecto. Por eso debe haber un orden perfecto incluso en la mas vaga de las proposiciones" (98).

Por lo tanto, la filosofía como análisis del lenguaje no puede tener como fin rectificar el lenguaje y llevarlo a su forma completa o perfecta. Según dice Wittgenstein, la filosofía "no puede interferir en modo alguno con el uso efectivo del lenguaje, pero al fin sólo puede describirlo. En efecto, la filosofía no puede fundarlo y deja cada cosa tal como está" (124). La filosofía no explica ni deduce nada, sino que se limita a poner las cosas ante nosotros. Desde el momento en que cada cosa está "patente a la vista" no hay nada que explicar. Lo que parece escondido lo es solamente en virtud de su simplicidad y familiaridad: no se nota porque siempre está ante nuestros ojos y siempre está a la vista porque es lo que más importa (129). La filosofía puede muy bien comparar entre sí los diversos juegos lingüísticos v establecer entre ellos un orden con miras a un objeto particular; pero este será solamente uno de los muchos órdenes

posibles (132). "No queremos, dice Wittgenstein, perfeccionar o completar el sistema de reglas para el uso de nuestras palabras en forma inaudita. La claridad a que tendemos es siempre una claridad completa y esto significa simplemente que los problemas filosóficos deben desaparecer por completo. El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero: este descubrimiento lleva la filosofía a la paz, pues la filosofía misma ya no es atormentada con cuestiones que la ponen en cuestión a ella misma" (133). El concepto de la filosofía como "enfermedad" y del tratamiento de esta enfermedad como cesación de filosofar domina la segunda fase de la filosofía del pensamiento de Wittgenstein, como la perspectiva del silencio místico frente a los problemas filosóficos había dominado en la primera. Sin embargo, no hay ningún tratamiento definitivo e inmunizante: "No existe un método de la filosofía porque hay tantos métodos como tratamientos" (133). Todos estos tratamientos consisten en trasladar las palabras de su uso metafísico a su empleo diario; los resultados son el descubrimiento de este o de aquel no-sentido o entorpecimiento que el entendimiento se ha procurado dando con su cabeza contra los límites del lenguaje. Estos entorpecimientos o chichones, nos hacen ver el valor del descubrimiento (119). Eliminando los tropiezos de los no-sentidos, la actividad filosófica curadora no hace sino trasladar las palabras a su uso diario y corriente sin afirmar nada suyo. "La filosofía, dice Wittgenstein, afirma sólo lo que cada uno admite" (599).

La defensa de la multiplicidad de lenguajes o, como pudiera decirse, del *relativismo lingüístico* es el aspecto más importante de la segunda fase de Wittgenstein. Esta tesis, paralela y análoga a la del relativismo de las culturas, se ve confirmada hoy, en el terreno de los hechos, por los estudios lingüísticos. Vinculada a ella hay otra tesis fundamental que aparece de vez en, cuando en las *Philosophical Investigations*: el lenguaje es un *instrumento* (una técnica o un conjunto de técnicas) para dar frente a situaciones existenciales. Dice Wittgenstein: "El lenguaje es un instrumento. Sus conceptos son instrumentos... Los conceptos nos guían en las investigaciones: son la expresión de nuestros intereses y dirigen nuestros intereses" (569-70; cfr. 11). Por otro lado, no aparecen muy coherentes con éstas, otras tesis fundamentales de Wittgenstein. La primera es la que afirma que el lenguaje es un "juego". Como Wittgenstein declara servirse de esta palabra para subrayar el carácter de actividad o de vida del lenguaje, es difícil que no se conecte con la palabra misma la connotación común según la cual el juego es una actividad que se persigue por sí misma y no por un fin distinto. Si el lenguaje fuese juego (parece), sería final, no instrumental. La segunda tesis es el privilegio concedido al lenguaje ordinario o cotidiano que es, naturalmente, sólo uno de los juegos lingüísticos posibles y, por lo tanto, no se ve por qué debería ofrecer el criterio y la norma para la eliminación de los problemas filosóficos y la liberación de las dudas. Dice Wittgenstein: "Pensad en los instrumentos de la caja de herramientas de un obrero: un martillo, tenazas, sierra, destornillador, regla, bote, cola, clavos, tornillos. Las funciones de las palabras son tan distintas como las de estos objetos" (*Phil. Inv.*, 11). Pero basta acercarse un poco más de

cerca a las actividades de un artesano cualquiera para darse cuenta de que, en el lenguaje que las expresa, hav palabras, expresiones y modos de decir que no se refieren al languaje ordinario, sino que encuentran su propio contexto en la actividad específica del artesano. Los lenguajes científicos, naturalmente, se hallan mucho más lejos de los ordinarios v resultan irreducibles en sus significados a los de los usos corrientes aunque a veces se expresen con las mismas palabras. Si pluralismo lingüístico significa relativismo lingüístico, si todo lenguaje -como dice Wittgenstein- está en orden tal como está, no hav lenguaje alguno que comprenda a todos los demás ni que les pueda ofrecer un criterio cualquiera de interpretación o de rectificación. Por otra parte, si el lenguaje común está siempre en orden, si muestra en forma abierta v evidente todo lo que debe mostrar ¿cómo pueden nacer, en su seno, "no sentidos" que inducen a dudas inquietantes y quitan la paz?

812 CARNAP: RELACIONES Y EXPERIENCIAS

Al lado de Wittgenstein, la otra figura dominante del neopositivismo es la de Rudolf Carnap, nacido en Wuppertal (Alemania) el año 1891, que enseñó en las Universidades de Viena y de Praga, y desde 1936 en las de Chicago v Los Angeles (U.S.A.). A la época de su estancia en Austria y Alemania pertenecen las siguientes obras: *La construcción lógica del mundo,* 1928; *Seudoproblemas de la filosofía,* 1928; *Compendio de logística,* 1929; *De Oíos y del alma,* 1930; *La sintaxis lógica del lenguaje*, 1934; además de muchos otros artículos publicados en los primeros años de "Erkenntnis", entre los que tuvo mucha importancia el publicado en 1932 con el título de *La eliminación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje.*

A la época de permanencia en Estados Unidos pertenecen los siguientes escritos fundamentales: *Los fundamentos de la lógica y de la matemática* (en la "Enciclopedia Internacional de la Ciencia Unificada"), 1939; *Introducción a la semántica,* 1942; *La formalización de la lógica,* 1943; *Significado y necesidad,* 1947; *Fundamentos lógicos de la probabilidad,* 1950, aparte de muchos otros artículos, entre los que destaca el titulado *Probabilidad y significado* (1936) que señala un cambio en la interpretación de la exigencia fundamental del neopositivismo.

Si las obras de Wittgenstein constituyen la fuente principal de inspiración para los filósofos del neoempirismo, las de Carnap dan a las tesis polémicas y constructivas de esta corriente la claridad y el desarrollo analítico que las ha hecho tan extensamente operantes en la filosofía contemporánea. Carnap siempre ha tenido presente v ha defendido constantemente una de las tesis fundamentales del Círculo de Viena: la ciencia es una sola, a pesar de la diversidad de los contenidos que forman los campos específicos de las distintas ciencias; y uno solo es también el lenguaje de la ciencia. La doctrina de Carnap, al igual que la de Wittgenstein, es sustancialmente una teoría del lenguaje. Pero mientras Wittgenstein insiste en el *atomismo* del lenguaje que refleja, en sus proposiciones elementales, la irrelatividad y la casualidad de los hechos

atómicos, Carnap insiste en el carácter sintáctico del lenguaje mismo, esto es, en las relaciones que conectan las proposiciones unas con otras. Coincide con Wittgenstein en admitir, al menos a determinado nivel o para un cierto tino de lenguaje, una relación, o especie de *contacto,* con un *dato* inmediato; pero este dato no es un "hecho", sino un elemento de naturaleza psíquica. La primera obra de Carnap, *La construcción lógica del mundo,* tiene como objeto declarado formular ei sistema de conceptos (u objetos) constitutivos de la ciencia, empleando por un lado la teoría de las relaciones, propia de la logística de Russell v Whitehead y, por otro lado, la reducción de la realidad a *datos* elementales, propia de la filosofía de Avenarius, Mach v Driesch (*Der Logische Aufbau der Welt*, § 3). En la obra de Carnap es evidente el influjo del neocriticismo que había insistido en el carácter lógicamente constructivo del conocimiento humano v había visto en la relación la categoría fundamental del mismo (§ 730).

Desde este punto de vista, la teoría del conocimiento es un análisis del modo de *construirse lógicamente* los objetos de la ciencia, partiendo de ciertos *elementos originales* que, precisamente en cuanto tales, no pueden ser considerados al mismo tiempo como construcciones lógicas. Según Carnap, estos elementos son las *experiencias vividas elementales* (*Elementarerlebnisse*), que él prefiere a las "sensaciones" de Mach porque la psicología de la forma (Köhler, Wertheimer) ha mostrado que las sensaciones no son datos sino abstracciones de los datos, por lo que no pueden alardear de prioridad gnoseológica. Sin embargo, Carnap afirma que las experiencias elementales son, como las sensaciones de Mach, *neutras* en el sentido de que no son propiamente ni físicas ni psíquicas, v que dichas sensaciones se refieren al yo, no originalmente, sino sólo en cuanto se habla de las experiencias vividas de los *otros* que se constituyen a través de las *mías* (*Ib.*, § 65). Las experiencias elementales tienen entre sí "relaciones fundamentales" (*Ib.*, § 83). Como relación fundamental, Carnap considera la del "recuerdo de semejanza" sobre cuya base dos experiencias son reconocidas parcialmente semejantes por medio del cotejo entre una de ellas y el recuerdo de la otra (*Ib.*, § 88). Utilizando las experiencias vividas elementales y la relación fundamental, en opinión de Carnap, se puede reconstruir todo el mundo psíquico v físico, independientemente de los conceptos de sustancia y de causa, de que se valía la metafísica tradicional. El mismo concepto de "esencia" lo emplea Carnap en el sentido de entender por "esencia constitucional" de un objeto la indicación del significado del *signo* del objeto mismo; y como el signo no tiene significado sino en una proposición, la esencia misma consiste en la indicación de los criterios de verdad de las proposiciones en las cuales puede recurrir el símbolo del objeto (*Ib.*, p. 161). Desde el punto de vista de la esencia entendida de esta manera, el yo es solamente "la clase de las experiencias elementales": Carnap niega que la existencia del yo sea un dato originario y repite la crítica de Nietzche (§ 664) al *cogito* cartesiano (*Ib.*, § 163). Por otro lado, la "realidad" (en cuanto se distingue del sueño, de la alucinación, de la fantasía) está constituida por objetos que tienen las siguientes contraseñas: 1° pertenecen a un sistema que obedece a leyes: es decir, al mundo psíquico o al mundo espiritual; 2° son intersubjetivos; 3° tienen un puesto en el orden del tiempo (*Ib.*,

§ 171). Por consiguiente, la realidad de los objetos no consiste ni en el ser independiente de la conciencia que conoce (como dice el realismo) ni en el ser dependiente de la misma (como dice el idealismo), sino en pertenecer a un campo en el que dominan leyes objetivas e independientes de la voluntad de cada uno y que, por lo mismo, son interpretadas por la metafísica como expresiones de una "sustancia"; la materia, la energía o algo parecido (*Ib.*, § 178).

Como se ve, la reconstrucción de la estructura lógica del mundo pone, según Carnap, a la metafísica fuera de juego. Carnap insiste en la crítica a la metafísica, en un famoso artículo publicado en "Erkenntnis" del año 1931, *La eliminación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje.* Carnap afirmaba que el lenguaje consta de un vocabulario y de una sintaxis: es decir, de una lista de palabras que tienen un significado y de las reglas que presiden la formación de los enunciados y que indican cómo deben formarse con las diversas clases de palabras. Cuando no se tienen en cuenta estos dos hechos fundamentales, se producen dos especies de "seudo-proposiciones": las proposiciones en que figuran palabras de las que se admite por error que tengan un significado y las que se componen de palabras dotadas individualmente de sentido pero colocadas juntas en contra de la sintaxis y, por tanto, formando frases carentes de sentido. Estas dos especies de seudoproposiciones son las que se encuentran en la metafísica, pero no sólo en la antigua sino también en la más moderna. Carnap mostraba que, en la metafísica de Heidegger, la palabra "nada" era admitida como el nombre de un objeto y era tratada como tal, mientras que la nada no es el nombre de un objeto, sino simplemente la negación de una proposición posible como cuando se dice "fuera no hay nada" queriendo negar la proposición de que "fuera hay algo" (*Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, § 5). Carnap veía en la metafísica una expresión de la actitud de la persona respecto a la vida: o sea, algo parecido al arte; más la pretensión falaz de querer razonar. "En el fondo, decía, los metafísicos son músicos sin talento musical" (*Ib.*, § 7). En una nota de 1957, añadida a la traducción inglesa del escrito, Carnap declaró que iba dirigido contra la metafísica en el sentido de Fichte, Schelling, Hegel, Bergson, Heidegger, como pretensión de conocer la esencia de las cosas que trasciende la ciencia inductiva empíricamente fundada; no contra las tentativas de síntesis y de generalización de los resultados de las diversas ciencias. Pero esta limitación no aparece en sus primeros escritos y el prólogo de la *Sintaxis lógica del lenguaje* (1934) expresa perfectamente el objetivo auténtico que Carnap asignaba a la filosofía: "La filosofía debe ser sustituida por la lógica de la ciencia —es decir, por el análisis lógico de los conceptos y de las proposiciones de las ciencias, dado que la lógica de la ciencia no es más que la sintaxis lógica del lenguaje de la ciencia" (*Logicai Syntax of Language*, Prologo).

813 CARNAP: DATO, PROTOCOLO, PREDICADOS OBSERVABLES

En la *Construcción lógica del mundo*, Carnap emplea (como ya se ha visto) dos clases de elementos: un elemento estrictamente lógico, la relación, y un elemento psicológico, la experiencia vivida. Estos dos ordenes de elementos

designados con nombres diversos constituyen los temas fundamentales de todas sus investigaciones sucesivas.

Por lo que respecta al segundo de ellos, o sea, al *dato* que es el punto de partida y de referencia de la construcción lógica, Carnap, al aceptar (a partir de 1931) la tesis de Neurath sobre la intranscendibilidad del lenguaje, afirma que el dato no se presenta, por así decirlo, en persona en el lenguaje mismo, sino a través de su expresión o formulación lingüística. En el ensayo *El lenguaje físico como lenguaje universal de la ciencia* (publicado en "Erkenntnis", II, 1931), Carnap distingue en la ciencia el lenguaje *sistemático y* el lenguaje de los *protocolos.* El primero comprende las proposiciones generales o leyes de naturaleza; el segundo está constituido por proposiciones *protocolares* que se refieren inmediatamente al dato y describen el contenido de la experiencia inmediata e incluso las más simples relaciones reales cognoscibles. De qué naturaleza sea precisamente el dato, si consta de sensaciones elementales, como quería Mach, o de experiencias vividas, o de cosas, es decir, de cuerpos tridimensionales inmediatamente percibidos, es cuestión que, según Carnap, se puede dejar en suspenso ("Erkenntnis", II, 1931, p. 439). Las proposiciones protocolares permiten la comprobación de la ciencia, si bien esta comprobación nunca concierne a cada una de las proposiciones de la ciencia misma sino a todo el sistema o, por lo menos, a una parte del sistema. Este sistema implica siempre un momento convencional, que es precisamente la forma misma del sistema; y hasta una ley natural, en relación con cada una de las proposiciones, es sólo una hipótesis. Pero como todo hombre puede admitir como punto de partida de sus afirmaciones solamente sus propios protocolos, Carnap, habla de un *solipsismo metódico.* El adjetivo ' metódico" quiere decir que no se pretende afirmar la existencia de un sujeto único y la no existencia de los demás, sino sólo reconocer el carácter privado de los protocolos originarios para poder llegar a proposiciones lingüísticas que pueden valer para todos los sujetos. Ahora bien, una afirmación cualquiera, aun estando fundada en los protocolos del sujeto que la cumple, tiene validez intersubjetiva cuando puede expresarse en lenguaje físico. Dice Carnap: "Si dos sujetos tienen diversas opiniones sobre la longitud de un segmento, sobre la temperatura de un cuerpo o sobre la frecuencia de una oscilación, esta diversidad de opiniones nunca se atribuye en física a una insuperable diferencia subjetiva, sino que se trata más bien de llegar, con un experimento apropiado, a la unificación de aquellas opiniones" (*Ib.*, p. 447). Por tanto, el lenguaje físico es por sí mismo intersubjetivo y válido universalmente; y en la medida en que las diversas ciencias (incluidas entre ellas las del espíritu, psicología, sociología, etc.) son auténticamente ciencias, deben expresarse en lenguaje físico y trasladar los llamados fenómenos psíquicos o espirituales a estados o condiciones de cuerpo físico. De aquí deriva un *materialismo metódico*: es decir, un materialismo que no afirma ni niega la existencia de la materia o del espíritu, sino que expresa solamente la exigencia de traducir en términos físicos los protocolos de toda clase para construir con ellos un lenguaje verdaderamente intersubjetivo, o sea, universalmente válido.

Mientras en la *Construcción lógica del mundo* el dato se presentaba en el lenguaje en persona, en la forma de la experiencia inmediata, en esta segunda fase de las investigaciones de Carnap se presenta en la forma de una

expresión lingüística, la proposición protocolar, que deja libre la interpretación de la naturaleza del dato mismo (que puede ser cosa o proceso psíquico). En una tercera fase que comienza con el escrito *Probabilidad y significado* (1936-37) el dato se aleja todavía más; se presenta en la forma de una posibilidad: la posibilidad de reducir, mediante un proceso más o menos largo y complejo, los predicados *descriptivos* del lenguaje científico en *predicados observables* que pertenecen al "lenguaje cosai", es decir, al lenguaje que empleamos en la vida de cada día al hablar de las cosas perceptibles que nos rodean. Naturalmente, los "predicados observables" son ya la transcripción lingüística al lenguaje común, de la posibilidad de obtener ciertos datos; y Jos predicados descriptivos de la ciencia son transcripciones de estas transcripciones en el sentido de que pueden ser reducidos a estas últimas con un proceso oportuno de *reducción.* Paralelamente, a la exigencia de la directa comprobación empírica de los enunciados científicos, que había sido la bandera del Circulo de Viena v de la primera fase del neoempirismo y que había sido adoptada como criterio de significación de las proposiciones sintéticas, Carnap sustituye la exigencia mucho más débil de la *confirmabilidad* que consiste precisamente en la posibilidad de reducir los predicados descriptivos a predicados observables *(Testability and Meaning*, en *Readings in the Philosophy of Science*, 1953, p. 70).

Desde este punto de vista, una comprobación completa y exhaustiva nunca es posible, sólo es posible una comprobación cada vez mayor, gradualmente creciente de los enunciados. En otros términos, de acuerdo con la terminología adoptada por Carnap en su última época, el acontecimiento que constituye la confirmación de un enunciado científico es un acontecimiento *posible*, entendiéndose por "posibilidad" la posibilidad física o causal, pero no la simplemente lógica. Por ejemplo, un acontecimiento que implique la transmisión de una señal con una velocidad mayor que la de la luz no es un acontecimiento posible, basándose en el principio físico que excluye que la velocidad de la luz pueda ser superada; mientras que es un acontecimiento posible, aunque inverosímil, que un hombre cargue un automóvil *(The Methodological Character of Theoretical Concepts,* en *Minnesota Studies in Philosophy of Science*, 1956, I, p. 53-54).

Estos desarrollos le fueron sugeridos a Carnap por una consideración más atenta de la ciencia moderna, sobre todo de la física que, como ya se ha visto (§ 791) hace un uso amplio de términos y de entidades (llamadas a veces "constructos") sin referencia alguna aparente a las cosas o a los datos simples de la experiencia. Una de estas entidades es el "campo" que tiene una función fundamental en la física relativista. Carnap afirma que, en particular, esta entidad es reducible a términos elementales y que estos términos elementales, a su vez, pueden ser reducidos a propiedades observables de las cosas (*Foundations of Logic and Mathematics*, 1939, § 24). Pero parece dudoso que esta doble reducción tenga un fundamento, y hasta un sentido, en el ámbito de la física misma. El propio Carnap ha observado que, en física, *comprender* una expresión, un enunciado, una teoría, significa "la capacidad de emplearla para la descripción de hechos conocidos o la predicción de

hechos nuevos" y que, por lo tanto, una "comprensión intuitiva o una traducción directa de un enunciado científico en términos referidos a propiedades observables no es ni necesaria ni posible" (*Ib.*, § 25).

814 CARNAP: LA SINTAXIS LÓGICA

El otro de los dos temas fundamentales sobre los que se centran las investigaciones de Carnap es la estructura lógica del lenguaje. Desde un principio, como ya se ha visto, Carnap considera el lenguaje como un *contexto* de relaciones y no como un *atomismo* de proposiciones (según la perspectiva de Wittgenstein en el *Tractatus*). Asimismo, desde un principio reconoce el carácter arbitrario y convencional del sistema de relación (es decir, de la lógica) en que consiste el lenguaje. Estos temas encuentran su mejor exposición analítica en la obra *La sintaxis lógica del lenguaje* publicada en 1934 y, en edición inglesa, el año 1937. La tesis fundamental de la obra es la de la multiplicidad y relatividad de los lenguajes, que Carnap expresa bajo la forma del *principio de tolerancia*: "No es nuestro proposito establecer prohibiciones sino solamente llegar a convenciones... En lógica no hay moral. Cada uno puede construir como quiere su propia lógica, esto es, su forma de lenguaje. Si quiere discutir con nosotros, sólo debe indicar cómo lo quiere hacer, dar reglas sintácticas, no argumentos filosóficos" *(Logicai Syntax of Language,* § 17). Desde este punto de vista no hay ningún lenguaje único ni privilegiado; pero existen, para cada lenguaje, reglas determinadas, propias de aquel lenguaje, y también hay reglas válidas para cualquier lenguaje. Estas reglas —y ésta es la segunda tesis fundamental de la obra— son de naturaleza *sintáctica*: o sea, expresan simplemente la posibilidad de combinación de los términos lingüísticos en los enunciados y de los enunciados en las consecuencias. Se trata de un "arte combinatorio" en el sentido de Leibniz o , según la definición de Carnap, de un *cálculo*, cuyas reglas determinan "en primer lugar las condiciones según las cuales una expresión [es decir, una serie de símbolos] pertenecen a una determinada categoría de expresiones; y en segundo lugar, las condiciones según las cuales es lícita la transformación de una o varias expresiones en otra u otras expresiones" (*Ib.*, § 2). Este cálculo prescinde totalmente del significado de los términos y del sentido de las proposiciones: de tal manera que no contiene ni presupone ninguna referencia semántica a hechos, realidades o entidades de cualquier género. Dice Carnap: "Para determinar si una proposición es consecuencia de otra o no lo es, no hay que hacer referencia alguna a sus significados... Basta que se dé la figura sintáctica de las proposiciones" de modo que "resulta superflua una lógica especial del significado; una lógica no formal es una *contradictio in adjecto*. La lógica es sintaxis" (*Ib.*, § 61).

En este supuesto, la sintaxis lógica de Carnap no es más que una formulación simbólica generalizada de los procedimientos matemáticos, que debe mucho a la obra de Hilbert (§ 794). En ella se distingue un *lenguaje I* que comprende la aritmética elemental y que se destaca por el hecho de que sólo se admiten proposiciones numéricas *definidas*, es decir,

tales que la posesión o no posesión de ellas por parte de un número cualquiera puede definirse por una serie *finita* de pasos deductivos de acuerdo con un método preestablecido; un *lenguaje II* que comprende además del I, otros conceptos *indefinidos* y en el que puede expresarse la aritmética de los números reales, el análisis matemático y la teoría de conjuntos; y una ulterior generalización que Carnap llama "sintaxis de cualquier lenguaje" fundada en las dos anteriores, pero especialmente en la segunda. A propósito de esta última, Carnap insiste en la importancia fundamental de la noción de "consecuencia". Dado un lenguaje cualquiera, dice Carnap, una vez establecido el término *consecuencia,* toda aserción concerniente a las relaciones lógicas está determinada con ello" *(Logicai Svntax,* § 46). La sintaxis universal se ocupa de establecer sustancialmente las reglas a que debe conformarse la definición de consecuencia o, en otros términos, a que deben conformarse las reglas de transformación de una expresión en otra.

La parte propiamente filosófica de la obra es la última, cuyo tema es "Filosofía y sintaxis". Va dirigida a la defensa de lo que Carnap llama "modo formal" o ‘‘sintáctico’ de hablar en contraposición al "modo material". La diferencia entre los dos modos resulta de los siguientes ejemplos, elegidos entre muchos aducidos por Carnap:

Modo material:	*Modo formal:*
1. Los números son clases de cosas.	1. Las expresiones numéricas son expresiones de clase del segundo nivel.
2. Los números forman parte de un especial género primitivo de objetos.	2. Las expresiones numéricas son expresiones del nivel cero.
3. Una cosa es un complejo de datos sensoriales.	3. Toda proposición, en la cual figura una designación de cosas, es equivalente a una clase de proposiciones en que no figuran designaciones del género, sino sólo de los datos sensoriales.
4. El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas.	4. La ciencia es un sistema de proposiciones y no de hombres.
5. Dios ha creado los números naturales (Kronecker).	5. Los símbolos de los números naturales son símbolos primitivos.
6. Todo color ocupa una posición.	6. Una expresión de colores va siempre acompañada, en las proposiciones, de una designación posicional.

La ventaja del modo formal de hablar consiste, según Carnap, en que elimina la posibilidad de controversias filosóficas que deja abiertas el

modo material. El modo material es un modo desviado o metafórico de hablar, que no es erróneo de por sí, pero que se presta fácilmente a ser empleado de modo incorrecto. Carnap afirma "que la traducibilidad al modo formal de hablar representa la piedra de toque de todas las proposiciones filosóficas o, más exactamente, de todas las proposiciones que no entran en el lenguaje de una ciencia empírica" (*Ib.*, § 81). No logran pasar por esta criba las proposiciones que se refieren a lo inexpresable, incluidas las de Wittgenstein. La proposición de "Lo inexpresable existe" equivale a "Existen objetos no describibles", es decir, "Existen objetos para los cuales no se dan designaciones objetivas": que en el lenguaje formal se traduce por la contradictoria "Existen designaciones objetivas que no son designaciones objetivas" (*Ib.*, § 81).

Carnap siempre ha admitido la distinción tradicional entre *intensión* y *extensión* (o connotación y denotación) del concepto (y en general del signo: distinción renovada por Frege, como la de sentido y significado (§ 795). Pero siguiendo las huellas de Russell (§ 800) y de Wittgenstein (*Tractatus*, 5.541-5.421), Carnap concibe la lógica enteramente en la dimensión de la extensión, identificando sin más el punto de vista sintáctico (al que se reduce la lógica) con el punto de vista extensional. Esto significa que para él los conceptos son clases o clases de clases, no esencias, cualidades o predicados; por ejemplo, "hombre" significa la "clase de los hombres" no la propiedad de ser nombre o animal racional o semejante. Sin embargo, Carnap no niega que existan proposiciones intensionales y que tales proposiciones tienen un significado en la lógica: tales son las que parecen expresar *una relación de inherencia* del predicado al sujeto (por ejemplo, "Los cuerpos son extensos") o las modales ("A es posible", "A es imposible", "A es necesario" "A es contingente"). No obstante, según Carnap, estas proposiciones pueden considerarse "cuasi-sintácticas", ya que son reducibles a enunciados sintácticos o extensionales si se traducen del modo material de hablar al modo formal. Así, "Los cuerpos son pesados" pasa a ser "El enunciado 'los cuerpos son pesados' es analítico"; y los enunciados modales antes citados se transforman en los siguientes " 'A' es posible", " 'A' es imposible", " 'A' es necesario", en los cuales A representa un enunciado (*Logicai Syntax*, §§ 67-69). En los escritos posteriores y, sobre todo, en el dedicado más específicamente a la lógica modal *Significado* y *necesidad* (1947), confirma sustancialmente esta reducción, pero tomando como base el concepto de la necesidad lógica (o analítica) y definiendo los otros significados modales con relación a éste: de modo que "p es imposible" significa "no-*p* es necesario"; "p es contingente" significa "p no es ni necesario ni imposible"; "p es posible" significa "p no es imposible" (*Meaning and Necessity*, 1956, § 39). Sin embargo, en la última fase de su actividad, Carnap ha dirigido cada vez más su atención al aspecto semántico y pragmatico del lenguaje que, como ya se ha visto, lo excluía en un principio de la lógica, reducida a pura sintaxis; y ha dado, entre otros, un análisis pragmático del significado intensional considerando como "la intensión de un predicado para un hablante *X* la condición general que un objeto debe satisfacer para que *X* aplique al mismo un predicado" (*Ib.*, p. 246). Carnap subraya que

con ello no se reduce la intensión a un acontecimiento mental porque la intensión puede ser determinada por un robot igual que por un hombre. Estas investigaciones de Carnap se incluyen en las discusiones entre los neoempiristas sobre algunos temas fundamentales de lógica y de metodología y se volverá sobre ellas a propósito de estas últimas (§ 818).

815 REICHENBACH

El objeto preferido de las investigaciones de Carnap es la matemática. En cambio, la física, es el objeto especial y casi exclusivo de las investigaciones de Hans Reichenbach (1891-1953) líder del neopositivismo alemán. Reichenbach fue profesor de física en Berlín desde 1926 hasta 1933; luego fue profesor de filosofía en Estambul (Turquía) desde 1933 hasta 1938 y, a partir de 1938, en la Universidad de Los Angeles (California) hasta su muerte. Sus escritos principales son los siguientes: *Filosofía de la doctrina del espacio-tiempo*, 1928; *Átomo y cosmos*, 1930; *Objeto y eamino de la filosofia actual de la naturaleza,* 1931; *Teoría de la probabilidad,* 1935; estos escritos vieron la luz pública en Alemania juntamente con otros muchos ensayos, algunos de ellos publicados en "Erkenntnis" de la que fue codirector en compañía de Carnap. En Norteamérica publicó: *Experiencia y predicción,* 1938; *Elementos de lógica simbólica,* 1947; *Teoría de la probabilidad,* 1949 (nueva edición corregida y aumentada de la obra publicada en Alemania el año 1935); *El nacimiento de la filosofía científica,* 1951; *La dirección del tiempo,* 1956 (postuma). En este último escrito Reichenbach identifica el orden del tiempo con el de la causalidad y afirma que en este orden la dirección viene establecida por la entropía. Las investigaciones de Reichenbach suelen ir enmarcadas en consideraciones históricas, poco afinadas y fantásticas. Además, se advierte cierto dogmatismo científico a lo largo de sus páginas, en contraste paradójico con el carácter probabilistico que reconoce él al conocimiento científico.

Las investigaciones de Reichenbach van orientadas en gran parte a la defensa y justificación analítica de la estructura probabilista de la ciencia. Para Reinchenbach, lógica deductiva y lógica inductiva son los dos aspectos fundamentales de la ciencia. Pero, como todos los positivistas, afirma que la deducción, como procedimiento puramente lógico, nunca alcanza la realidad. Sus resultados son necesarios pero vacíos pues la deducción conecta las proposiciones de tal manera que las combinaciones resultantes son verdaderas independientemente de la verdad de las proposiciones componentes. La combinación "Si ni Napoleón ni César alcanzaron la edad de 60 años, entonces Napoleón no alcanzó la edad de 60 años" es verdad tanto si Napoleón o César hayan muerto sin cumplir los 60, como en el caso contrario: no nos dice nada sobre el hecho al que se refiere. Por otro lado, la inducción; la inducción alcanza expresiones que se refieren a hechos y hacen posible su previsión; pero no logra la necesidad. En el escrito *Filosofía de la doctrina del espacio-tiempo,* Reichenbach sometía a crítica la interpretación rigurosamente determinista de la causalidad que se expresa en las leyes naturales e

insistía en el carácter probabilista de la misma causalidad. La física cuántica le parece la mejor confirmación de esta tesis y Reichenbach le dedica un importante ensayo de interpretación. Aludiendo a las relaciones de indeterminación de Heisenberg, Reichenbach habla de acontecimientos observables e inobservables: estos últimos serían *interfenómenos* que se introducirían por inferencias de tipo mucho más complicado que los anteriores. La introducción de los interfenómenos serviría para eliminar las anomalías causales, esto es, la relativa imprevisibilidad de los fenómenos cuánticos (*Philosophie Foundations of Quantum Mechanics*, § 8). Desde el punto de vista de los lenguajes en que puede describirse el mundo físico, se puede distinguir —según Reichenbach— el lenguaje corpuscular, el ondulatorio v el neutro. Los dos primeros incluyen anomalías causales y hacen imposible una descripción completa de los fenómenos. El tercero presenta, a su vez, una anomalía, pues elimina el principio de tercero excluido e introduce una lógica de tres valores por la cual, junto al verdadero y al falso, está el *indeterminado* (*Ib.*, § 30). Dada esta concepción de la ciencia, la teoría de la probabilidad pasa a ser de interés fundamental; más adelante (§ 816) hablaremos de los resultados conseguidos en ella por Reichenbach.

Reichenbach comparte la teoría común a todos los neoempiristas de que el significado de una proposición consiste en su comprobación; pero afirma que hay que recurrir a una comprobación *posible*, no efectual. A este propósito, distingue tres especies de posibilidad: posibilidad lógica que significa no contradictoriedad; posibilidad física que significa no contradictoriedad a las leves físicas y posibilidad técnica que consiste en el uso de métodos prácticos conocidos. La física adopta ordinariamente como criterios de significación para sus enunciados la posibilidad física; pero en la discusión de las teorías físicas suele usar también la posibilidad lógica, para demostrar la inconsistencia de las teorías mismas (*Verificability Theory of Meaning* en *Proceedings of the American Academy of Arts and Science*, vol. 80, 1951, p. 53 y sigs.).

816 PROBABILIDAD E INDUCCIÓN

Como ya se ha visto, es un lugar común del neoempirismo que la ciencia está constituida por dos procedimientos diversos: uno que consiste en formular inferencias o deducciones analíticas y otro que consiste en formular inductivamente proposiciones sobre la realidad. Los análisis de los positivistas se dirigen con preferencia al primero de estos procedimientos y a los problemas lógicos que suscita (cfr. § 819). Al segundo de ellos han contribuido con importantes aportaciones Carnap, Reichenbach y otros· a continuación damos una reseña de estas aportaciones.

Según el neopositivismo, que en este punto repite la doctrina de Hume, las proposiciones concernientes a hechos son posibles o contingentes, pero nunca necesarias. Además de las proposiciones universales o leyes (según la doctrina unánime de Wittgenstein, Schlick y Carnap), solamente hay *hipótesis* dotadas de valor probable. Desde los inicios, el neopositivismo se

ha opuesto a la tesis, propia del positivismo ochocentista, del riguroso determinismo causal de los fenómenos. El físico austriaco Philipp Frank (nacido el 1884), que fue uno de los fundadores del Círculo de Viena, ha sido también uno de los críticos del concepto clásico de causalidad (*El significado de la moderna teoría física para la teoría del conocimiento*, 1933; *El principio causal y sus límites,* 1932; *El fin de la física mecánica,* 1935; *Entre física y filosofía,* 1941; *La ciencia moderna y su filosofía*, 1949 [las dos últimas obras, publicadas en América, son colecciones de ensayos compuestos entre 1907 y 1947]). Frank ha criticado el significado ontológico o metafísico del principio de causalidad y lo ha considerado simplemente como una *regla de previsión.* A este propósito, la diferencia entre la física clásica y la física cuántica radica solamente en esto, que la primera explicaba la coincidencia sólo aproximativa entre las previsiones de los acontecimientos y los acontecimientos mismos recurriendo al carácter aproximado de la descripción sobre la que se funda la previsión; la segunda admite explícitamente la indeterminación de la relación entre previsión y acontecimiento futuro. Frank ha subrayado también la ilegitimidad de deducir generalizaciones metafísicas de los principios de los resultados de la ciencia experimental; y ha visto la base del contraste entre ciencia y filosofía en la adhesión de esta última a fases superadas de la ciencia misma.

En el ámbito de estas ideas, convertidas en patrimonio común de los neoempiristas, adquiere importancia fundamental el concepto de probabilidad, en orden a la interpretación de los enunciados factuales de la ciencia y, en particular, de las leyes científicas. La interpretación de este concepto, preferida por los neopositivistas, es la *estadística*: según ella, la probabilidad consiste en la frecuencia relativa con que un acontecimiento se verifica y concierne, no a cada acontecimiento, sino a *clases* de acontecimientos. Desde 1919, el matemático austriaco Richard Von Mises (nacido en 1883), miembro del Círculo de Berlín y autor, entre otros trabajos, de *un Manual del positivismo* (1939), había defendido la concepción estadística de las probabilidades, expuesta en su libro *Probabilidad, estadística y verdad* (1928). Más concretamente von Mises afirmaba que la probabilidad consiste en el *límite* de las frecuencias relativas: de modo que si para *n* observaciones el acontecimiento examinado tiene lugar *m* veces, el cociente *m/n* (frecuencia relativa) tiende a un valor-límite cuando numerador y denominador se hacen siempre cada vez mayores y este valor-límite puede ser admitido como medida de la probabilidad. Pero von Mises afirmaba también que el cálculo de probabilidades no puede servir para justificar la inferencia inductiva porque el paso de las observaciones a los principios teoréticos generales no es una conclusión lógica sino una elección: se puede suponer que tal elección resista a futuras observaciones, pero también puede cambiar en todo momento según los más diversos puntos de vista (*Kleines Lehrbuch des Positivismus,* § 14).

En cambio, Reichenbach, considera la probabilidad como un fundamento suficiente para la inducción (*Theory of Probability*, 1949, p. 446; *Experience and Prediction,* 1938, p. 339 y sigs.); con esta tesis están de acuerdo el norteamericano C. I. Lewis (*Analysis of Knowledge*,

1946) y los ingleses W. Kneale (*Probability and Induction*, 1949), I. O. Wisdom (*Foundation of Inference*, en *Natural Science*, 1952) y R. B. Braithwaite (*Scientific Explanation*, 1953). Por otro lado, ninguno de estos escritores afirma que el fundamento probabilista de la inducción equivalga a una justificación de la inducción misma en el sentido de que garantice en todo caso su éxito. Por una parte, consideran a la inducción como el único método a disposición del hombre para obtener lo que necesita, esto es, previsiones exactas y, por otro lado, como un método susceptible de autocorrección (Kneale, *op. cit.*, p. 235; Reichenbach, *op. cit.*, p. 446, 475). En todo caso, es un método que implica cierto riesgo ineliminable, por cuanto sirve a un mismo tiempo para limitar o para hacer calculable el riesgo.

Por su parte, Carnap (en un artículo de 1945 y luego en la obra *Fundamentos lógicos de la probabilidad,* 1950) y Russell (*Human Knowledge*, 1948, V, cap. I) han defendido el otro concepto fundamental de probabilidad (que es aquel sobre cuya base ha nacido el propio cálculo de probabilidades) según el cual la probabilidad misma consiste en el "grado de credibilidad" o de "racionabilidad" o de "confirmación" de una proposición singular (o del acontecimiento singular que la misma expresa); y reconoce que esta segunda clase de probabilidad es tan legítima como la otra (que considera la frecuencia relativa de clases de acontecimientos) y cumple funciones que la otra no puede cumplir. Particularmente, Carnap na demostrado que la objeción empirista contra la probabilidad singular —que la proposición "la probabilidad de que mañana lloverá es de 1/5" no puede comprobarse empíricamente porque mañana o lloverá o no lloverá— no es válida; porque aquella proposición no atribuye 1/5 de probabilidad a la lluvia de mañana sino más bien a ciertas relaciones lógicas entre la predicción de la lluvia y los partes meteorológicos. Según Carnap, ni la probabilidad singular es algo subjetivo y psicológico, aunque se llame "credibilidad" o "racionabilidad": porque consiste en la disponibilidad y en la naturaleza de las *pruebas* que pueden confirmar una hipótesis. Carnap ha construido un sistema de lógica cuantitativa inductiva sobre el fundamento del concepto de *confirmación* tomado en sus tres formas: positiva, comparativa y cuantitativa. El concepto *positivo* de confirmación es la relación entre dos enunciados *b* (hipótesis) y *p* (prueba) que puede expresarse por enunciados así: "*h* es confirmado por *p*"; "*b* es apoyado por *p*"; "*p* es una prueba (positiva) para *b*"; "*p* es una prueba que corrabora el sentido de *b*". El concepto *comparativo* o *topològico* de confirmación se suele expresar en enunciados que tienen la forma "*b* es más sólidamente confirmado (o apoyado o corroborado, etc.) por *p* que *h* 'por *p*' ". Por último, el concepto *cuantitativo* o *métrico,* es decir, el concepto de *grado de confirmación* puede ser, en los diversos campos, determinado por procedimientos análogos a aquellos con los que se ha introducido el concepto de temperatura para explicar los de "más caliente" o "menos caliente" o el concepto de *cociente intelectual* para determinar los grados comparativos de inteligencia. Carnap termina por atribuir una importancia fundamental a este concepto de probabilidad, con respecto al primero de los cuales admite también la legitimidad. El mismo camino siguen los demás

neoempiristas. El propio Popper, que anteriormente había defendido la probabilidad estadística *(Logik der Forschung*, 1934, cap. VIII), ha presentado una interpretación de la probabilidad estadística muy cercana a la singular, considerándola como la *disposición* o *propensión* de un determinado ordenamiento experimental. Desde este punto de vista se puede admitir, por ejemplo, que un dado tiene una disposición definida para caer sobre uno u otro de sus lados; que esta disposición puede cambiarse trucando el dado; que disposiciones de esta especie pueden cambiar de continuo y que nosotros podemos *operar* con *campos* de disposiciones o de entidades que determinan disposiciones. La probabilidad o disposición puede representarse en este caso por un vector en un *espacio de posibilidad* (*The Propensity Interpretation of the Calculus of Probability, and the Quantum Theory*, en *Observation and Interpretation,* ed. por S. Kòrner, 1957, p. 67-68).

Pero tanto si la inducción se funda en la probabilidad estadística como si se funda en la probabilidad singular, su carácter azaroso no cambia: en una y otra interpretación, conserva ella la característica de ser un procedimiento *razonable* pero no infalible para formular previsiones. "Una decisión es razonable, dice Carnap, cuando está de acuerdo con las probabilidades calculadas sobre la base de las pruebas disponibles, aunque luego no tenga éxito" *(Logicai Foundations of Probability,* p. 181).

817 EL PRINCIPIO DE REFUTABILIDAD: POPPER

El instrumento polémico fundamental empleado constantemente por el neoempirismo para la crítica de la metafísica clásica y, en general, de toda proposición que no pertenezca ni a la lógica ni a las ciencias empíricas, es el criterio empleado por el mismo para decidir sobre el significado de una proposición. Una proposición tiene sentido si es susceptible de comprobación. La posibilidad de verificación (se entiende, comprobación empírica) constituye el único sentido posible de las proposiciones factuales: de modo que cuando una proposición no puede ser ni comprobada ni falsificada, carece de sentido y no es una "proposición" sino una "seudoproposición". En otras palabras, "el significado de una proposición es el método de su comprobación".

Así entendido, el criterio de significación ha sido la bandera polémica del empirismo contra todas las formas de la metafísica y, en general, de la filosofía tradicional: ya que parecía reducir a simples "no-sentidos" todas las proposiciones que no se refirieran a hechos o acontecimientos empíricos, es decir, todas las proposiciones no comprendidas en las ciencias de la naturaleza. No obstante, desde el principio, el significado y el alcance de aquel criterio han sido objeto de discusión y de critica: de tal manera que se le ha interpretado muy diversamente y ha experimentado restricciones o limitaciones cada vez más graves, aun permaneciendo en cierto modo la contraseña fundamental del neoempirismo.

El primer ataque contra él lo desencadenó dentro del mismo Círculo de Viena. el austriaco Karl Popper (nacido en 1902, actualmente profesor en la Universidad de Londres) en una obra *La lógica de la investigación,* publicada

en una revista dirigida por Frank y Schlick el año 1934 (la edición inglesa con un extenso apéndice se publicó en 1959). En primer lugar, Popper considera dogmática la división de las proposiciones en dos clases, la de las proposiciones significantes o científicas y la de las proposiciones no significantes o metafísicas, ya que esta división pretende fundarse en la naturaleza misma de las proposiciones, identificable de una vez para siempre. Según Popper, se trata más bien de señalar una línea de demarcación, esto es, de anticipar una proposición o de establecer una convención oportuna para la demarcación del dominio propio de la ciencia. En segundo lugar, afirma Popper que la experiencia hay que entenderla no como un mundo de datos, sino como un *método* y precisamente como un método de someter a prueba o a control los distintos sistemas teoréticos lógicamente posibles. Sobre estas bases, propone emplear como criterio de demarcación, no la verificabilidad, sino la *falsi fica bilidad* de las proposiciones: es decir, considerar como contraseña de un sistema científico la posibilidad de ser rebatido por la experiencia. Así la afirmación "mañana lloverá o no lloverá" no es empírica porque no puede ser rebatida, pero en cambio es científica la afirmación "mañana lloverá". La superioridad de este criterio de refutabilidad se funda, según Popper, en la asimetría entre verificabilidad y falsificabilidad: ya que mientras las proposiciones universales nunca pueden derivarse de las particulares, sin embargo pueden ser desmentidas por una sola de éstas: no basta haber comprobado que "este hombre es mortal" para afirmar que "todos los hombres son mortales"; pero basta haber comprobado aquella afirmación para desmentir la proposición universal "los hombres son inmortales". El método de la falsificación permite minusvalorar la inferencia inductiva sometiendo a la prueba de la falsificabilidad los sistemas deductivos constituidos por las transformaciones tautológicas de las proposiciones (*The Logic of Scientific Discovery,* § 6). Desde este punto de vista, una teoría puede llamarse empírica o falsificable si divide sin ambigüedad la clase de todas las posibles proposiciones fundamentales en dos subclases: la de las proposiciones con las cuales es incompatible y que constituyen los *falsificadores potenciales* de la teoría y la de las proposiciones que no la contradicen o que ella permite. Más brevemente, "una teoría es falsificable si la clase de sus falsificadores potenciales no es vacía" (*Ib.,* § 21).

En la obra de Popper el carácter problemático de la ciencia se subraya todavía más fuertemente que en la de los demás empiristas. Popper no duda en considerar la ciencia como un conjunto de conjeturas o de "anticipaciones" en el sentido baconiano, aunque sometidas a controles sitemáticos. "Nuestro método de investigación no es defender estas anticipaciones para hallar que tenemos razón. Al contrario, nosotros tratamos continuamente de abatirlas. Empleando todas las armas de nuestro arsenal lógico, matemático y técnico, tratamos de probar que nuestras anticipaciones son falsas, para colocar en su puesto nuevas anticipaciones, injustificadas e injustificables, nuevos 'prejuicios aventurados y prematuros' como Bacon las llamó despectivamente" (*Ib.,* § 85). En escritos más recientes, Popper opone esta doctrina a la del *esencialismo*, según la cual es posible una descripción exhaustiva y completa del mundo (de su "esencia"); y ha considerado como manifestación del esencialismo la misma ciencia

galileo-newtoniana. También contrapone su teoría al instrumentalismo (Duhem) según el cual las teorías científicas son meros instrumentos de cálculo (*Three Views Concerning Human Knowledge*, en *Contemporary British Philosophy*, 1956, p. 357 y sigs.) y extiende la crítica del esencialismo al dominio de las ciencias históricas considerando como manifestación del mismo al historicismo en cuanto considera la historia en su totalidad (*The Poverty of Historicism*, 1944). Por último, ve en el esencialismo el fundamento del absolutismo político, considerando como su jefe a Platón (*The Open Society and its Enemies*, 1945).

818 EL PRINCIPIO DE VERIFICABILIDAD

El escrito de Carnap *Probabilidad* y *significado* de 1936 señala el abandono definitivo, por parte del neoempirismo, del criterio de significación en la forma que le había dado el Círculo de Viena. Como ya se ha visto (§ 813), Carnap sugería en aquel ensayo que, para establecer la significación de enunciado empírico, basta la posibilidad de reducir los términos del mismo a predicados observables, aunque esta reducción llegue a ser posible por una larga cadena de enunciados intermedios. En esta forma que explica entre otras cosas el uso cada vez mayor que las disciplinas científicas hacen de entidades que nada tienen que ver con las cosas percibidas, el criterio de significación ha sido ampliamente aceptado por los neoempiristas. Y sigue siendo defendido por algunos de ellos.

Por otro lado, incluso en esta forma el criterio ha sido sometido a críticas radicales. C. G. Hempel (nacido en Alemania el 1905) que fue uno de los miembros del Círculo de Viena y que desde 1934 ha enseñado en las universidades americanas, considera que la exigencia de la reducibilidad, anticipada por Carnap, es demasiado estrecha para dar cuenta del significado de los enunciados científicos. La tesis de Hempel es que ningún enunciado singular de una teoría científica es reducible a enunciados de observación y que lo que una expresión "significa", respecto a datos empíricos potenciales depende de dos factores, a saber: del *entramado lingüístico* a que pertenece la expresión y que determina las reglas de inferencia de los enunciados y del *contexto teorético* en el que se encuentra la expresión, esto es, de la clase de hipótesis subsidiarias disponibles. Así los enunciados que expresan la ley de gravitación de Newton no tienen significado experimental en sí mismos; pero sólo cuando se emplean en un lenguaje que permite el desarrollo del cálculo y combinados con un adecuado sistema de otras hipótesis, adquieren cierto alcance con respecto a los fenómenos observables. Desde este punto de vista, sólo los enunciados que forman un sistema teorético y, mejor aún, sólo los sistemas en su *totalidad* tienen significado cognoscitivo. El significado cognoscitivo es cuestión de grados: hay sistemas cuyo vocabulario extralógico íntegro consta de términos observables y otros que difícilmente tienen un significado cualquiera sobre hallazgos empíricos (*The Concept of Cognitive Significance*, en *Proceedings of the American Academy of Arts and Science*, vol. 80, 1951, p. 74). Sobre estas bases Hempel ha dilucidado la formación de las teorías científicas demostrando que el significado empírico de los sistemas axiomáticos consiste en su

posibilidad de ser interpretados sobre la base de fenómenos empíricos, es decir, mediante proposiciones que conectan ciertos términos del vocabulario teórico con términos de observación: e insiste en el carácter parcial de esta posibilidad de interpretación *(The Tbe or etician's Dilemma*, 1958).

Análogo punto de vista defiende con propósitos todavía más radicales el lógico norteamericano Willard Van Orman Quine en escritos *(Lógica matemática,* 1940; *Métodos de lógica*, 1950; *Desde un punto de vista lógico*, 1953; *Palabra* y *objeto,* 1960) que, junto con importantes ensayos de lógica simbólica, contienen determinaciones muy importantes de la relación entre lógica y filosofía. En un ensayo de 1951, *Dos dogmas del empirismo,* Quine considera precisamente como "dogma" la exigencia propia del neoempirismo de definir en términos de experiencia el significado de las proposiciones factuales. Aun en la forma atenuada que esta exigencia tiene para Carnap, es decir, en la forma del *reduccionismo* de los términos de aquellas proposiciones a predicados observables, la exigencia misma no puede hallar satisfacción para todos los enunciados científicos ni, por lo mismo, puede valer como criterio de su "significado". Quine afirma que la unidad mínima que puede considerarse dotada de significado empírico es la totalidad de la ciencia. "La ciencia total, dice, matemática, natural y humana, se halla subdeterminada en grados diversos por la experiencia. Los márgenes del sistema deben cuadrar con la experiencia; el resto, con todos sus mitos y ficciones elaborados, tiene como objetivo suyo la simplicidad de las leyes'' (*From a Logicai Point of View*, II, 6). Sin duda, el esquema conceptual de la experiencia es un instrumento para predecir las experiencias futuras a la luz de las experiencias pasadas. Pero los llamados objetos físicos se introducen en fas situaciones como intermediarios cómodos, no por vía de definiciones en términos de experiencia, sino solamente como posiciones *(posits)* irreducibles no muy distintas de las de los dioses de Homero. "Los objetos físicos y los dioses difieren sólo en grado, pero no en especie. Ambas clases de entidades entran en nuestra concepción sólo como posiciones culturales. El mito de los objetos físicos es epistemológicamente superior a los otros sólo porque se ha demostrado y resulta un expediente más cómodo para forjar una estructura manejable en el flujo de la experiencia" (*Ib.*, II, 6). Hablar de "objetos físicos" o de "acontecimientos individuales subjetivos de sensación o de reflexión", como de las entidades a las que se refiere la física depende del propósito ontológico que se trata de asumir. Tanto la tesis del realismo como la del fenomenismo son "mitos" y la elección entre ellos depende de la variedad de los intereses y de los objetivos (*Ib.*, p. 16 y sigs.).

Según Quine, el dogma de la verificabilidad empírica se halla estrechamente vinculado con el otro de la distinción rigurosa entre proposiciones analíticas y proposiciones sintéticas: distinción que constituye otro de los mayores puntos polémicos dentro del neoempirismo (§ 819).

En cierto modo, Quine representa el ala izquierda del movimiento neoempirista. La que pudiera llamarse el ala derecha pretende permanecer más fiel a la formulación originaria del criterio de significación,

admitiendo a todo lo más la forma atenuada dada al mismo por Carnap. Así Herbert Feigl, otro de los miembros del Círculo de Viena que actualmente enseña en la universidad de Minnesota, ha defendido precisamente en esta forma el criterio, pero considerándolo como una "propuesta" y no como una proposición; y esto con objeto de evitar que el mismo caiga bajo su propia jurisdicción (que lo haría inválido al no ser verificable empíricamente) y de reconocerle una validez no teórica sino pragmática. Feigl es también defensor de una interpretación "realista" de la ciencia, que admite la existencia de "entidades teoréticas" que puedan estar en conexión con términos que designan los datos de la observación directa (*Existential Hypotheses*, en "Philosophy of Science", 1950; *Some Major Issues and Developments in the Philosophy of Science of Logicai Empiricism*, en *Minnesota Studies in Philosophy of Science,* 1956, p. 3-37). Con análogo propósito, otro de los miembros del Círculo de Viena y ahora profesor en la Universidad del Estado de Iowa, Gustav Bergmann, ha vuelto a formular el criterio de significación como "principio de la experiencia inmediata" (*acquaintance*) en el sentido de que "todos los predicados descriptivos pertenecen a, o pueden ser definidos explícitamente (contextualmente) por medio de, una clase de términos que dominan caracteres que son inmediatamente observables" (en *Proceedings of the American Academy of Arts and Science,* vol. 80, 1951, p. 80). En otros términos, el principio exige que términos como "electrón", "coeficiente de fricción", "peso especifico" puedan definirse de tal manera que todos los términos que recurren en sus definiciones (excepto los conectivos lógicos *y, es, todo,* etc.) sean nombres o cosas inmediatamente percibidas o de constitutivos inmediatamente experimentados de tales cosas *(Philosophy of Science,* 1957, p. 5 y sigs.). Sin embargo, es característica de Bergmann la tentativa de analizar en forma lógica la experiencia recurriendo al concepto de *intencionalidad* (tomado de Brentano y de Husserl): el significado es el acto de conciencia que se refiere a su contenido o más exactamente a su "referente" *(Intentionality,* en "Archivio di Filosofía", 1955, p. 184).

819 PROPOSICIONES ANALÍTICAS Y SINTÉTICAS

El segundo fundamento del neoempirismo es la distinción entre proposiciones analíticas y proposiciones sintéticas. Este fundamento se halla estrechamente vinculado con el primero, esto es, con la exigencia de la verificabilidad empírica de las proposiciones sintéticas. Proposiciones sintéticas son las que expresan hechos: su validez (o su "significado") consiste precisamente en su verificabilidad en el dominio de los hechos (del modo que estos se entiendan). Las proposiciones analíticas son válidas independientemente de los hechos: son las tautologías de que hablaba Wittgenstein. Carnap, Reichenbach y todos los neopositivistas han defendido y defienden el carácter analítico o tautológico de las proposiciones de la lógica y de la matemática. En un artículo de 1931 (reproducido posteriormente en *Readings in the Philosophy of Science,* 1953, p. 122-128) Carnap fundaba la diferencia entre ciencias *formales*

(lógica y matemática) y ciencias *factuales* (física, biología, psicología, sociología, etc.) precisamente en la diferencia entre proposiciones analíticas y proposiciones sintéticas: las ciencias formales contienen sólo enunciados analíticos, las ciencias factuales contienen también enunciados sintéticos. Julius R. Weinberg en su acertado *Examen del positivismo lógico* de 1936 mostraba cómo el reconocimiento del carácter analítico de la lógica cerraba el camino a la metafísica. "Si la lógica no puede decir nada acerca del mundo, afirmaba él, una metafísica deductiva es absolutamente imposible. La eliminación de la metafísica deductiva, realizada ya en gran medida por Hume y Kant, resulta completa con esta demostración" (*An Examination of Logicai Positivism*, I, cap. II). Por aquel mismo tiempo, Friedrich Waismann negaba el carácter analítico o tautológico de las matemáticas en su *Introducción al pensamiento matemático* (1936). Y decía: "La matemática no consta de tautologías. Por lo que se refiere al signo de igualdad, observamos sólo que la escritura $a = b$ se emplea en matemática como una regla que expresa que a, donde quiera que esté, puede ser sustituido por b... Por tanto, la igualdad no constituye una tautología sino más bien una *orden y* está mucho más próxima a una proposición empírica que a una tautología. En efecto, es una regla que dirige nuestras acciones (como una regla del juego de ajedrez) regla que puede ser observada o transgredida" (*Einführungm das mathematischeDenken*, IX, C).

Esta misma posibilidad de una distinción rigurosa entre proposiciones analíticas y sintéticas ha sido puesta en duda por Morton White en un ensayo de 1950 (en Sydney Hook, ed., *J. Dewey*, 1950, p. 316-330) y por Quine. Este último insistía en que todos los caminos ideados para esclarecer la noción misma de analiticidad la presuponen: así la analiticidad introducida por definición o con el criterio de la intercambiabilidad (por el cual dos términos se llaman analíticos si pueden ser sustituidos el uno por el otro en las expresiones en que aparecen sin quitar nada a su verdad) sirven ciertamente para establecer la analiticidad de ciertos . términos, pero no aclaran et significado mismo de la analiticidad. Ni pueden aclarar este significado las "reglas semánticas" que definen la analiticidad dentro de un determinado sistema lingüístico. En todos estos casos, la analiticidad simplemente se presupone. "Nunca se ha trazado un límite entre enunciados analíticos y sintéticos y que una distinción tal deba ser establecida es un dogma no empírico de los empiristas, un artículo metafísico de fe" (*From a Logicai Point of View*, II, 4). Según Quine, esto quiere decir que la distinción misma entre la parte debida a la experiencia y la debida al lenguaje es imposible de nacerse en el caso de enunciados particulares. La totalidad de nuestro conocimiento o de nuestras creencias es una construcción humana que toca la experiencia solamente en sus confines. Un conflicto con la experiencia en la periferia produce ocasionalmente una reacomodación en el interior del campo: lo cual quiere decir que los valores de verdad se redistribuyen en algunas de nuestras aserciones. La revaloración de algunas de ellas conduce a la revaloración de otras en virtud de sus conexiones lógicas; péro las mismas leyes lógicas no son más que algunas de las aserciones del sistema, algunos elementos del campo. Cuando algún

elemento del sistema cognoscitivo entra en conflicto con los confines empíricos del sistema queda siempre un amplio margen de *elección* sobre las aserciones que revalorar. Incluso una aserción muy próxima a la periferia del sistema puede ser mantenida frente a una experiencia recalcitrante, que es declarada entonces ilusoria o falaz. Por otro lado, tanto las leyes fundamentales para la construcción del sistema como las leyes lógicas pueden ser sometidas a revisión o negadas: como ha ocurrido con el principio de tercero excluido con respecto a la mecánica cuántica. Y en todo caso "resulta un disparate buscar un límite entre aserciones sintéticas que se apoyen contingentemente en la experiencia y aserciones analíticas que sean validas pase lo que pase" (*Ib.*, II, 6). La última obra de Quine, *Palabra y objeto* (1960) es la defensa y la ilustración analítica de este punto de vista.

Es bastante natural que la eliminación de lo que Quine ha llamado "los dos dogmas del empirismo" si se realiza bien a fondo, cambiaría radicalmente la estructura del empirismo. Difícilmente se podría continuar hablando del neoempirismo como de un empirismo "lógico". En este sentido, Arthur Pap ha propuesto hasta el abandono de la teoría lingüística de la necesidad lógica y ha considerado tal necesidad como "una propiedad intrínseca de las proposiciones, es decir, como una especie de *a priori* intuitivo" sugiriendo al mismo tiempo que las proposiciones son, no "meros enunciados lingüísticos", sino "objetos de creencia" en el mismo sentido en que los valores son objetos de preferencia o los sonidos objeto del oído (*Semantics and Necessary Truth*, 1958, p. 201). Sin embargo, la renuncia a los dos "dogmas" está muy lejos de ser compartida por todos los neoempiristas, algunos de los cuales incluso defienden explícitamente la distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas. Es lo que hace Feigl (en el segundo de los artículos citados) insistiendo en que la distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas es no sólo útil sino indispensable; y que su rechazo depende de la confusión del análisis lógico de los lenguajes artificialmente fijados por la investigación histórica sobre los lenguajes naturales.

820 LA SEMÁNTICA

En la *Sintaxis lógica del lenguaje* (1934) Carnap concebía la lógica (en la que identificaba todo el propósito de la filosofía) como pura sintaxis o arte combinatario al que permanecía ajena la consideración del *significado* de los términos. Carnap afirmaba entonces que "una lógica especial del significado es superflua" (*Logicai Syntax*, § 71). Pero los años inmediatamente después de la aparición de la obra citada, Carnap se fue interesando cada vez más por los problemas inherentes a la teoría del significado, esto es, por la semántica en sentido estricto. Sus investigaciones sobre el principio de verificabilidad, sobre las modalidades, sobre la probabilidad y la inducción nacieron precisamente de este nuevo interés por la semántica, a la que Carnap dedicó en 1941 su obra *Introducción a la semántica,* estableciendo al mismo tiempo las relaciones entre semántica y sintaxis en otro escrito titulado *Formalización de la*

lógica (1942). Carnap declaró que aceptaba la división propuesta por Morris de la semiótica en sintaxis, semántica y pragmática (§ 797). La semántica contiene "la teoría de lo que habitualmente se llama el significado de las expresiones y, por tanto, el estudio que conduce a la construcción de un diccionario que traduce el lenguaje-objeto en el metalenguaje" (*Introduction to Semantics*, 1959, p. 10). Pero, además, contiene la teoría de la verdad y la de la deducción lógica porque verdad y consecuencia lógica son conceptos fundados en la relación de designación y, por ende, conceptos semánticos.

Al desarrollo de la semántica en este sentido prestó una contribución fundamental la escuela polaca de lógica y especialmente Alfred Tarski (nacido en 1901), profesor de filosofía de la matemática en Varsovia, de donde luego pasó a los Estados Unidos. Según Tarski, la semántica es la disciplina que "trata de ciertas relaciones entre las expresiones de un lenguaje y los objetos (o 'estados de hecho') a los cuales se refieren aquellas expresiones". Como ejemplos típicos de conceptos semánticos se pueden mencionar los de designación, satisfacción y definición, como aparecen en los siguientes casos: La expresión "el padre de la patria" designa (denota) a George Washington; La nieve satisface la función proposicional (la condición) "*x* es blanco"; La ecuación "2 x = 1" define (determina unívocamente) el número 1/2. Por otro lado, la palabra verdad es de una naturaleza diferente: expresa la propiedad (o denota una clase) de ciertas expresiones, es decir, de los enunciados. Basándose en la teoría tradicional de la verdad (teoría de la correspondencia) un enunciado es verdadero si corresponde a la realidad o, como también puede decirse, si designa un estado de cosas existente. Más precisamente puede decirse: *El enunciado "la nieve es blanca" es verdadero si, v solamente si, la nieve es blanca.* La frase *la nieve es blanca,* cuando se coloca entre comillas pertenece al *lenguaje-objeto,* esto es, al lenguaje de que se habla: dicha frase puede ser considerada como un nombre porque el objeto de que se habla se representa siempre por un nombre. En cambio la frase *la nieve es blanca,* empleada sin comillas, pertenece al *metalenguaje,* es decir, al lenguaje con que hablamos del primer lenguaje y en cuyos términos desearíamos construir la definición de verdad para el primer lenguaje. Ahora bien, el metalenguaje que permite la definición exacta de la verdad y, en general, de los conceptos semánticos debe contener, además de las expresiones del lenguaje-objeto, los nombres de estas expresiones, o sea, una *riqueza mayor.* La distinción entre lenguaje-objeto y metalenguaje permite, según Tarski, eliminar la famosa antinomia del mentiroso: porque la frase "yo miento" se entiende en el sentido de "yo miento al decir *p"* donde *p* es un enunciado del lenguaje-objeto y no pertenece al metalenguaje en que se expresa la frase "yo miento". Siendo esto así, se puede indicar con X la frase *la nieve es blanca* colocada entre comillas y p la misma frase sin comillas y entonces se tiene que *"X* es verdadera si, y sólo si, *p".* Esta, observa Tarski, no es una definición de la verdad, sino más bien "toda equivalencia obtenida sustituyendo *p* con un enunciado particular y *X* con el nombre de este enunciado puede ser

considerada como una definición parcial de la verdad, que explica en qué consiste la verdad de un enunciado individual" (*The Semantic Conception of Truth*, 1944, en *Readings in Philosophical Analysis*, 1949, p. 55).

La definición semántica de la verdad ha sido diversamente interpretada. Por un lado, ha sido entendida como si dijese que "el afirmar la verdad de una proposición es lógicamente equivalente a afirmar esta proposición": así lo hace Max Black en *Lenguage and Philosophy* (1952). Por otro lado, se ha interpretado como si pretendiese sustituir al viejo concepto de correspondencia el de satisfacción y plenitud, en el sentido de que el enunciado "la nieve es blanca" es verdadero si la nieve satisface la función proposicional "*x* es blanco". Así lo hace, por ejemplo, Popper (*The Logic of Scientific Discovery*, p. 274). En todo caso se trata de una noción introducida por la construcción de los lenguajes axiomatizados o formalizados, pero que difícilmente puede ser empleada, como Tarski quería, en el dominio de las ciencias empíricas.

821 LA FILOSOFIA ANALITICA

La otra de las dos direcciones en que se divide el neoempirismo contemporáneo es la constituida por la filosofía analítica que tiene su centro en las Universidades de Oxford y Cambridge y ha encontrado partidarios en otros países, sobre todo, en los escandinavos. Si el neopositivismo ha tomado muchas de sus inspiraciones originarias del *Tractatus* de Wittgenstein, la filosofía analítica debe su inspiración fundamental a la reelaboración que el propio Wittgenstein hizo de su doctrina en Inglaterra y a la influencia que allí ejerció con la enseñanza y los escritos que circularon privadamente y que sólo después de su muerte vieron la luz pública (§ 809). Que Moore, como ya se ha visto (§ 772), considerase como objeto de la filosofía la defensa de las creencias del sentido común y como método de la misma el examen de las afirmaciones filosóficas y no por ello tratase de reducir la filosofía al análisis del lenguaje, el procedimiento seguido por él ha sido considerado como un precedente importante de la filosofía analítica contemporánea. Pero, naturalmente, el precedente fundamental o el punto de partida de la misma es la tesis del segundo Wittgenstein de la multiplicidad y relatividad de los lenguajes, los cuales se caracterizan todos por el *uso* que de ellos se hace en el habla común de los mortales.

Los temas del neopositivismo se introdujeron en Inglaterra merced a un escrito de Ayer, *Lenguaje verdad y lógica* (1936). Pero ya antes, en un escrito de Gilbert Ryle del año 1931 se asignaba a la filosofía el cometido de eliminar o rectificar las expresiones lingüísticas descaminadas (*Systematically Misleading Expressions*, ahora en A.G.N. Flew, ed., *Logic and Language*, I, cap. II). Y John Wisdom, en un artículo de 1938 consideraba el principio de verificación propuesto por los neopositivistas tomo "una teoría metafísica" ("Mind", 1938, p. 340). Como lo ha dicho uno de los más calificados intérpretes del movimiento, J. O. Urmson (*Phylosophical Analysis,* 1956, p. 179), al slogan del neopositivismo "El

significada de una afirmación es el método de su comprobación" le iban sustituyendo por aquellos años otros dos slogans: "No busquéis el significado sino el uso" y "Toda afirmación tiene su propia lógica". El primero de éstos invita a aclarar no el significado analítico de una afirmación sino el objeto para el cual se hizo la afirmación; y el segundo invita a darse cuenta de que el lenguaje tiene muchos objetivos y muchos niveles y que el de la descripción del mundo es solamente uno y no el único al que son reducibles los demás. Esta actitud, mientras realiza la tesis del segundo Wittgenstein de la multiplicidad y relatividad de los lenguajes, constituye también el abandono del concepto de análisis como reducción del mundo a sus elementos o como traducción de los usos lingüísticos a un lenguaje ideal.

Desde este punto de vista, la filosofía conserva su función *terapéutica*, es decir, la liberación de las dudas, adivinanzas, perplejidades, y confusiones lingüísticas que del mismo nacen. Pero el instrumento de esta liberación ya no es (como para el neopositivismo) la lógica, esto es, la traducción de los modos corrientes de hablar en un lenguaje formalizado que elimine de él los equívocos, sino una consideración del uso efectivo de las expresiones lingüísticas y de los objetivos a «que ellas se dirigen. Las investigaciones lógicas y las de metodología científica quedan, por tanto, fuera de la esfera de interés en que se mueve esta corriente de filosofía analítica.

Entre los exponentes de la misma, el más próximo a los intereses y a los temas del neopositivismo es Alfred Julius Ayer (nacido en 1910) profesor de Oxford, autor de una serie de escritos (Los *fundamentos del conocimiento empírico,* 1940; *Pensamiento y significado,* 1947; *Ensayos filosóficos,* 1954; *El problema del conocimiento,* 1956). Ayer trata muchos problemas de la filosofía en un sentido que a veces está más cerca del empirismo inglés tradicional que de las mismas exigencias del neoempirismo. Así, su análisis del conocimiento es sustancialmente una defensa, contra las instancias escépticas, de las creencias del sentido común en la realidad de las cosas y de los demás espíritus y en la posibilidad de expresar en formas comunicables de lenguaje estas mismas creencias. "La razón por la cual nuestras experiencias sensibles nos ofrecen una base para creer en la existencia de los objetos físicos es que los enunciados que se refieren a los objetos físicos se usan de tal manera que nuestras experiencias apropiadas cuentan a favor de su verdad" *(The Problem of Knowledge*, p. 147-148). Pero Ayer no afirmaba que sólo existen los objetos físicos: existen también los estados mentales, cuyo carácter privado no impide su descripción (*Ib.*, p. 242). En general, Ayer es partidario de un uso generalizado y multívoco de la palabra *existe.* "Si alguien emplea símbolos que no se aplican a algo observable, puede también decir que aquello por lo que estos símbolos están, todavía existe. Puede ocurrir que al obrar así emplee la palabra 'existe' en modos que no están sancionados por el uso ordinario, pero ello sólo es criticable en la medida en que hace posible algún malentendido (*Philosophical Essays, p. 227).*

A la crítica de los acontecimientos mentales entendida como clase de eventos de por sí, de naturaleza distinta de los otros, prestó una contribución fundamental Gilbert Ryle (nacido en 1900), profesor de Oxford y director de "Mind". En el *Concepto del espíritu* (1949), Ryle ha

criticado lo que él llama "el dogma del espectro en la máquina", es decir, la doctrina cartesiana de una sustancia espiritual, distinta e independiente del mecanismo corpóreo. En la base de este dogma hay un "error categorial" parecido al de quien, después de haber visto las aulas, bibliotecas, institutos v laboratorios de una universidad creyese que todavía no había visto la universidad misma. El error categorial está en sustancializar como realidad aparte al alma o al espíritu, como si no consistiese en cierto conjunto de *comportamientos* de la persona. El espíritu es precisamente como la universidad, el nombre dado a un conjunto de comportamientos de un determinado nivel. Desde este punto de vista, la *conciencia* no constituye una vía de acceso privilegiada a una esfera de certezas inmediatas u originarias, sino simplemente (en su uso más estrictamente filosófico) la conciencia de ciertas actividades u operaciones, conciencia en nada privilegiada porque no está exenta de errores *(The Concept of Mind*, VI, 2). A pesar de todo, Ryle no se inclina a una comprobación materialista o fisicalista. Y así es que la percepción no es ni un proceso o estado corpóreo ni un proceso o estado incorpóreo porque más bien es el *término* de su proceso, es decir, su éxito, su resultado, sus *puntos*; parecido a la *puntuación* que es resultado de una competición atlética (Dilemmas, 1954, p. 108-109). Ryle afirma también que el mundo de la percepción (que mejor se llamaría el campo o la provincia de la misma) no está en contraste con el mundo o con el campo de la física porque los modos de la descripción son diversos, distintos y mutuamente independientes. Lo que no se menciona en una fórmula científica no se niega por tal forma, del mismo modo que en el lenguaje del bridge no se excluye el del poker, aunque puede decirse que las cartas de ambos juegos son las mismas. De manera análoga, la lógica y la filosofía no coinciden y no están en contraste: ya que la filosofía utiliza la lógica como el cartógrafo utiliza la geometría o el comerciante utiliza la contabilidad. Pero "mientras el filósofo se ocupa de los conceptos con carne y sangre, como los de *placer* o *memoria,* el lógico formal se ocupa sólo de conceptos esqueléticos como los de *no y algunos y* aun éstos han de ser limitados hasta un formado reducido y a una forma innatural antes que el lógico se digne considerarlos" (*Ib.*, p. 118).

Si Ryle niega todo privilegio a la experiencia interior, otro de los analistas, John Wisdom (nacido en 1904), profesor de Oxford, es partidario de esta experiencia, admitiéndola como el único conocimiento cierto y auténtico. Los demás espíritus, desde este punto de vista, se reconstruyen sobre la base de los *síntomas* que cada uno encuentra en la propia experiencia de sí (Oíros *espíritus,* 1952). Desde esta actitud, Wisdom pasa a una interpretación filosófica del psicoanálisis que le parece fundado precisamente en la experiencia interior *(Filosofía y psicoanálisis,* 1953). Es natural que, desde este punto de vista, las limitaciones drásticas impuestas por el neoempirismo a la posibilidad de hablar de objetos que trascienden la experiencia, caigan automáticamente: "síntomas" de tales objetos se pueden encontrar siempre. El propio Wisdom en un artículo de 1955 encuentra síntomas de la existencia de Dios en el comportamiento religioso de los hombres *(Gods,* en A.G.N. Flew, ed., *Logic and Language*, I, cap. X). Por lo demás, una determinada apertura hacia una metafísica

tradicional se puede notar también en otras figuras de la filosofía analítica inglesa. P.F. Strawson (nacido en 1919), profesor de Oxford, conocido por haber intentado una exposición de lógica del lenguaje ordinario (*Introducción a la teoría lógica*, 1952), ha defendido el papel constructivo e inventivo de la metafísica, por cuanto puede arrojar luz directa e indirecta sobre aspectos fundamentales de los modos nuestros de pensar realmente y de hablar y, por cuanto puede proporcionar instrumentos útiles o indispensables para el progreso de las matemáticas y de las demás ciencias (*Construction and Analysis,* en G. Ryle, ed., *The Revolution in Philosophy*, 1956, p. 109-110). El mismo ha tratado de aportar una contribución a una metafísica *descriptiva,* contrapuesta a la tradicional, etiquetada como prescriptiva, en un libro titulado *Individuos* (1959).

Por otro lado, una más estricta adhesión a los cánones clásicos del neoempirismo analítico puede hallarse en los escritos de John L. Austin (1911-1960): *Escritos filosóficos,* 1961; *Cómo hacer las cosas con las palabras,* 1962; *Sentidos y datos sensibles,* 1962): Austin afirma que el punto de partida de la investigación debe ser el lenguaje común, pero no niega que contenga equívocos o confusiones, aunque individuales, v considera que no puede constituir la última palabra para la filosofía. En realidad, muchas de sus notaciones más acertadas no son meramente lingüísticas. Así la frase ''vo sé" la considera él, no como una descripción, sino como un empeño. "Cuando digo 'yo sé', doy a los demás mi autoridad para decir S es P". Y criticando la opinión de Wisdom sobre los otros espíritus afirma: "Creer en las demás personas, en la autoridad v en el testimonio, es una parte esencial del acto de comunicar, es un acto que ejecutamos constantemente. Es una parte irreducible de nuestra experiencia como, por ejemplo, hacer promesas o participar en competiciones deportivas o percibir o ver una pieza coloreada" (*Other Minas,* en A.G.N. Flew, ed., *Logic and Language*, II, p. 144, 157).

822 EL NEOEMPIRISMO ETICO

En todas sus ramificaciones, el neoempirismo ha considerado como privilegio el lenguaje *descriptivo* porque las proposiciones o enunciados (o afirmaciones declarativas) de que consta dicho lenguaje son ¡as únicas expresiones (como ya lo había reconocido Aristóteles) que pueden ser declaradas verdaderas o falsas y por ello constituyen el patrimonio de la ciencia. Ahora bien, desde el punto de vista del lenguaje descriptivo, las reglas, las normas, los imperativos que constituyen la moral no tienen el menor sentido. De ahí que el neoempirismo haya negado casi unánimemente a la ética, como ciencia de la moral, el carácter de una disciplinaracional.

En consecuencia, los neoempiristas reducen el dominio de la mora! al de las emociones. Wittgenstein afirmaba que "la ética es inexpresable" (*Tractatus,* 1921, 6.42). Schlick afirmaba: "Cuando recomiendo una acción a alguno como buena, expreso el hecho de que yo la *deseo" (Frager der Ethik*, 1930, 1, § 6), que es un punto de vista que coincide con el de Russell (§ 804). Carnap afirmaba que las proposiciones de la

ética son seudoproposiciones que "no tienen contenido lógico", pues no son más que "expresiones de sentimientos que, a su vez, tienden a suscitar sentimientos y voliciones en los que las escuchan" (*Logical Syntax of Language*, 1934, § 72). El propio Ayer contribuía a difundir este punto de vista expresándolo en la forma mas cruda: "Al decir que cierto tipo de acción es bueno o malo, no hago una afirmación factual ni tampoco una afirmación sobre mi propio estado de espíritu. Expreso simplemente ciertos sentimientos morales. Y el hombre que abiertamente me contradice, expresa simplemente sus sentimientos morales. Así, pues, no tiene sentido preguntar quién de nosotros tiene razón porque ninguno de nosotros afirma una proposición genuina. La función del lenguaje etico es, por tanto, *emotiva* en el sentido de estimular las emociones e inducir a la acción, pero es imposible hallar un criterio para determinar la validez de los juicios éticos" (*Language Truth and Logic*, 1936; ed. 1948, p. 107-108). Más tarde Ayer insistía sustancialmente en este mismo punto de vista (*Philosopbical Essays*, 1954, p. 231 y sigs.) Con este mismo espíritu Feigl declaraba: "El término *malévolas* (en sentido no instrumental) se emplea como un matiz puramente emotivo por la dirección o rectificación de las actitudes' (*Logicai Empiricism*, en *Readings in Philosopbical Analysis,* 1949, p. 24). .Pap corregía esta tesis afirmando que el valor es objetivo sólo en cuanto es *intersubjetivo,* y es decir, es el objeto del deseo participado o participable de un gran número de personas (*Elements of Analytic Philosophy*, 1949, p. 38 y sigs.).

A reforzar este punto de vista común en el ámbito del neoempirismo ha contribuido la afortunada obra de Charles L. Stevenson, titulada *Etica y lenguaje* (1945), que es un análisis detallado del lenguaje prescriptivo de la moral. Siguiendo una distinción hecha ya por Ogden y Richards (cfr., § 823), Stevenson fija la distinción entre significado descriptivo y significado emotivo de las palabras, mediante el concepto de *disposición* empleado ya por Carnap y otros. El significado *descriptivo* de un signo "es su disposición para modificar el conocimiento con tal que la disposición sea causada por un proceso elaborado de condicionamiento que ha acompañado el uso del signo en la comunicación y con tal que la disposición esté fijada, al menos en un grado considerable, por reglas lingüísticas (*Ethics and Language,* 1950, p. 70). Por otro lado, el significado *emotivo* de una palabra es "la fuerza que la palabra adquiere, sobre la base de su historia en situaciones emocionales, de evocar o expresar directamente *actitudes* en cuanto esto se distinga de describirlas o designarlas". (*Ib*., p. 33). Las dos especies de significado no son partes sino *aspectos* diversos de una situación total; pero el significado emotivo puede ser mas o menos independiente del descriptivo. Ahora bien, los juicios éticos se fundan enteramente en el significado emotivo. Si Ticio y Cayo tienen dos actitudes diversas, si Ticio aprueba y Cayo desaprueba la misma cosa *x,* el desacuerdo no concierne a la naturaleza de *x* que puede también describirse en los mismos términos de ambos, pero sólo la actitud valorativa con respecto a *x.* En efecto, si su desacuerdo está determinado por un conocimiento insuficiente de la cosa *x*, puede ser eliminado de modo puramente racional mediante una descripción exacta de la cosa misma. Pero cuando el desacuerdo se refiere a las actitudes, el método

para eliminarlo no es el racional, sino el *persuasivo,* que depende del alcance emocional de las palabras, esto es, "del significado emotivo, de la cadencia retórica, de una metáfora apropiada, de un tono de voz estentóreo, estimulante o suplicante, de gestos dramáticos, del cuidado de establecer una relación con el oyente, y cosas por el estilo" (*Ib.*, p. 138 y sigs.). Instrumentos fundamentales del procedimiento persuasivo son las *definiciones* persuasivas que alteran el significado descriptivo del término dándole mayor precisión dentro de los limites de la belleza habitual, pero no modifican su significado emotivo (*Ib.*, p. 210).

Un refinamiento y precisión de estas tesis de Stevenson constituyen las presentadas por R.M. Hare, en su escrito *El lenguaje de la moral,* publicado en 1952. Hare insiste en la distinción entre proposiciones *imperativas y* proposiciones *descriptivas* y la inderivabilidad (ya reconocida por Hume) de las primeras con relación a las segundas. Pero insiste con una terminología distinta de la de Stevenson, sobre la presencia de un contenido común entre las unas y las otras, denominado por él como *fràstico* (esto es, indicativo o designante) en el sentido de que las dos frases "Cierra la puerta" (imperativo) y "Estás para cerrar la puerta" (indicativo) tienen en común el fràstico "cerrar la puerta"; y reconoce la diferencia entre las dos especies de proposiciones diciendo que "el asentimiento sincero a las primeras implica *creer* en alguna cosa y el asentimiento sincero a las segundas indica *hacer* alguna cosa" *(The Language of Moráis,* p. 20). Las proposiciones imperativas, al no poder deducirse de principios indicativos, se deducen de *principios* que son ellos mismos prescriptivos: principios que son los generalmente aceptados en la sociedad en que se vive, pero que no son inmutables porque pueden ser repropuestos, corregidos o cambiados (*Ib.*, p. 150). En un libro reciente, *Libertad y razón,* (1963) Hare ha insistido en la *universalizabilidad* que los juicios morales comparten con los descriptivos, aceptando la tesis de Kant (*Freedom and Reason,* p. 34); y en la posibilidad de ponerlos a prueba (como Popper ha propuesto para las proposiciones científicas) a través del intento de refutarlas. "Lo mismo que la ciencia, seriamente cultivada, es la investigación de las hipótesis y la puesta a prueba de ellas con el propósito de falsificar sus consecuencias particulares, así también la moral, como empresa seria, consiste en la búsqueda de los principios v en la puesta a prueba de los mismos en casos particulares. Toda actividad racional tiene su disciplina, y ésta es la disciplina del pensamiento moral: poner a prueba los principios morales que se nos sugieren con deducir sus consecuencias y ver si podemos aceptarlas" (*Ib.*, p. 92). A este propósito se puede decir que el carácter llamado "emotivo" de las proposiciones morales, sobre el que tanto han insistido los neoempiristas, ha sido puesto aparte. Ciertamente, según Hare, el discurso etico parte de prescripciones de acciones, no de descripciones de hechos; pero la disciplina lógica a que el mismo se halla sometido —universalización de la prescripción y propósito de refutar sus consecuencias— es idéntica a la propia de la ciencia: lo cual debería significar que al discurso moral corresponde la misma validez del discurso científico.

823 EL NEOEMPIRISMO ESTETICO

Lo mismo que el objeto de la moral, así también el de la estética ha quedado generalmente reducido por los neoempiristas al dominio de las emociones. Ya desde 1923, en un libro que tuvo un gran éxito, *El significado del significado, estudio sobre la influencia de los lenguajes en el pensamiento y en la ciencia del simbolismo,* C. K. Ogden e I. A. Richards establecían la distinción que (como se ha visto) la han empleado ampliamente los neoempiristas en el campo de la moral, es decir, la distinción entre el significado cognoscitivo y el significado emotivo de las palabras. La función cognoscitiva o simbólica comprende "la simbolización de la referencia de la palabra a la cosa y su comunicación al oyente, es decir, causar en el oyente una referencia parecida". La función emotiva comprende "la expresión de las emociones, de las actitudes, de los humores, de las intenciones del que habla y la comunicación de las mismas, esto es, su evocación en el oyente ' (*The Meaning of Meaning*, 1952, p. 149). El propio Richards reconocía en la poesía "la suprema forma del lenguaje emotivo", es decir, de aquel lenguaje que tiene por objeto estimular "emociones y actitudes" (*Principies of Literary Criticism*, 1924; 1955, p. 273). Desde este punto de vista, ninguna distinción era posible entre el arte y la moral, la cual, simultáneamente, quedaba reducida al estímulo de las actitudes; y en realidad, esta distinción nunca ha sido intentada por los neoempiristas.

En este mismo dominio de la semántica, es Bernard C. Heyl quien acomete el propósito más eficaz de determinar la posición del arte sobre el fundamento de los problemas concretos de la crítica de arte, en su libro *Nuevas orientaciones en la estética* y *en la crítica de arte,* (1943), obra que ha tenido una importancia considerable en el desarrollo de las ideas estéticas contemporáneas. Heyl prescinde de la distinción entre significado emotivo y significado descriptivo, porque prescinde del mismo concepto de verdad artística, que sustituye por el concepto de *significado* artístico. El significado artístico depende del *contenido* del objeto artístico, es decir, de los innumerables humores que el mismo expresa y que son totalmente distintos de los factores no estéticos del tema que el mismo representa o del argumento sobre que versa. Asimismo depende también de la *forma,* esto es, de la organización y del orden o del modo en que los elementos del objeto artístico son recíprocamente relativos. El nivel del significado artístico tampoco hay que confundirlo con la "perfección" que es el grado en que el artista logra expresar sus intenciones: obras igualmente perfectas desde este punto de vista pueden tener significado artístico diferente (*New Bearings in Esthetics and Art Criticism*, 1947, p. 79-81). La medida del significado artístico no es absoluta sino relativa, en cuanto que admite la posibilidad de un relativismo de diversas escalas de valores. "Lo que indudablemente se exige es un relativismo que no comprende valores independientes de las valoraciones humanas, pero que sin embargo reconoce la necesidad y justifica la existencia de juicios fundados de mejor y peor. No obstante, estos nunca pueden ser

considerados como absolutos o fijos, pues dependen tanto de raciocinios filosóficos como de criterios empíricos que vanan en cierto modo de individuo a individuo y de cultura a cultura. Pero esto sólo significa que es inevitable e incluso deseable cierta elasticidad y variedad tanto en la crítica como en la naturaleza humana" (*Ib.*, p. 154-155).

Otros temas ilustrados por el neoempirismo en el campo de la estética son preferentemente motivos polémicos contra la estética realista o idealista. La imposibilidad de formular una definición simple y única que comprenda la "esencia" del arte y que, por lo tanto, valga para todas las artes y para todas sus modalidades; la imposibilidad de formular juicios estéticos y escalas de valores inmutables y definitivos; la exigencia de considerar dichas valoraciones estéticas y principios de tales valoraciones que se encuentren en *uso* en la crítica estetica o en el gusto común —son algunos de los temas tratados, por ejemplo, en una colección de escritos publicada en 1954 por un grupo de escritores neoempiristas (W. Elton, ed., *Aesthetics and Language,* Oxford, 1954).

824 EL NEOPOSITIVISMO JURÍDICO

El mayor exponente del neopositivismo jurídico es Hans Kelsen, nacido en Praga el 1881 y desde 1940 profesor en las Universidades norteamericanas. Las obras principales de Kelsen son las siguientes: *Teoría general del estado,* 1925; *Los principios filosóficos de la doctrina del derecho y del positivismo jurídico*, 1928; *Teoría pura del derecho,* 1934 (todas publicadas en Europa); *La teoría general del derecho y del estado,* 1943; *Sociedad y naturaleza,* 1943; *Paz por medio del derecho,* 1944; *La teoría política del bolchevismo,* 1948 (publicadas en Norteamérica).

El presupuesto fundamental de Kelsen es el común a todo el neopositivismo: el carácter descriptivo de la ciencia y el carácter práctico o irracional de los juicios de valor. "La ciencia, dice Kelsen, no es capaz de pronunciar juicios de valor, y por tanto no está autorizada a ello. Esto se aplica igualmente a la ciencia del derecho, aunque se la considere como una ciencia de valores. Al igual que toda ciencia de valores, la ciencia consiste en el conocimiento de los valores, pero no puede producir estos valores; puede comprender las normas, pero no puede crearlas" *(General Theory of Law and State,* apéndice IV). Desde este punto de vista, el neopositivismo jurídico debe prohibirse toda especulación de tipo yusnaturalista sobre el "derecho en sí" y limitarse a una teoría del derecho *positivo*, considerado además como un producto humano y, por tanto, carente de justificación absoluta. En otros términos, al derecho positivo se le reconoce una *validez hipotético-relativa* que, sin embargo, no le impide concretarse en normas válidas. Desde este punto de vista, el concepto fundamental de la teoría del derecho es el de *norma.* Una norma es válida si tiene fuerza vinculante para aquellos cuyo comportamiento rige. Por eso su validez no depende de la voluntad de los individuos ni tampoco de la voluntad del legislador. No es el hecho de ser querida o no querida lo que constituye la validez o invalidez de la norma, sino simplemente su capacidad de vincular con la fuerza el

comportamiento del individuo. El derecho es, pues, una *técnica social, y* concretamente la que consiste en la *organización de la fuerza* (*Ib*., p. 21 y sigs.). Toda norma jurídica se expresa por una *proposición hipotética* que prevé una sanción en condiciones determinadas; en cuanto obliga a un individuo a un comportamiento determinado con respecto a otro individuo, esta norma garantiza a este último el comportamiento correspondiente al comportamiento del primero. De los dos aspectos de toda norma, aquel por el cual se establece un *deber ser y* aquella por la que la misma establece la *sanción* para quien contraviniere a ello, el aspecto jurídico fundamental es el segundo. "Si se admite que la primera norma que prohibe el hurto es válida sólo si la segunda norma apareja con el hurto una sanción, la primera norma es ciertamente superflua en una exposición exacta del derecho. Pero si existe, la primera norma está contenida en la segunda, que es la única norma jurídica genuina" (*Ib*., p. 61).

La insistencia de Kelsen sobre la independencia de la norma y, en general, de una ordenación normativa de las condiciones de hecho psicológicas o sociológicas, se vincula por un lado con la dualidad neoempirística de hecho y valor, y por otro lado, con la exigencia propia de las escuelas neocriticistas de liberar la validez de una norma, de toda situación de hecho. Kelsen emplea con toda precisión y rigor el concepto de norma para esclarecer los demás conceptos fundamentales de la filosofía del derecho: los del estado y de los elementos del estado (territorio, población). El estado no es sino la misma ordenación jurídica. El concepto sociológico del estado (el que da, por ejemplo, Max Weber) como conjunto de comportamientos orientados hacia la ordenación jurídica, presupone la misma ordenación. "El concepto sociológico de un modelo efectivo de comportamiento, orientado hacia la ordenación jurídica, no es un concepto del estado, sino que presupone el concepto del estado, que es un concepto jurídico" (*Ib*., p. 193). Desde este punto de vista, el *territorio* del estado es la esfera espacial de validez de la ordenación jurídica estatal (*Ib*., p. 211) y el *pueblo,* el otro elemento del estado, es la esfera personal de validez de la misma ordenación (*Ib*., p. 238). Como "el derecho regula la propia creación", el derecho internacional, como ordenación jurídica superior a los estados, es el que hace posible la creación de normas válidas para el ámbito de dos o más estados, o sea, de normas internacionales (*Ib*., p. 359). Que el derecho estatal anteceda y funde el derecho internacional (subjetivismo o solipsismo de estado) y que el derecho internacional anteceda y funde el derecho estatal (objetivismo) son dos hipótesis sobre las cuales no se puede decidir en el terreno de la ciencia jurídica: "En nuestra selección respecto a ellas somos tan libres como en la selección entre una filosofía subjetivista y otra objetivista" (*Ib*., p. 394).

La característica del neopositivismo jurídico, en el sentido que lo entiende Kelsen, es el reconocimiento de una esfera de validez de la norma jurídica, que no se identifica ni con la de los hechos ni con la de las valoraciones emocionales. Kelsen hace suya y defiende la tesis neoempirista del carácter no racional sino emotivo de la valoración moral, por lo que distingue claramente la esfera del derecho de la de tales

valoraciones. Las normas del derecho deben ser obedecidas, no porque sean buenas o justas, sino porque se han producido de una manera determinada y, por lo tanto, son válidas únicamente sobre la base del supuesto de que haya una norma fundamental que establezca la autoridad creadora del derecho (*Ib.*, *p.* 401). Pero, por otro lado, el derecho mismo nunca es un hecho ni se identifica con los comportamientos efectivos de los individuos que se le someten o que lo instituyen. De esta manera, introduce Kelsen una especie de "tercer reino" en la dicotomía clásica del neoempirismo.

El reconocimiento de este tercer reino es factor integrante de la originalidad y fuerza de la doctrina de Kelsen que por ello se distingue del positivismo jurídico ochocentista que considera el derecho como el mandato o la acción imperativa del estado o de cualquier otra autoridad o que tiende a identificarlo con el promedio de (os comportamientos efectivos. Una variante importante de este neopositivismo jurídico puede ser considerada la obra del inglés H.L.A. Hart, profesor de Oxford, *El concepto de derecho* (1961). Según Hart, la tesis del positivismo jurídico de que el derecho es sustancialmente la estipulación de una sanción (la norma secundaria de que habla Kelsen), no sólo no justifica la variedad de las normas de derecho sino que reduce a una ilusión la noción de *obligación* jurídica. El carácter obligatorio del derecho depende de que éste se dirige a afrontar específicas condiciones o situaciones humanas de las cuales las normas del derecho toman no sólo su contenido sino también su justificación *(The Concept of Law*, p. 82). Tales son la vulnerabilidad y la igualdad aproximativa de los seres humanos; su altruismo limitado que los lleva a la agresión y a la violencia; la limitación de los recursos disponibles y la imperfecta capacidad de previsión de los hombres por lo que a veces prefieren sus intereses inmediatos con perjuicio de sí mismos y de los demás. Las normas morales tienen en común con las normas jurídicas la función de afrontar estas situaciones; pero se distinguen de ellas porque exigen una adhesión intencional o voluntaria, se presentan inmunes de todo cambio y tienden a trazar un *ideal* de perfección que va más allá de toda posible obligación jurídica. En los modernos ordenamientos jurídicos, un conjunto de *normas secundarlas* tiende a suplir la incertidumbre, estaticidad e ineficiencia que caracterizan habitualmente a las *normas primarias*, propias de grupos sociales que no tienen ni sistema legislativo ni magistrados o agentes que lo hagan valer. Las normas secundarias proporcionan la *regla de reconocimiento* que permite juzgar si una ley es válida o no lo es y cuál sea el alcance de su validez; las *reglas de mutación*, que autorizan a algunas personas a introducir nuevas normas primarias y abolir las antiguas y, en fin, las *reglas institucionales* que proveen a la formación de las magistraturas, es decir, de cuerpos investidos de autoridad para determinar si en un caso particular ha habido o no ha habido violación de la ley (*Ib.*, p. 89 y sigs.).

Desde este punto de vista, la validez de un sistema jurídico estriba, según Hart, en las reglas de reconocimiento que el mismo incluye. En una monarquía absoluta, la única regla de reconocimiento es la voluntad del soberano de modo que basta su decisión para dar a una norma validez de ley. En los sistemas jurídicos modernos, los criterios son múltiples y de

ordinario incluyen una constitución escrita, la aprobación y la promulgación de la ley por parte de poderes a ello destinados y, a veces (como en el caso de la *Common Law* inglesa) cierto numero de precedentes judiciales. Cuando una norma responde a los requisitos exigidos por las reglas de reconocimiento, se convierte en jurídicamente válida, aunque desde el punto de vista moral sea mala o injusta. Hart propone distinguir la *validez* de la ley que es su fundamento en la regla de reconocimiento, de su *moralidad* o *justicia y* mantener rigurosamente distintos los dos tipos de juicio: el concerniente a la validez y el concerniente a la moralidad o justicia de una ley. Por lo que se debe decir: "La ley *x* es válida pero injusta" en lugar de decir: "La ley x no es ley porque no es justa" (*Ib.*, p. 206).

De esta manera Hart se mantiene fiel a la exigencia fundamental del positivismo jurídico: la de considerar la validez de los sistemas jurídicos independientemente de las reglas o de los criterios de la moral.

BIBLIOGRAFÍA

§ 790 Sobre el neopositivismo: H. Reichenbach, *Ziele und Wege der heutigen Naturphilosophie*, Leipzig, 1931; L. Geymonat, *La nuova filosofia della natura in Germania,* Turín, 1934; Id., *Studi per un nuovo razionalismo* Turín, 1945; los cuales contienen también desarrollos originales de la doctrina lógico-matemática; S. K. Langer, *Philosophy in a New Key*, Nueva York, 1942; J. Weinberg, *Introduzione al positivismo lógico,* Turín, 1950; V. Kraft, *Der Wiener Kreis*, Viena, 1950; F. Barone, // *neopositivismo lógico,* Turín, 1953 y las obras citadas en el párrafo siguiente.

§ 791 . Noticias sobre el Círculo de Viena y las escuelas vinculadas con el mismo: E. O. Neurath, en "Erkenntnis", I, 1930, p. 321-339 (trad. franc., París, 1935); H. Reichenbach, en "The Journal of Philosophy", 1936, p. 141-160; H. Feigl, en *Twentieth Century Philosophy,* bajo el cuidado de D. Ruñes, Nueva York, 1947, p. 406 y sigs.; J. Joergensen, *The Development of Logical Empiricism*, en "International Encyclopedia of Unified Science", Chicago, 1951; T. Kotarbinski, *La logique en Pologne* (en la Academia polaca de ciencias y letras), Bibl. de Roma, 1959.

De la *International Encyclopedia of Unified Science,* forman parte quince monografías, distribuidas en dos volúmenes de *Foundations of Unity of Science.* El vol. I comprende: O. Neurath, N. Bohr, J. Dewey, B. Russell, R. Carnap, C. Morris, *Encyclopedia and Unified Science,* 1938; C. Morris, *Foundations of Theory of Signs,* 1938; R. Carnap, *Foundations of Logic and Mathematics*, 1938; L. Bloomfield, *Linguistic Aspects of Science,* 1939; V. Leñzen, *Procedures of Empirical Science,* 1938; E. Nagel, *Principies of the Theory of Probability,* 1939; P. Frank, *Foundations of Physics*, 1946; E. Finlay-Freundlich, *Cosmology*, 1951; E. Brunswik, *The Conceptual Framework of Psychology*, 1952. El vol. II comprende. O. Neurath, *Foundations of the Social Sciences,* 1944; J. Dewey, *Theory of Valuation,* 1939; J. Woodger, *The Technique of Theory Construction*, 1949; *C.* Hempel, *The Fundamentáis of Concept Formation in Empirical Science,* 1952; G. De Santillana y E. Zilsel, *The Development of Rationalism and Empiricism,* 1941; J. Joergensen, *The Development of Logical Empiricism,* 1941.– Véase: U. Scarpelli. en "Riv di filosofia", 1950; A. Pasquinelli, ibid. 1952.

§ 792 De Schlick: *Fragen der Ethik*, Viena, 193O; *Gesammelte Aufsätze (1926-1936)*, prólogo de F. Waismann, Viena, 1938; *Philosophie der Natur,* Viena, 1948; *Natur und Kultur,* bajo el cuidado de J. Rauscher, Viena, 1952.

Sobre Schlick: H. Feigl, en "Erkenntnis", 1937, p. 393-419; F. Barone, en "Filosofia", 1952, p. 440-471; *Il neo-positivismo logico,* Turín, 1953, p. 170-201; P. Chiodi, en "Rivista di filosofia", 1954, p. 26-35.

§ 793. De Neurath, además de los escritos ya citados: *Unified Science as Encyclopedic Integration,* en el vol. I de la *International Encyclopedia of Unified Science,* Chicago, 1938; *Man in the Making,* Londres, 1939.

Sobre Neurath: F. Barone, *II neo-positivismo logico,* cit., p. 216 y sigs.

§ 794. De Wittgenstein: *Tractatus Logico-pbilosopbicus,* trad. it. de G. C. M. Colombo, Milán. 1954 (con bibl.).

Sobre Wittgenstein I: J. R. Weinberg, *Introduzione al positivismo lógico,* Turín, 1950; F. Barone, *Il neo-positivismo logico,* cit., p. 95-122; G. E. M. Anscombe, *An Introduction to W.'s Tractatus,* Hutchinson's University Library, 1959; A. Maslow, *A Study in W.'s Tractatus,* Berkeley (Calif.) 1961; E. Stenius, *W.'s Tractatus,* Ithaca (N. Y.), 1960; G. Bergmann, en "Rivista di filosofía", 1961, p. 387-406.

Sobre Wittgenstein II: E. G. Moore, en "Mind", 1954, p. 1-15, 289-316; 1955, p. 1-27; P. F. Strawson, en "Mind", 1954, p. 70-99; N. Abbagnano, *Possibilità e libertà,* Turín, 1956, p. 215-226; M. Dummet, en "The Philosophical Review", 1959, p. 324-348.

§ 797. De Carnap: *Fondamenti di lógica e matemática,* trad. it. de G. Preti, Turín, 1956; *La sintassi logica del linguaggio,* trad. it. de A. Pasquinelli,, Milán, 1961.

La lista de las obras de Carnap y la bibliografía de este autor hasta 1955 en "Rivista critica di storia della filosofia", 1955, p. 462-478.

§ 800. De Reichenbach: / *Fondamenti filosofici della meccanica quantistica,* trad. it. de A. Caracciolo, Turín, 1954; *La nascita della filosofia scientifica,* trad. it. de D. Parisi y A. Pasquinelli, Bolonia, 1961.

Lista completa de los escritos de Reichenbach en la traducción ya citada de *La nascita della filosofia scientifica*

§ 802. De Popper: *Miseria dello storicismo,* trad. it. de C. Roatta, Milán, 1954.

Sobre Popper: Pietro Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea,* p. 405-440.

§ 803. De Quine: *Methods of Logic,* se tradujeron al italiano con el título de *Manuale di logica,* Milán, 1960.

Sobre Quine: C. A. Viano, en "Rivista di filosofia", 1956, p. 454-470.

De Hempel: *Fundamentáis of Concept in Empirical Science,* 1952 y *The Theoretician's Dilemma,* 1958.

§ 806 Traducciones italianas: G. Ryle, *Lo spirito come comportamento,* bajo el cuidado de F. Rossi-Landi, Turín, 1955; A. J. Ayer, *Linguaggio, verità e logica,* bajo el cuidado de G. De Toni Milán, 1961; P. F. Strawson, *Introduzione alla teoria logica,* bajo el cuidado de A. Visalbergui, Turín, 1961.

Sobre la filosofía analitica: I. O. Urmson, *Philosophical Analysis. Its Development Betwen the two World Wars,* Oxford, 1956; F. Rossi-Landi, *Significato, communicazione e parlare comune,* Padua, 1961.

Sobre Wisdom: C. A. Viano, en "Rivista di filosofia", 1954, p. 48-54.

§ 807. Sobre la ética neoempirista: U. Scarpelli, en "Rivista di filosofia", 1953, p.320-337 (sobre Pap); Id., en "Rivista di filosofia", 1954, p. 170-195 (Sobre Stevenson); Id., en "Jus", 1953, p. 305-325 (sobre Hare); Id., en "Rivista di filosofia", 1963, p. 191-208 (sobre Hare); G. Morra, *Il problema morale nel neo-positivismo,* Manduria-Bari, 1962. Otras citas bibliográficas en este último escrito.

§ 808. Sobre la estética neoempirista: P. Raffa, en "Rivista di filosofia", 1962, p. 159-197.

§ 809. Sobre el neopositivismo jurídico: N. Bobbio, en "Rivista di filosofia", 1961, p. 14-34; A. Passerin d'Entreves en "Rivista di filosofia", 1962, p. 12-26.

índice de los escritos de Kelsen en *Teoria general del diritto e dello stato,* trad. it. de S. Cotta y G. Treves, Milán, 1954, p. 455-463. Otras traducciones de Kelsen: *Teoría pura del diritto,* bajo el cuidado de R. Treves, Turín, 1952; *Società e natura,* bajo el cuidado de L. Fuà, Turín, 1953; *La teoria comunista del diritto,* bajo el cuidado de G. Treves, Milán, 1956.

Sobre Kelsen: R. Treves, *II fondamento filosófico della dottrina pura del diritto di A. K.,* Turín, 1954; U. Scarpelli, en "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 1954, p. 767-780; P. L. Zampetti, *Metafisica e scienza del diritto nel K.,* Milán, 1956.

Sobre Hart: N. Abbagnano, en "Rivista di filosofia", 1952, p. 63-68.

CAPITULO XIV

LA FENOMENOLOGIA

825. CARACTERES DE LA FENOMENOLOGIA

La fenomenología —en el sentido específico dado a esta palabra para designar una corriente de la filosofía contemporánea— concibe y ejercita la filosofía como *análisis de la conciencia en su intencionalidad.* Como la conciencia es intencionalidad en cuanto que siempre es conciencia *de* algo, el análisis de la misma es el análisis de todos los modos posibles en que algo puede ser *dato* para la conciencia (como percibido, pensado, recordado, simbolizado, amado, querido, etc.) y por ello de todo tipo de *sentido* o de *validez* que pueda ser reconocido en los objetos de conciencia. El análisis fenomenológico de la conciencia se puede, por tanto, efectuar solamente si, en primer lugar, la conciencia misma no se toma como una "realidad" con el mismo título o del mismo modo que las otras realidades del mundo y sea como fuente o principio de las demás, ya que la realidad es sólo uno de los modos en que el objeto puede ser dato para la conciencia; y en segundo lugar, y consecuentemente, si la conciencia adopta con respecto al mundo la actitud de un *espectador desinteresado,* a quien los objetos se le presentan como *fenómenos,* esto es, en la manera específica en que se dan ellos mismos, pero que no está prácticamente implicado en sus vicisitudes. Toda investigación auténticamente racional es, desde este punto de vista, un camino que permite a los objetos de conciencia revelarse en su "verdadero ser" o en su *esencia*: el concepto *apofántico* de la razón, es decir, de la razón como manifestación o revelación del ser, es esencial a la fenomenología.

En la obra de Husserl, la filosofía como investigación fenomenológica se presenta dotada de los siguientes caracteres:

1) Es ciencia *teorética* (contemplativa) y *rigurosa,* o sea, "fundada" en el sentido de "provista de fundamentos absolutos".

2) Es ciencia *intuitiva* porque trata de captar *esencias* que se dan a la razón de un modo análogo a como se dan las cosas a la percepción sensible. Este rasgo de la filosofía refleja el carácter apofántico de la razón.

3) Es ciencia *no-objetiva, y* por ello completamente distinta de las otras ciencias particulares que son ciencias de hechos o de realidades (físicas o psíquicas) mientras ella prescinde de todo hecho o realidad y se dirige a las esencias.

4) Es ciencia de los *orígenes y* de los *primeros principios* porque la conciencia contiene el *sentido* de todos los modos posibles como las cosas pueden ser dadas o constituidas.

5) Es ciencia de la *subjetividad* porque el análisis de la conciencia desemboca en el *yo* como sujeto o polo unificador de todas las intencionalidades constitutivas.

6) Es ciencia *impersonal* "porque sus colaboradores no tienen necesidad de sabiduría sino de dotes teoréticas".

Estos rasgos definen la filosofía tal como la entiende Husserl, no el conjunto del movimiento fenomenológico, cuyas diversas manifestaciones suelen adoptar, cada una, uno o varios de estos rasgos. El rasgo más comúnmente participado es el segundo: el cual expresa el concepto que los fenomenólogos en general tienen de la *razón* como autorrevelación evidente del ser y, por tanto, de la filosofía (que es la actividad racional por excelencia) como explicitación de todos los modos posibles de las manifestaciones del ser. Este concepto lo utilizan principalmente Meinong y Hartmann, que constituyen el ala realista del movimiento fenomenológico, e incluso el mismo Scheler que lo emplea en la ética entendida como el campo de la automanifestación evidente de los valores objetivos. Como se vera más adelante, el propio existencialismo comparte limitadamente en sus corrientes fenomenológicas este concepto de la razón; pero el existencialismo se distingue de la filosofía fenomenológica de Husserl porque considera el *modo de ser* del hombre como tal; y determina este modo de ser, no como "alma" o "subjetividad" trascendental, sino como *ser en el mundo.* En consecuencia, sustituye al análisis de las estructuras subjetivas que ligan al hombre con el mundo y que forman un todo con el mundo que se manifiesta al hombre.

826 ANTECEDENTES DE LA FENOMENOLOGIA: BOLZANO, BRENTANO

Como veremos luego, la fenomenología de Husserl nace en polémica contra el planteamiento empirista o psicologista de la lógica y, en general, de la teoría del conocimiento. Además, como va se ha dicho, la fenomenología tiene su base en el concepto de intencionalidad.

Ahora bien, la polémica antiempirista y antipsicologista y la distinción entre los problemas de hecho relativos al origen v desarrollo del conocimiento y el problema de derecho de la validez del conocimiento mismo tienen su origen en la obra de Kant y reaparecen y se continúan en todas las formas del neocriticismo contemporáneo. Esta polémica llega a Husserl a través de los lógicos matemáticos, especialmente de Frege (§ 795) y de Bolzano. Husserl tiene explícita relación con este último.

Bernardo Bolzano (1781-1848) fue matemático, metafísico y filósofo de la religión. Sus *Paradojas del infinito* (1851) tienen una gran importancia en el desarrollo del pensamiento matemático del siglo XIX y constituyen un precedente de la obra de Cantor (§ 794). Sus escritos de filosofía religiosa fueron casi todos publicaciones anónimas: se había alejado en 1819 de la cátedra de doctrina filosófica de la religión, que ocupaba desde 1805 en la Universidad de Praga. Su metafísica (*Athanasia*

o pruebas para la inmortalidad del alma, 1827 no tiene nada de original, y se remite sobre todo a Leibniz. Su obra verdaderamente notable es la *Teoría de la ciencia* (1837), la cual, aun admitiendo una cierta dependencia de la lógica respecto a la psicología (en cuanto que la lógica debe enseñar al hombre a conseguir la verdad, *Wissenschaftslehre,* § 13), tiene su centro en la elaboración de la doctrina de la "proposición en sí", de la "representación en sí" y de la "verdad en sí". La proposición en sí es el puro significado lógico de la proposición, en cuanto es independiente de su ser verdadero o falso, del ser expresado o no expresado en palabras y del ser pensado o no pensado por un espíritu (*Ib.,* § 19). La representación en sí es el aspecto objetivo de la representación, que no exige ninguna relación con el sujeto y constituye la materia de la representación subjetiva, esto es, de la representación como acto de un sujeto pensante (*Ib.,* §§ 48-49). La verdad en sí es toda proposición válida, tanto si está expresada o pensada como si no está expresada ni pensada. Las verdades, en sí son también proposiciones en sí y no tienen ninguna existencia real. Adquieren tal existencia cuando son reconocidas y pensadas así, convirtiéndose en verdades en sentido subjetivo. Pero la materia de estas verdades subjetivas es siempre una verdad en sí, que es válida independientemente de su reconocimiento (*Wissenschaftslehre,* § 25). Proposiciones y verdades en sí constituyen el dominio de las matemáticas puras, mientras el conocimiento verdadero v propio conduce ya al campo de lo subjetivo, porque le es esencial el aspecto subjetivo de las representaciones y de los juicios. El *en si* de que habla Bolzano es la dimensión lógico-objetiva de la experiencia, en cuanto tiene una validez independiente de las condiciones subjetivas del conocer.

El otro supuesto fundamental de la fenomenología, la intencionalidad de la conciencia, llega a Husserl de Francisco Brentano (1838-1917), de quien fue discípulo. Brentano, en un principio sacerdote católico, luego apartado de la Iglesia, fue profesor de filosofía en Viena; vivió mucho tiempo en Florencia y murió en Zurich, adonde se había retirado al estallar la primera Guerra Mundial. Sus escritos principales son los siguientes: *Psicología desde el punto de vista empirico,* 1874; *El origen del conocimiento moral,* 1889; *El futuro de la filosofía,* 1893; *Las cuatro fases de la filosofía y su momento presente,* 1895; *Investigaciones sobre la psicología de los sentidos,* 1907. Es también autor de estudios aristotélicos (*Sobre los muchos significados de lo existente en Aristóteles,* 1862; *La psicología de Aristóteles,* 1867; *El creacionismo de Aristóteles,* 1882; *Aristóteles y su visión del mundo,* 1911; *La doctrina de Aristóteles sobre el origen del espíritu humano,* 1911); y se inspira fundamentalmente en Aristóteles y en la Escolástica.

La tesis fundamental de Brentano es el carácter *intencional* de la conciencia o la experiencia en general. *Intentio* es un término escolástico y fue usado en la última fase de la Escolástica para indicar el concepto en cuanto se refiere a alguna cosa diversa de sí y está en lugar de ella. En el carácter intencional del concepto, que había ido sustituyendo al concepto como *species,* está enteramente fundada la lógica de Ockham (§ 316) y de sus numerosos seguidores. Según Brentano, la intencionalidad es el carácter específico de los fenómenos psíquicos en cuanto se refieren todos

a un objeto inmanente. Brentano funda la clasificación de los fenómenos psíquicos en las diversas formas de intencionalidad. La representación, el micio y el sentimiento, que son precisamente las tres clases fundamentales de tales fenómenos, se distinguen entre sí por la naturaleza del acto intencional que los constituye. En la representación, el objeto está simplemente presente; en el juicio es afirmado o negado; en el sentimiento es amado u odiado. Todos estos actos se refieren a un "objeto inmanente" y son, por tanto, intencionales; pero su intencionalidad, esto es, su referencia al objeto, es diversa en cada uno de ellos. El objeto del acto intencional es inmanente en cuanto cae en el ámbito del acto mismo, o sea, en el ámbito de la misma experiencia psíquica. Brentano creía, pues, en un primer momento (en la *Psicología* de 1874) que el objeto de la intencionalidad podía ser, indiferentemente, real o irreal; y a esta fase de su pensamiento se vincularon Husserl y Meinong. Luego, su parecer sobre este punto cambió. En la *Clasificación de los fenómenos psíquicos* (1911) afirma que el objeto de la intencionalidad es siempre un objeto real y que la referencia a un objeto irreal es siempre una referencia indirecta, esto es, hecha por medio de un sujeto que afirme o niegue el objeto mismo. La referencia al objeto es solamente la relación primaria del espíritu, que tiene, además, en el mismo acto, una relación secundaria consigo mismo. Esto hace que en una actividad psíquica única haya multiplicidad de relaciones y de objetos (*Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, 1911, p. 127). Brentano afirmaba, además, resueltamente el principio de que, mientras toda realidad es siempre individual o singular, todo conocimiento aprehende lo real en su generalidad.

Con esto, Brentano permanece en el ámbito de la investigación psicológica; y, de hecho, el resto de sus investigaciones no demuestra particulares conexiones sistemáticas con el principio de la intencionalidad de la conciencia. Así, por ejemplo, cree que los conceptos de sustancia y de causa se derivan de la experiencia; que las partículas o los hechos materiales son manifestaciones de una única sustancia inmóvil; que el espacio y el tiempo tienen carácter sustancial y son determinaciones de las cosas mismas. Estas especulaciones no tienen valor sino como demostraciones del hecho de que la intencionalidad de la conciencia venía a ser en él un principio limitado a la explicación de fenómenos psíquicos, tal como se revelan a la psicología empírica; pero no constituía, de ningún modo, la base de un verdadero método filosófico propio. En haber adoptado este punto de vista consiste la originalidad de Husserl, quien ha sustraído la intencionalidad de la conciencia de la esfera de la experiencia psíquica y la ha llevado a aquella esfera de la pura validez lógico-objetiva que le había sido revelada (como hemos visto) por el neocriticismo y por Bolzano.

827 HUSSERL: VIDA Y ESCRITOS

Edmund Husserl nació en Prossnitz (Moravia) el 8 de abril de 1859, y murió en Friburgo de Brisgovia el 26 de abril de 1938.

Estudió matemática con Weierstrass y fue alumno de Brentano. Fue profesor de filosofía primero en la Universidad de Gotinga y luego en la de Friburgo hasta 1929.

Los escritos publicados por él son los siguientes: *Sobre el concepto del número* (1887); *Cálculo de las consecuencias y lógica del contenido* (1891); *Filosofía de la aritmética* (1891); *Estudios psicológicos sobre la lógica elemental* (1894); *Investigaciones lógicas I, Prolegómenos a la lógica pura* (1900); *Investigaciones lógicas II, Investigaciones sobre la teoría y la fenomenología del conocimiento* (1901); *Informe sóbrelos escritos alemanes de lógica en los años 1895-1899*; *La filosofía como ciencia rigurosa* (en "Logos", 1910); *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913); *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1928); *Lógica formal y trascendental, ensayo de una crítica de la razón lógica* (1929); *Meditaciones cartesianas* (1931); *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* partes I y II (en "Philosophia", Belgrado, 1936).

Ya en 1928 Husserl había encargado a un ayudante suyo, Ludwig Landgrebe, que redactara con sus manuscritos un trabajo de lógica trascendental. Aprovechando, sobre todo, las lecciones que Husserl pronunció en Friburgo durante el curso 1919-20 y otros documentos más antiguos, Landgrebe reunió en un libro la obra titulada *Experiencia yjuicio*, publicada en Praga el 1939 en muy pocas copias (dominaba el nazismo y Husserl era judío) y reimpreso en 1948. Pero Husserl fue durante toda su vida un redactor incansable de planes, esbozos, proyectos, notas y comentarios e igualmente un infatigable repetidor de sí mismo. A su muerte dejó 45 000 páginas taquigrafiadas, salvadas a duras penas durante la guerra por el padre Van Breda que forman actualmente el patrimonio de los Archivos Husserl en la Universidad de Lovaina. De este cúmulo de manuscritos han salido las siguientes obras: *Meditaciones cartesianas* (en su texto alemán) y *Discursos de París* (1929) publicados en 1950; *La idea de la fenomenología* (5 lecciones inéditas de 1907) publicadas en 1950; *Ideas, etc.,* II (inédito) publicado en 1952; *Ideas, etc.,* III (inédito) publicado en 1952; *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (compuesta en su mayor parte entre 1935 y 1936; partes I y II publicadas en 1936. parte III inedita) publicada en 1954; *Filosofía primera* (curso inédito 1923-24) publicada en dos volúmenes en 1956. Sobre estos mismos manuscritos se ha fundado posteriormente la exposición hecha por Alois Roth de las *investigaciones éticas* de Husserl (1960).

Del material inédito hasta ahora publicado, la parte que añade algo realmente nuevo a la imagen proyectada por fas obras de Husserl anteriormente publicadas, es la contenida en la obra *La crisis de las ciencias europeas.* Sin embargo, todavía se pueden encontrar en toda su obra explicaciones y ampliaciones, junto con innumerables repeticiones.

828 LA "EPOCHÉ"

Las *investigaciones lógicas* constituyen, en primer lugar, el abandono y la crítica del punto de vista empirista que Husserl había admitido en la

Filosofía de la aritmètica (1891). Al intento de reducir las nociones de la lógica a operaciones psíquicas efectuadas sobre un contenido empíricamente dado, Husserl contraponía en aquella obra una "lógica pura" orientada a obtener "la visión evidente de la esencia de los modos de conocimiento" que entran en juego en todas las operaciones lógicas y cognoscitivas (*Logische Untersuchungen*, II, I, § 1). Pero conocer la esencia de los "modos de conocimiento" significa también dirigirse siempre al mundo de la conciencia que es el objeto de la psicología; y Husserl había contrapuesto, a este propósito, a la psicología "empírica" la psicología *descriptiva,* a la que también llamaba "fenomenología pura". Solamente en las *Lecciones sobre la Idea de fenomenología* (1907) y de manera más sucinta en el escrito *La filosofía como ciencia rigurosa* (1910) Husserl alcanza una caracterización más precisa de la naturaleza de la investigación sobre la "esencia de los modos de conocimiento", sugerida por él en las *Investigaciones.* Esta investigación se distingue claramente de fa psicología, a la cual se le reconoce el carácter de ciencia natural. La psicología considera los acontecimientos físicos como pertenecientes a ciertas conciencias de hombres o de animales que, a su vez, están ligadas a cuerpos humanos o animales, por lo que atribuye a los acontecimientos psíquicos el carácter de hechos naturales que acontecen en el tiempo. Por tanto, la psicología no puede captar la *esencia* de la conciencia y de los modos en que se dan a la conciencia sus objetos reales o posibles. A diferencia de la psicología, la fenomenología pura no es una ciencia de hechos sino de esencias (es una ciencia *eidetica)* y los fenómenos de que se ocupa no son reales sino irreales *(Ideen,* I, p. 6). Para alcanzar el plano de la fenomenología es indispensable un cambio radical de actitud, un cambio que consiste esencialmente en suspender la afirmación o el reconocimiento de la realidad, que se halla implícito en toda actitud natural, con todo su cortejo de intereses prácticos, y en adoptar la actitud del *espectador,* interesado sólo en captar la esencia de los actos por cuyo medio la conciencia se refiere a la realidad o la significa. Este cambio de actitud es la *epoché* fenomenológica.

La epoché de los antiguos escépticos era la suspensión total del juicio. La duda cartesiana es también la suspensión total de todo el conocimiento. La *epoché* fenomenológica es solamente la suspensión de aquella afirmación de realidad *(tesis)* que está implícita en todas las actitudes naturales y en todas las ciencias naturales. "Nosotros ponemos fuera de acción, dice Husserl, la *tesis* general que pertenece a la esencia de la actitud natural, ponemos entre paréntesis todo lo que ella abraza bajo el aspecto óntico: por tanto, . todo el mundo natural que está constantemente *aquí para nosotros, a la mano* v que continuará permaneciendo como realidad para la conciencia aunque nosotros lo pongamos entre paréntesis. Al hacer esto, yo no niego este mundo, como si fuese un sofista, no pongo en duda su existencia como si fuese un escéptico, sino que ejercito la epoché fenomenológica que me prohibe considerar como existente el mundo que tengo delante como lo hago en la vida práctica y en las mismas ciencias positivas" *(Ideen,* I, § 32). Al suspender la afirmación de la realidad del mundo, el mundo mismo se convierte en puro *fenómeno* de conciencia pero no se anula, sino que

permanece presente en el fondo de la investigación con todas sus determinaciones y sus verdades (que siguen siendo tales); pero al mismo tiempo la atención del investigador se desplaza del mundo mismo (de su realidad) a los fenómenos con los que el mismo se anuncia y se presenta en la conciencia, es decir, en la conciencia misma y en sus estructuras esenciales. En este sentido, la conciencia constituye el *residuo fenomenològico,* o sea, lo que queda después de la *epoché:* su ser no resulta afectado por la puesta entre paréntesis del mundo y viene a ser de esta manera el campo específico de la investigación fenomenológica (*Ib.*, § 33). Si la actitud de la epoché se considera desde el punto de vista del yo que la practica, se puede expresar de la manera siguiente: "Si decimos del yo que percibe el mundo y que vive naturalmente, que está *interesado en el mundo* entonces tendremos, en la actitud fenomenològicamente modificada, una escisión del vo: por encima del yo ingenuamente interesado en el mundo se establecerá el yo fenomenológico como *espectador desinteresado"* (*Cartesianische Meditationen,* § 15). En la *Crisis* Husserl insiste: "Operando la epoché nos convertimos en observadores completamente desinteresados del mundo, del mundo en cuanto subjetivo-relativo (esto es, de aquel en que se desarrolla nuestra vida en común en su conjunto con sus esfuerzos, sus cuidados, sus operaciones) y lanzamos sobre él una primera mirada ingenua que no tiende a investigar su ser ni su modo de ser *(Sosein)* sino a considerar lo que siempre vale y continúa valiendo para nosotros como existente y existente así, a considerarlo desde el punto de vista de su modo subjetivo de valer, de sus aspectos, etc. ' *(Die Krisis der europäischen Wissenschaften,* § 45). Y en los escritos reunidos bajo el título de *Filosofía primera*, después de haberse detenido en aclarar la noción de "interés", defiende la posibilidad de un "interés puro" que se dirige al ser subjetivo en la epoché fenomenológica y por el cual el yo se sustrae al complejo de los actos emotivos y volitivos (presentes también en la actividad artística) para convertirse en el "espectador puro y desinteresado y el observador teorético" *(Erste Philosophie*, II, p. 107).

La actitud fenomenológica así descrita tiene dos condiciones fundamentales: la *reducción eidètica* que sustituye en la consideración de los hechos o de las cosas a la intuición de las esencias; y la *epoché* que suspende o pone entre paréntesis la tesis de la existencia del mundo en general. Pero a veces Husserl se vale también de la epoché para aislar dominios específicos de investigación fenomenológica. Así procede, por ejemplo, para efectuar la reducción de la experiencia trascendental a la "esfera de propiedad", es decir, a la esfera de lo que pertenece en propiedad a *mi* yo y del que se ha eliminado toda relación o reenvío a las demás subjetividades *(Cartesianische Meditationen,* § 44): en la esfera así aislada, la experiencia del otro es una especie de *Einfühlung* o empatia por la cual el otro se constituye por "apresentación" como "otro yo mismo" (*Ib.*, § 52). Por último, en la *Crisis* Husserl se vale de la epoché con respecto a todas las ciencias objetivas para alcanzar el llamado "mundo de la vida" (*Krisis,* § 35); se vale de otro acto de epoché para alcanzar "el yo constitutivamente suplente en la intersubjetividad" *(Ib* , § 50). y de un tercero y último acto de *epoché* para alcanzar el "yo

absoluto, el yo *en* cuanto centro funcional último de cualquier constitución" (*Krisis,* § 55). Con este último acto, se llega realmente al puntó final de la epoché: más allá del yo ninguna otra reducción es posible, porque se está en la esfera de la evidencia apodíctica (*Ib.,* § 55).

829 LA INTENCIONALIDAD

Como la conciencia es siempre conciencia *de* algo (todo *cogito* tiene su *cogitatum*), el análisis de la conciencia es análisis de los actos con que la conciencia misma *se refiere* a sus objetos; o lo que es lo mismo, de los modos como estos objetos *se dan* a la conciencia: Los actos de la conciencia o (lo que es lo mismo) los modos de *datidad* de los objetos de conciencia constituyen la *intencionalidad* de la conciencia.

La característica fundamental de la intencionalidad radica en el hecho de que la relación que la misma instaura entre la conciencia y su objeto no nace de este objeto una parte o elemento de la conciencia en el sentido en que una realidad o cosa puede ser parte o elemento de otra. Husserl dice: "Si el yo *reducido* (es decir, el yo que ha efectuado la epoché, el yo trascendental) no es una parte del mundo, recíprocamente el mundo mismo y los objetos del mundo no son partes de mi yo, no se pueden hallar realmente en mi vida psíquica como sus partes reales, como complejos de datos sensibles o de actos psíquicos" (*Cartesianische Meditationen,* § 11, cfr. *Ideen,* I, § 36). El mundo y sus objetos permanecen *trascendentes* aunque a ellos no se les puede dar otro *sentido* que el que tomamos de nuestras experiencias, de nuestras representaciones, pensamientos, juicios de valor y acciones, y por más que no podamos atribuir al mundo una existencia evidente sino a base de nuestra propia evidencia y la de nuestros actos. Sobre esta esencia de la intencionalidad que relaciona al mundo con la conciencia sin hacer de la conciencia una parte del mundo o del mundo una parte de la conciencia, se funda el aspecto realista de la fenomenología. En efecto, ya se ha visto que la crítica que el realismo dirige al idealismo gnoseológico (por ejemplo, la de Muore, § 772) consiste precisamente en negar que un objeto, por ser objeto de conocimiento, entre, en su misma existencia, a formar parte constitutiva de la conciencia.

Pero ja conciencia es, para Husserl, una corriente de experiencias vividas *(Erlebnisse)* cada una de las cuales tiene su esencia (es percepción o recuerdo o signo o emoción o voluntad, etc.) y a las cuales el objeto trascendente se anuncia o se da en forma más o menos adecuada. Por ejemplo, en la percepción, la cosa percibida se manifiesta mediante *apariciones* parciales y mudables, y mediante un horizonte de apariciones posibles, que la simbolizan en forma más o menos apropiada, pero no anulan su trascendencia *(Ideen,* I, § 35). Dice Husserl: "El objeto es, por así decirlo, un *polo de identidad* dotado siempre de un sentido preconcebido y por realizar; en cada momento de la conciencia, el objeto es el *índice* de una intencionalidad noètica que es el sentido del objeto y puede ser problematizada y venir a ser explícita o convertirse en explícita" *(Cartesianische Meditationen,* § 19). Por lo tanto, el objeto no

forma parte de las experiencias vividas. En éstas, Husserl distingue un aspecto subjetivo constituido por los actos que tratan de asir el objeto (por ej., percibir, recordar, imaginar, etc.) llamado *noesis,* del aspecto *objetivo* (fo percibido, lo recordado, lo imaginado) que recibe el nombre de *noema.* El noema no es el objeto mismo: por ejemplo, en la percepción de un árbol, el objeto es el árbol pero el noema de esta percepción es el conjunto de los predicados o de los modos de ser dados a la experiencia: el árbol verde, iluminado, no iluminado, percibido, recordado, etc. El Objeto constituye el *polo* alrededor del cual se orientan y se agrupan los noemas de la experiencia vivida *(Ideen,* I, § 97). Por otra parte, no en todos los noemas se da o está presente el objeto "en persona". El *sentido* de un noema puede permanecer *vacío,* esto es, no realizado, en el sentido de ser carente del objeto correspondiente. Cuando el objeto se presenta (por ej., en una percepción), se tiene la *intuición* en la que se da la cosa adecuadamente, es decir, esta presente "in persona" (*Ib.*, I, § 135). Con la intuición está vinculada la *evidencia*; según Husserl, intuición, evidencia y verdad, coinciden. Estas consisten en la *visión* directa del objeto y se caracterizan por la presencia efectiva del objeto mismo. Pero, además, la intuición presenta no solo objetos materiales o cosas, sino también objetos *ideales* que tienen una existencia distinta. Categorías lógicas, esencias materiales (como casa, árbol, color, o también sensación, sentimiento, etc.) las admite Husserl como objetos ideales que se dan en la experiencia vivida de forma análoga aunque no idéntica a la manera como se dan las cosas sensibles a la percepción (*Ib.*, I, § 23). Husserl identifica la razón misma con la evidencia, afirmando que son racionales todas las posiciones reducibles a una evidencia originaria. En otros términos, toda demostración lleva a la conciencia de algo que se da en forma evidente (*Ib.*, I, § 140).

Por otra parte, no todas las experiencias vividas ni todos los elementos de las mismas tienen carácter intencional; a veces contienen elementos que no tienen este carácter y se les denomina *hyléticos,* como por ejemplo, el color, el sonido, el contacto, que no se deben confundir con los correspondientes elementos de las cosas (color, dureza, etc.). Elementos *hyléticos* son las emociones del dolor, del placer, de la excitación, etc., y los momentos sensuales en la esfera de las tendencias *(Ideen,* 1, § 85). Además, no todos los actos intencionales tienen un significado puramente cognoscitivo: los predicados de valor y los emotivos pertenecen igualmente al ser del mundo y no se reducen a estados puramente subjetivos. Por ejemplo, el carácter propio de un objeto amado consiste en el ser dado en una intención de amor que es irreducible a la representación teórica. Y en todo acto de valoración está presente el elemento objetivo intencional y trascendente *(Ideen,* I, § 117).

830 EL YO

La interpretación de la relación entre sujeto y objeto en términos de intencionalidad abre (como ya se ha visto) la puerta al realismo. Como el sujeto que *intenciona* el objeto no viene a ser con ello parte del objeto, así también el objeto intencionado, no viene a ser en cuanto tal, parte del sujeto. Sobre esta estructura de la intencionalidad se apoyan (como

veremos) las corrientes realistas de la fenomenología, en especial, Meinong y Hartmann. Esta misma estructura se encuentra también en la base del método fenomenológico tal como lo entienden Scheler, Heidegger y otros existencialistas (cfr. cap. XV).

Para Husserl, la intencionalidad de la conciencia no agota la esencia de la conciencia. La conciencia es verdaderamente una "corriente de experiencias vividas" y la intencionalidad es solamente el carácter de estas experiencias. De ello se sigue que tales experiencias no son *objetos intencionados* como las cosas de la percepción, sino que son dadas o, precisamente, *vividas* en forma inmediata, original e indudable, que hace de ellas la esfera del "ser absoluto". En este privilegiamiento de la conciencia está el cartesianismo de Husserl: éste, a partir de las lecciones sobre la *Idea de la fenomenología* (1907) ha presentado siempre su doctrina como una nueva propuesta y un desarrollo profundo y coherente del *Cogito* cartesiano. Husserl llama *percepción inmanente* a la percepción que la conciencia tiene de sí misma (de sus propias experiencias) y la contrapone a la percepción *trascendente* que la conciencia tiene de las cosas. En la percepción inmanente, la percepción misma y lo percibido forman una unidad inmediata que es la de una sola y concreta *cogitatio (Ideen,* I, § 38). En cambio, en la percepción trascendente, la cosa es dada en la forma de apariciones múltiples que, aunque renovadas o repetidas, nunca adecúan la cosa misma, por más que ésta se halle presente "in persona". La realidad de la cosa es, pues, siempre una. realidad *presuntiva* de la que se puede dudar y que exige pruebas o confirmaciones; en cambio, es imposible dudar del *ejercicio* de la experiencia vivida. "Aunque mi corriente de conciencia no resulte afectada sino en medida restringida, aunque sea desconocida en las partes ya disfrutadas o todavía por venir, sin embargo, lanzando la mirada sobre mi vida fluyente en su presente efectivo y captándome a mí mismo como puro sujeto de esta vida, necesariamente afirmo; *yo soy,* esta mi vida es, yo vivo: pienso — *cogito" (Ib.*, I, § 46). Y como por otro lado no sólo la realidad de las cosas sino también la existencia de las otras conciencias que nosotros ponemos en aquella forma particular de la experiencia que es la empatia *(Einfühlung)*se puede poner en duda, la afirmación de la existencia del mundo es *accidental,* mientras que la de mi puro yo y de su vivir es *necesaria* e *indubitable (Ib.,* § 46). De este modo la epoché crea "una singular soledad filosófica" en la que ya no conservan su validez las distinciones del yo ni del tú y el reconocimiento de una comunidad de sujetos iguales. "Toda la humanidad, la distinción y el orden de los pronombres personales, a través de mi epoché, se convierten en un fenómeno e incluyen también el relieve propio del yo-hombre respecto a los demás hombres' *(Krisis,* § 54, b). De esta soledad sólo se puede salir (como se verá) con una fundación fenomenológica de los demás yo en el seno de la misma experiencia del yo.

Los *Discursos de Parts,* las *Meditaciones cartesianas* y el segundo volumen de las *Ideen* contienen la exposición analítica de este punto de vista, que Husserl llama del *idealismo trascendental.* Este no es ni el idealismo psicológico, ni un idealismo que quiere deducir un mundo lleno de significado a partir de datos sensibles carentes de sentido, ni el

idealismo kantiano que deja abierta la posibilidad de la cosa en sí, aunque sea a título de concepto límite. Es un idealismo que consiste "en la autoexposición de mi yo en cuanto sujeto de conocimientos posibles, realizada en la forma de una ciencia egológica sistemática, teniendo en cuenta todos los sentidos existenciales posibles para mí como yo"; y que, por lo tanto, no se contrapone al realismo porque es "la exposición del sentido de todo tipo de ser que yo, el ego, puedo pensar y en especial del sentido de la trascendencia (que la experiencia me da realmente) de la naturaleza, de la cultura, del mundo en general, o en otros términos es la revelación sistemática de la misma intencionalidad constitutiva" (*Cartesianische Meditationen*, § 51; *Die pariser Vorträge*, p. 33-34). Claro está que desde este punto de vista la explicitación de los *sentidos del ser* se identifica con la explicitación de las *posibilidades puras* del yo. "El hecho de que la naturaleza, de que un mundo de la cultura y de los hombres con sus formas sociales, etc., existan para mí, significa que me son posibles las experiencias correspondientes; esto es que, independientemente de mi experiencia real de estos objetos, yo puedo realizarlos y desarrollarlos a cada instante en cierto estilo sintético" (*Cart. Med.*, § 37). Pero sólo el yo es autosuficiente en cuanto que "a su esencia pertenece la posibilidad de una autoaprehensión, de una autopercepción" (*Ideen*, II, § 22). Y Husserl no duda en emplear la misma terminología de Fichte: "El yo es tal con respecto a sí mismo, es para sí mismo y en sí mismo constituido. El yo puede también ser frente a uno o varios otros yo, constituir un objeto para ellos y ser por ellos captado, experimentado, etc. Pero está también constituido por sí mismo y tiene su propio mundo ambiente constituido como un no yo, como conjunto de puros objetos que están sólo constituidos por un yo, pero no son, como tales, constituidos en sí mismos, como lo es el yo" (*Ideen*, II, p. 318). En cuanto se constituye como sujeto de un mundo ambiente (*Umwelt*), el yo es persona, porque la esencia de la persona es la subjetividad (*Ib.*, II, § 50). Como tal es también *individualidad espiritual*, en sentido totalmente distinto de la individualidad natural. Esta última es dependiente de las condiciones reales, o sea, del conjunto de la naturaleza real; el individuo espiritual tiene en sí mismo su individualidad porque "tiene en sí mismo su motivación" (*Ib.*, II, § 64). El yo es una *mónada* en el sentido leibniziano; los otros yo (es decir, las otras mónadas) se constituyen en el seno del yo sobre la base de una consideración analógica que Husserl llama *adpresentación*; por la cual, a partir de los cuerpos vivientes que me son dados, atribuyo a tales cuerpos un modo de ser análogo al yo. Desde el punto de vista fenomenológico "*el otro* es una modificación de mi yo" (*Cart. Med.*, § 52): es precisamente el yo, el yo original que con una "operación motivada y constituida" hace de manera que "una modificación intencional de sí mismo y de su primordialidad llegue a la validez bajo el título de percepción de la *extraneidad*, percepción del otro, de otro yo, que por sí mismo es un yo como yo soy para mí" (*Krisis*, § 54 b). Esto ocurre de manera análoga al modo como el yo. que es en realidad el yo de la presencia actual, se reconoce no obstante en el pasado y se constituye a sí mismo como un yo que dura a través de sus pasados como "autotemporalización" (*Ib.*, § 54 b). Pero la

existencia de un sistema de mónadas resulta luego justificado por la de un mundo objetivo y común. "Mi ego dado a mí de una manera apodíctica, el único ego que yo pueda poner como existente de manera absolutamente apodíctica, no puede ser un ego que tiene experiencia del mundo sino en cuanto se encuentra en comunidad con otros ego parecidos a él, sino en cuanto es miembro de una sociedad de mónadas que está orientada a partir de él. La justificación consiguiente del mundo de la experiencia objetiva implica una justificación igual de la existencia de las otras mónadas" (*Cart. Med.*, § 60).

831 EL MUNDO DE LA VIDA

El único dominio del análisis fenomenológico es la intencionalidad de la conciencia. Pero la intencionalidad (como ya se ha visto) no agota, según Husserl, la esencia de la conciencia; la intencionalidad exige un *portador* que es la experiencia vivida de la que es una propiedad o un constitutivo; y, a su vez, la experiencia vivida exige un *sujeto* (o sea de nuevo: un portador) que es el yo. Sobre esta base, Husserl ha podido reconocer con Descartes la prioridad ontológica del yo, su carácter necesario o "apodíctico". Este último punto no ha experimentado cambios en toda la obra de Husserl, a partir de 1907; la *Crisis de las ciencias europeas* lo toma como su tema fundamental. Pero en esta obra se introduce un importante cambio de terminología por lo que respecta al portador de la intencionalidad: en lugar de la experiencia vivida o de la "corriente de experiencias vividas", aparece el *mundo de la vida* (*Lebenswelt*). Ahora bien, el mundo de la vida puede también entenderse (según veremos) como "totalidad de las experiencias vividas"; pero el cambio de terminología implica, en primer lugar, la acentuación del carácter unitario y sintético de aquella totalidad y, en segundo lugar, consecuentemente, la posibilidad de considerarlo como el dominio de las evidencias originales en contraste con el "mundo objetivo" de las ciencias. En efecto, este contraste constituye el motivo polémico recurrente en la obra y la base de su planteamiento. No obstante, es probable que la admisión de esta noción la sugiera a Husserl la exigencia de recuperar la dimensión "mundana" sobre la que insistían los fenomenólogos desidentes (en especial, Heidegger), asumiendo el *ser en el mundo* como tema fundamental de sus investigaciones.

Considerado concretamente "en su descuidada relatividad" y en todos los modos de relatividad que por esencia le están inherentes, el mundo de la vida, que es el mundo en que vivimos intuitivamente con sus realidades, tal como se dan, más o menos válidas e incluso aparentes, es "una especie de río heracliteo meramente subjetivo y aparentemente inaprensible" (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, § 44). Más concretamente, es "un reino de evidencias originales"; y el objetivo de la filosofía con respecto al mismo es valorizar el derecho original de estas evidencias y mostrar cómo todas las operaciones lógico-objetivas de que se valen las ciencias naturales toman su evidencia (es decir, su fundamento) de las evidencias precientíficas del mundo de la vida (*Krisis*, § 33 d). La misma lógica debe

admitir, como fundamento del juicio *predicativo* (o *apofántico)* que es su núcleo fundamental, una evidencia *antepredicativa* que es aquella con que se dan los objetos, con las diversas modalidades de su ser, en el mundo de la vida; es más, debe tratar de reducir a esta evidencia la evidencia predicativa en todas sus articulaciones (*Erfahrung und Urteil*: cfr. especialmente la introducción redactada por Landgrebe de acuerdo con Husserl para mostrar la conexión de la obra con la *Krisis).* Para alcanzar la penetración filosófica del mundo de la vida, se necesita no sólo la genérica epoché fenomenológica sino también la de todas las ciencias objetivas y hasta de la idea de un conocimiento objetivo del mundo *(Krisis,* § 35). Y cuando hayamos efectuado esta epoché y nos convirtamos en "observadores completamente desinteresados del mundo", el mundo habrá perdido para nosotros toda traza de objetividad. "Gracias al método de la epoché, toda objetividad se transforma en subjetividad." "El mundo, añade Husserl, que en la actitud de la epoché viene a ser un fenómeno trascendental, se entiende desde el principio como el correlativo de las apariciones y de las intenciones subjetivas, de los actos subjetivos y de las facultades subjetivas, en que el mismo tiene constantemente el sentido mudable de su unidad y en el que asume progresivamente a otros" *(Krisis,* § 53). Esta subjetividad se entiende; primeramente, en el sentido más estricto como subjetividad del yo originario (*Ur-ich*) que "nunca pueda renunciar a su peculiaridad ni a su indeclinabilidad personal". Pero el yo original se hace por sí mismo declinable: a partir de él y en él se constituye la intersubjetividad trascendental en la que el mismo vuelve a entrar simplemente como un miembro privilegiado, como "el yo de los otros yo trascendentales" (*Ib.*, § 54 b). Ya se ha visto cómo ocurre ello a través de un procedimiento analógico (§ 830); Husserl añade ahora que sobre esta vía "se puede llegar a una comprensión última por el hecho que cualquier yo trascendental de la intersubjetividad (en cuanto a lo largo de esta vía participa en la constitución del mundo) debe ser necesariamente constituido, debe ser un hombre en el mundo y, por tanto, que cualquier hombre *lleva en sí un yo trascendental" (Krisis,* § 54 b). Pero en este paso de la monarquía a la república, el yo no pierde su "apodicticidad". La tentativa de una investigación que quiera proceder más allá de la evidencia del yo es un no sentido. "Cualquier evidencia es el título de un problema, exceptuada la evidencia fenomenológica, después de haberse esclarecido a sí misma reflexivamente y de haberse demostrado última" (*Ib.*, § 55).

La alternativa filosófica fundamental está, pues, entre objetivismo y trascendentalismo. El *objetivismo* se mueve en el terreno del mundo, ya dado como obvio en la experiencia y busca las verdades objetivas, es decir, aquello que en el mundo es incondicionalmente válido para todo ser racional. En cambio, el *trascendentalismo* afirma que el sentido de ser del mundo de la vida ya dado es una formación subjetiva, una operación de la vida experiente precientífica. Para el objetivismo el *primero en sí* es el ser en el mundo; para el trascendentalismo el *primero en sí* es la subjetividad en cuanto primero pone ingenuamente el ser del mundo y luego lo racionaliza o (lo que es lo mismo) lo objetiviza (*Krisis,* § 14). Sin embargo, el trascendentalismo es al mismo tiempo un realismo si por esta

palabra se entiende lo siguiente: "Yo estoy cierto de ser un hombre que vive en este mundo y de esto no tengo la menor duda." El problema comienza sólo cuando se trata de captar qué es la *obviedad* o la evidencia del mundo; a este problema se puede responder sólo cuando, efectuada la epoché, como reducción al absoluto, se interroga al ego mismo y se le viene a conocer en su concreción, en la sistemática de sus estratos constitutivos y en sus fundamentos de validez (*Ib.*, § 55). Pero llegados a este punto, ya no es cuestión de realismo: "El espíritu y solamente el espíritu está siendo en sí mismo y por sí mismo; el espíritu es autónomo y solamente en esta autonomía puede ser tratado de modo verdaderamente racional y de manera radicalmente científica" (*Ib.*, § 345).

832 LA FUNCIÓN DE LA FILOSOFÍA

La filosofía ha sido entendida siempre por Husserl como escueta teoresis o contemplación pura. Ya se ha visto cómo la actitud fenomenológica, efectuada con la epoché, la describe constantemente Husserl como la actitud del "espectador desinteresado" o del "observador teorético". Los grados del conocimiento se determinan en la obra *Experiencia y juicio* como grados de contemplación: contemplación escueta, en el grado inferior, contemplación explicativa del objeto, en el grado superior. Pero en todos los casos el objeto del conocer es "la aprehensión del objeto en su determinación idéntica, la fijación de una vez por todas del resultado de la percepción contemplativa" (*Enfahrungund Vrteil*, § 47). Esto ocurre porque, según Husserl, la única forma de la verdad es la *evidencia:* es decir, el darse, el revelarse del objeto en su ser o en su esencia. El modelo o la forma primordial y precategorial de la verdad es, pues, la percepción sensible, en la cual la cosa misma se da o se ofrece "en carne y hueso". Y la razón misma no es sino búsqueda o reconocimiento o explicación de evidencias ya dadas: su órgano es la intuición.

Supuesto esto, la función de la filosofía no puede ser otra que la realización de la que los griegos llamaban "vida teorética", esto es, de la vida dedicada al conocer puro, al conocer desinteresado o libre de todo interés práctico. Pero, como ya se ha visto, solamente el dominio de la subjetividad trascendental puede ser conocido de este modo. Mientras no se alcanza este dominio (con la epoché) el hombre está *interesado* en la existencia y en la posesión de las cosas, implicado en las vicisitudes de los hechos, siendo también él mismo un "hecho". La epoché hace de él un espectador desinteresado del mundo y lo pone en presencia de la propia subjetividad: lo cual viene a ser el dominio específico de su conocimiento puro y la fuente de todas las evidencias. Pero precisamente el dominio de la subjetividad se desentiende por completo de las ciencias positivas. De aquí la crisis de las ciencias y de la sociedad contemporánea.

La última obra de Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* muestra ya en el título el punto de partida y la meta de llegada de su diagnóstico de la crisis. Las ciencias, como ciencias de hechos, no tienen nada que decir sobre el problema del sentido y del no-sentido de la existencia humana. Nada se puede decir sobre este

problema mientras los ideales, los valores, las normas, las formas de vida de los hombres son considerados como términos de una cadena causal que, así como los pone en ser, así también los destruye. Pero la filosofía ha nacido en el mundo clásico como *fe en la razón*: en una razón que confiere un sentido a todas las cosas, a los valores, a los fines, en cuanto revestidos de una *verdad en sí* que es la manifestación misma del verdadero *ser*. "El verdadero ser es siempre un fin ideal, un objetivo de la episteme, de la razón, en contraposición a aquel ser que la doxa admite y supone obvio" (*Krisis*, § 5). Por eso la función eterna de la filosofía, el objetivo de una *philosophia perennis* es la búsqueda del verdadero ser y como el verdadero ser sólo se manifiesta a la razón, aquella función u objetivo es la realización de la razón. Husserl ve en esta realización el destino de la humanidad y, en particular, de la humanidad *europea* que es aquella en la cual se expresa o realiza la esencia de la humanidad entera. Pero la humanidad puede tender a realizar la razón porque su esencia misma es la razón. Desde este punto de vista, la filosofía no es más que "el movimiento histórico de la revelación de la razón universal, innata como tal en la humanidad" (*Ib.*, § 6). En este sentido, los filósofos son *funcionarios de la humanidad*, responsables no sólo frente a sí mismos sino también frente a la humanidad. Dos son sustancialmente las condiciones que hacen posible su tarea. La primera es que la razón, a la que apelan, pertenezca a la humanidad como tal, la acompañe en el curso de su historia y la tengan continuamente presente, es decir, en la vida como la viven todos directamente. La segunda es que se encuentre un método para reanimar a la razón dormida y llevarla al conocimiento del verdadero ser; este método es la fenomenología que, repitiendo la actitud de *admiración* a la que hacían remontar los filósofos griegos los orígenes de la filosofía, convierte al hombre en el espectador desinteresado del mundo (*Ib.*, p. 331). En virtud de este método y sólo de este método, podrá llegar a dar cima la lucha que la razón ha sostenido en su historia (la historia "interna" o auténtica de la filosofía para despertarse y llevar a sí misma, "a la propia autocomprensión, a una razón que comprenda concretamente a sí misma, que comprenda ser un mundo, un mundo que está en la propia verdad universal" (*Ib.*, § 73).

La primera condición exige la recuperación de aquel mundo de la vida que ha sido obliterado por el "mundo objetivo' constituido por las ciencias, para los fines prácticos de la vida misma. Husserl insiste en el hecho de que el mundo de la vida comprende en sí el mundo construido por las ciencias, pero no viceversa. "El mundo concreto de la vida es el terreno en que se funda el mundo científicamente verdadero y que, juntamente lo incluye en la propia concepción universal" (*Krisis*, § 34). El bien confeccionado *hábito simbólico* de las ciencias matemáticas y naturales no hace más que revestir todo lo que *representa* el mundo de la vida: es solamente un *método* que sirve para mejorar mediante "previsiones científicas" las previsiones vulgares que son las únicas posibles en el ámbito de lo realmente experimentado y experimentable en el mundo de la vida (*Ib.*, § 8 g). Pero la pretensión de este método de valer como el verdadero ser se revela como una ilusión ingenua en cuanto se lanza una mirada sobre el mundo de. la vida v se descubre la

subjetividad radical de este mundo. El análisis del mundo de la vida es el único antídoto eficaz contra los males del objetivismo científico. Husserl confía, en la *Krisis*, la tarea de este análisis a la psicología fenomenológica, la única que posee, en el método de la epoché, el instrumento para alcanzar la subjetividad pura del alma. En este sentido, la psicología se define como "la ciencia de las almas puras en general" (*Ib.*, § 71) que tiene por tema "la subjetividad universal que es única en sus realidades y posibilidades" (*Ib.*, § 58). Ya se ha visto (§ 831) que el objetivo de esta ciencia viene a ser posible merced a la epoché, la única que verdaderamente hace transparente la subjetividad a sí misma.

El concepto de la razón como autorrevelación evidente y progresiva del ser y, en primer lugar, del ser de la conciencia en el que todas las demás evidencias encuentran su posibilidad y su fundamento, domina de parte a parte toda la obra de Husserl y tiene en la *Krisis* la expresión más elocuente. Lo que este libro presenta como solución de la crisis de la "humanidad europea" es una comunidad de contemplantes en la cual la razón dormitante en el mundo de la vida, se despierte en toda la fuerza de sus evidencias originarias.

833 LA TEORÍA DE LOS OBJETOS: MEINONG

La teoría de los objetos de Meinong se puede considerar como un *analogon* de la fenomenología de Husserl, pues comparte con ella el concepto del conocimiento como automanifestación del ser; pero la separa de ella su planteamiento realista.

Alexius von Meinong (1853-1921), alumno, como Husserl, de Brentano, profesor de psicología en Gratz, ejerció en Austria una influencia paralela a la que Husserl ejerció en Alemania. Estos son sus escritos principales: *Estudios sobre Hume* (1877-1882); *La ciencia filosófica y su propedéutica* (1885); *Investigaciones ético-psicológicas sobre la teoria del valor* (1894); *La recepción* (1902); *La teoría de los objetos*, en *Investigaciones sobre la teoria de los objetos* y *sobre la psicología* (1904); *El puesto de la teoría de los objetos en el sistema de las ciencias* (1907); *Posibilidad* y *verosimilitud* (1915); *Sobre la presentación emotiva* (1917); *Sobre la prueba de la ley universal de causalidad* (1918); *Fundación de una teoría universal de los valores* (postuma 1923).

Meinong parte del principio de que no se puede conocer sin conocer algo, que toda representación o juicio versa necesariamente sobre un objeto. Este principio le parece que resulta evidente de la más elemental consideración de las vivencias. Puesto que todo acto de conocimiento se refiere a un objeto, y puesto que un acto de conocimiento está implícito (como ya sostenía Brentano) aun en los actos no cognoscitivos (deseo, sentimiento, voluntad, etc.), surge la necesidad de una ciencia que considere *los objetos en cuanto objetos*, o sea, que tenga como finalidad propia la consideración de la *totalidad* de los objetos. Esta ciencia no es la metafísica, en el sentido tradicional de la palabra, ya que la metafísica tiene, sin duda, por objeto la totalidad de los objetos existentes; pero los objetos existentes son únicamente una pequeña parte de los objetos de

conocimiento. Hay, por ejemplo, los objetos ideales, que *subsisten* (*bestehen*) de alguna manera, pero no existen, y por esto no pueden ser considerados como reales. Semejanza y distinción son, por ejemplo, objetos de esta especie; subsisten en ciertas condiciones entre cosas reales; pero ellos mismos no son piezas de la realidad. El número es otro objeto de esta clase: no hay duda de que se pueden numerar incluso cosas que no existen. Lo no existente debe, pues, entrar en la totalidad de los objetos del conocimiento con igual derecho que lo existente. El objeto del conocimiento no debe, en cuanto tal, existir necesariamente.

De acuerdo con esto, Meinong divide los objetos (en general) en dos grandes clases: la de los *objetos* (*Objekten*) u objetos reales y la de los *objetivos (Objektive),* distinción que corresponde exactamente a la establecida por Frege entre significado y sentido (§ 795). El objeto constituye el significado de una palabra y de su existencia depende la verdad o falsedad de la proposición que se les refiere. El objetivo es el contenido o la connotación de la palabra o el contenido del juicio. Todo juicio tiene, como su contenido, un objetivo que es por así decirlo interior al juicio mismo y un *objeto* que es la entidad externa a que el mismo se refiere. El objetivo es, pues, el objeto primario del juicio o de la asunción y el objeto es dado sólo indirectamente como aquello en torno a lo que versa el juicio *(Uber Annahmen*, p. 52). Meinong divide todos los objetivos en objetivos del ser (*Seinsobjektive*) del tipo 'es la nieve" y en objetivos del ser así (*Soseinsobjektive*) del tipo "la nieve es blanca". En los primeros, el predicado está constituido por "ser" simplemente, en los segundos está constituido por "ser así o así". Todo objetivo es o el ser o el ser así de alguna entidad. La característica fundamental de los objetivos en su incapacidad de existir. Si existen los antípodas, no se puede decir que "la existencia de los antípodas" existe, porque ello conduciría a un proceso hasta eJ infinito, debiéndose admitir la existencia de la existencia, y así sucesivamente. En cambio, se puede decir que lo objetivo *subsiste,* cuando constituye un *hecho*: *y* la palabra hecho designa precisamente un objetivo que subsiste y no puede ser referida a objetos o personas (*Ib.*, p. 69). Si constituyen hechos, los objetivos son verdaderos: la verdad o falsedad es un carácter exclusivo de los objetivos y no de los objetos de la experiencia *(Uber Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*, p. 40). Pero hasta cuando conciernen a hechos, los objetivos están, según Meinong, fuera del tiempo y, por ende, completamente indiferentes a las determinaciones de pasado, presente y futuro. Pueden ser también negativos como cuando constituyen las propiedades negativas carentes de los objetos, por ejemplo, la sordera, la ceguera, la falta de color, etc. Un objeto puede tener solamente cualidades positivas; en cambio, un objetivo puede tener incluso cualidades negativas. De esta manera, los objetos imposibles subsisten como objetivos. Si los antípodas no existen, el *no-ser* de los antípodas es un objetivo con el mismo título que lo sería su ser. Objetivos de este género son para el objeto lo que la parte al todo: si el todo subsiste, también la parte debe subsistir: por tanto, hay que reconocer la subsistencia incluso de los objetos imposibles.

En este sentido, Meinong afirma que "el objeto puro está más allá del ser y del no ser". El conocimiento no tiene su supuesto en el ser, sino

que encuentra su punto de apoyo tanto en el ser como en el no ser. Todo lo que cae en el ámbito de un objeto constituye el ser determinado del objeto mismo, tanto si existe como si no. Por esto, la verdad del conocimiento y, en particular, del juicio no depende de la existencia o no existencia de su objeto, sino más bien de la de su objetivo. Que haya cisnes negros y no haya un *perpetuimi mobile* son juicios verdaderos, aun cuando uno se refiera a un objeto existente y el otro a un objeto no existente. Su verdad depende del ser de su objetivo, que, en el segundo de estos casos, es el no ser del objeto en cuestión. El juicio no es verdadero si su objetivo no es verdadero. No es verdadero tampoco si se ha formado de una manera distinta de su objetivo y no concuerda con los hechos. La conciencia de las exigencias objetivas y subjetivas en el juicio puede ser también puramente casual ; sucede a veces que de una premisa falsa se deducen conclusiones verdaderas.

Si es erróneo que todo conocimiento tenga que referirse a objetos existentes, es, no obstante, verdadero, según Meinong, que todo conocimiento tiene que ver en último análisis con algo existente, con los hechos, sin los cuales no puede valer como conocimiento. Incumbe a la *psicologia* del conocimiento determinar las condiciones por las cuales el conocimiento mismo se refiere a los hechos y adquiere valor real. *Hecho,* en sentido amplio, es el objetivo del juicio; y, en cuanto comprende un hecho, todo juicio es una *evidencia.* La evidencia puede ser *a priori,* fundada en la naturaleza del juicio y aplicable a la realidad, o empírica; y ofrece diversos grados de certeza, porque hay también una evidencia meramente supuesta. La percepción es un caso límite de evidencia, que es máxima cuando la percepción se refiere a los hechos psíquicos actuales, o sea, es percepción interna.

El objeto funda la representación y se intuye en ella directa o indirectamente, e incluso se muestra o insinúa simplemente. La producción de las representaciones es un hecho puramente empírico; en cambio, su fundarse en el objeto es condicionado *a priori.* Según Meinong, hay también un *valor* objetivo que se presenta en el sentimiento estético o intelectual cuando del objeto de este sentimiento se dice que *merece* el sentimiento mismo. Pero al lado de este valor objetivo existen también valores puramente subjetivos que consisten en la relación del objeto con el sujeto que tiene interés por él.

La teoría de los objetos puede ser considerada como la expresión realista más lograda de la intencionalidad de la conciencia. Ella ha sustraido esta teoría al contexto subjetivista con que se presenta estrictamente unida en la obra de Husserl; de esta manera, ha podido ser fácilmente utilizada por la filosofía orientada en sentido empirista. Russell discutió muchas veces la teoría de los objetos y el punto de partida para su doctrina de la denotación lo tomó de la noción de los objetivos negativos de Meinong (§ 802). También se inspiraron en ella el nuevo realismo americano y el propio Santayana (§ 776).

834 HARTMANN: LA ONTOLOGÍA

En la corriente de la fenomenología, interpretada en sentido rigurosamente realista, viene a injertar un sistema complejo la obra de Nicolaj Hartmann, nacido en Riga el año 1882 y muerto en Marburgo en 1950. Los escritos principales de Hartmann son los siguientes: *La lógica platónica del ser*

(1909); *Las fundamentales cuestiones filosóficas de la biología* (1912); *Principios de una metafísica del conocimiento* (1921); *Etica* (1926); *La filosofía del idealismo alemán* (1923-1929); *Filosofía sistemática* (1931); *El problema del ser espiritual* (1931); *Los fundamentos de la ontología* (1935); *El pensamiento filosófico v su historia* (1936); *Posibilidad y realidad* (1938); *La construcción del mundo real* (1940); *El nuevo camino de la ontología* (1942); *Filosofía de la naturaleza* (1950): *Pensamiento teleológico* (1951, postuma); *Estética* (1953, postuma).

Aun cuando considere la *fenomenología* únicamente como el primer estadio de la investigación filosófica (al cual luego seguiría el de la aporética, que alumbra los problemas que nacen de los fenómenos mismos, y, finalmente, el de la *teoría* del decir, el de la solución de las aporías), Hartmann saca de la fenomenología el concepto básico de su gnoseología: el *conocimiento como trascendencia.* El conocimiento no cae en el ámbito de la conciencia y no es, por tanto, un puro fenómeno suyo: es una *relación trascendente* que supera la conciencia. Es la relación entre un sujeto y un objeto o, mejor, entre la representación que el sujeto tiene del objeto y el objeto mismo en cuanto existe independientemente de ella. La representación puede aprehender o no el objeto; si lo aprehende, es verdadera; si no, es falsa. Esto implica que el objeto del conocimiento no se reduce a un ser objeto y no está determinado esencialmente por la relación cognoscitiva en que se encuentra. "Ser objeto" significa, etimológicamente, ser *obyectado* a un sujeto, esto es, ser echado contra, dado, ofrecido a un sujeto. Pero la *obyectación* no cambia, de hecho, la naturaleza del objeto, que permanece independiente de ella, esto es, de la relación en que se encuentra con el sujeto. Obyectación no significa objetivación, que es, precisamente, el proceso opuesto, por el cual algo subjetivo se convierte en objetivo; tiene sus raices en el ser, no en el sujeto. La realidad queda siempre *más allá* de la conciencia, incluso cuando es obyectada a la conciencia. El conocimiento trasciende incesantemente hacia la realidad independiente que constituye su objeto. Pero esto significa también que el conocimiento no realiza nunca el completo dominio de su objeto. Más allá de lo que comprende de él, queda siempre un residuo incognoscible *(transobjetivo,* en cuanto está más allá de lo que de la misma realidad es obyectado). El límite de cognoscibilidad se puede alejar indefinidamente; pero no desaparece. Este límite está cada vez más cerca del ser a medida que se pasa de la realidad más baja (la materia) a las realidades más elevadas, cuales son la vida orgánica y la vida espiritual y social del hombre.

En el reconocimiento de este residuo transobjetivo está la originalidad de la nueva ontología con respecto a la antigua, que pretendía ser una "lógica del ser" y así identificaba la esfera del pensamiento con la del ser real y no admitía los límites que la investigación ontológica encuentra en los problemas insolubles. Según Hartmann, la ontología crítica debe distinguir entre las dos esferas del ser, admitir que la esfera del pensamiento es una reflexión de la esfera del ser, y admitir también otra esfera del ser, la del ser ideal que está constituida por las estructuras de los contenidos cognoscitivos que se encuentran en el sujeto, pero que sin embargo no son estructuras del sujeto. A la esfera del ser ideal pertenecen

los objetos dotados de idealidad *independiente,* como son los entes de la lógica y, de la matemática con sus leyes y valores jurídicos, vitales, éticos, estéticos, etc.; y los objetos dotados de idealidad *adherente*, que son las formas ideales (las esencias, las leyes, las relaciones esenciales de los objetos reales) (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, cap. LXII). Las formas del ser ideal existen independientemente del conocimiento, por eso tienen un ser en sí, pero son irreales. Por ejemplo, las estructuras matemáticas penetran en la realidad, pero no cambian por esto en su esencia. Hartmann toma aquí la postura opuesta a la del platonismo: el ser ideal no es superior al ser real, sino al revés: el ser real es superior al ser ideal. El ser ideal por sí mismo es solamente la universalidad; no alcanza nunca la concreción y la efectividad de la realidad individual; "es un ser sutil sostenido en alto, carente de sustancia, casi sólo un medio ser, al que falta aún el peso entero del ser" (*Grundlegung der Ontologie,* p. 317).

Si todas las formas ideales son irreales, no todo lo irreal es forma ideal. En la *Metafísica del conocimiento,* Hartmann se limita a enumerar lo "irreal puro", esto es, lo irreal que no es forma ideal y que, por tanto, no tiene valor cognoscitivo. Así enumera (*Met. d. Erk.*, cap. LXII, *d*): la esfera del pensamiento, de la fantasía, de los sueños, las ideas y los ideales artísticos, mitológicos o religiosos; los elementos sensibles. Pero en la *Fundación de la ontología* (1935) reemprende el examen de esta esfera con el fin de mostrar e! carácter trascendental de los mismos actos emocionales o fantásticos. En esta obra es evidente la influencia de los análisis de Scheler y de Heidegger, al mismo tiempo que la polémica contra ellos. Los actos no cognoscitivos son los que se refieren al sujeto de! sentir, del querer y del obrar. Ellos trascienden hacia un ser en sí que no es el ser de la esfera ideal, sino el de la realidad (*Realität*); y poner en contacto al sujeto con aquel aspecto por el cual la realidad suscita temor, esperanza, reacciones emotivas diversas, y por el cual ella requiere del sujeto decisión, lucha y empeño. Los actos emocionales trascendentes se dividen en tres categorías: receptivos, anticipadores y espontáneos. Los actos *receptivos* se caracterizan por el hecho de que en ellos el sujeto "es afectado" por un hecho o por un acontecimiento del mundo real, aunque no se de cuenta intelectualmente de lo que le impresiona. Las sorpresas que la vida reserva, la experiencia vivida y la dureza que presenta a menudo para el hombre, el tener que soportar las situaciones provocadas por las cosas o por los hombres, son los tipos fundamentales de los actos receptivos. Los actos *anticipadores* son los que anticipan el futuro en la forma de una previsión indiferente, como en la espera, el presentimiento, la curiosidad, etc., o en la forma de una previsión emocional, como en el caso de la esperanza y del miedo o como en el caso de la angustia, en la cual, en polémica con Heidegger, Hartmann ve solamente una difuminácíón del miedo. Finalmente, los actos emocionales *espontáneos* son los que tienden a impresionar un objeto trascendental real. Tales son el querer, el desear, el anhelar. Estos actos producen la reacción del objeto impresionado, que a su vez impresiona al que los ejecuta; incluyen, pues, un testimonio vivido de la realidad trascendente de los objetos o de las personas

hacia las cuales se dirigen y son el mejor mentís al escepticismo (*Grundl. d. Ontol.*, p. 204).

Estos diversos actos emocionales no se presentan en su aislamiento, sino que a menudo constituyen conexiones típicas, entre las cuales son fundamentales la del valor que adquiere la relación entre las personas en su comprensión recíproca y en las distintas formas de solidaridad social; y la ordenación de las cosas a los fines de su utilización. El trabajo es, por ejemplo, una prueba de la trascendencia de la realidad: a la fuerza del hombre se contrapone una fuerza extraña y ambas fuerzas son reales.

835 LA NECESIDAD DEL SER

La obra más significativa de Hartmann es la que se titula *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938). El título significa, exactamente, *Potencialidad y actualidad,* porque Hartmann atribuye a *Móglichkeit* el significado aristotélico de potencialidad (y no el de posibilidad verdadera y propia, como aparece en la "posibilidad trascendental" de Kant), y a *Wirklichkeit,* el significado, igualmente aristotélico, de actualidad en general, distinta de la realidad verdadera y propia, o *Realitàt.* Pero el título verdadero de la obra, el que expresaría verdaderamente su espíritu y sus conclusiones, debería ser *Necesidad y realidad* (*Notwendigkeit und Realitàt).* En efecto, en ella Hartmann no hace más que declarar incluidos en la necesidad los otros modos del ser, negándolos, en consecuencia, como tales, e identificar la necesidad con la realidad actual o efectiva, que es, además, la realidad de hecho. Explícitamente, Hartmann se remite a Diodoro Crono (vol. 1, § 37) y a su argumento llamado "victorioso", según el cual sólo lo que se verifica es posible, porque si fuera posible lo que no se verifica, de lo posible saldría lo imposible. El argumento llevaba a Diodoro Crono a admitir que todo lo que sucede debe necesariamente suceder y que la misma inmutabilidad que hay para los hechos pasados existe también para los hechos futuros, aunque no lo parezca. Y ésta es también la última convicción de Hartmann. Posible es solo lo que ha sido, es o será real; es la "existencia preponderante y no anulable", la "manera tosca y no conciliadora de pretender el propio lugar", que recuerda, "traducida en términos espaciales, la impenetrabilidad de la materia". Hartmann añade que éstas son únicamente imágenes: no obstante, "algo de todo esto existe, sin duda, en la esencia de la realidad efectiva" (*Mögl. u. Wirkl.*, p. 59).

La eliminación de todo elemento de indeterminación y problematismo de lo real es efectuada por Hartmann mediante la llamada "ley modal fundamental": posibilidad y necesidad son únicamente modos relativos del ser, que no tendrían sentido sin el modo fundamental: el de la efectividad. En efecto, "la imposibilidad de *A* significa que *A no* puede *ser*; su posibilidad significa que *A* puede *ser;* su necesidad, que *A* debe *ser.* Así, el no poder, el poder y eí deber se refieren a un ser que es su fundamento modal y su núcleo fundamental. Sin este ser, todo poder ser o deber ser carecería de sentido, ya que consistiría en el poder ser o en el

deber ser de nada" (*Ib.*, p. 72). Pero ¿qué es el *ser* al cual deber ser y poder ser se refieren como a su *ubi consistam*? Es el ser *simplemente*, en su pura efectividad o actualidad; el ser que, en el dominio de la realidad, de hecho, se presenta como un "ser así y no de otro modo", esto es, como existencia análoga a la materia. La ley modal fundamental, al implicar la conexión de los diversos modos de ser con la base común del modo fundamental, la efectividad, lleva a Hartmann a enunciar las seis leyes "paradójicas" siguientes: 1.ª, lo que es realmente posible es también realmente efectivo; 2. , lo que es realmente efectivo es también realmente necesario; 3.ª, lo que es realmente posible es también realmente necesario; y negativamente; 4. , aquello cuyo no ser es realmente posible, es también realmente inefectivo; 5.ª, lo que no se puede realmente efectuar, es también realmente imposible; 6.ª, aquello cuyo no ser es realmente posible, es también realmente imposible (*Mögl. u. Wirkl.*, p. 126). Estas leyes no son más que la traducción analítica del principio de Diodoro Crono. Esto aparece claramente sobre todo en el dominio de la realidad verdadera y propia, esto es, de la realidad del mundo. Por ejemplo, la posibilidad de la caída de una piedra que se encuentre en equilibrio en una montaña, es real cuando la cadena de las condiciones que determinan la caída es completa; pero es evidente que, en este caso, la caída no es sólo posible, sino necesaria y efectiva. Sin duda, esta "ley real de la necesidad" debe parecer paradójica y repugnante a la conciencia; pero esto ocurre únicamente porque no están presentes a la conciencia todas las condiciones que determinan la efectividad; y, por tanto, el sentido de la posibilidad, como distinta de la realidad y de la efectividad, procede únicamente de lo incompleto del conocimiento, esto es, de la inadecuación de los modos de la conciencia (*Ib.*, p. 173). Hartmann llama "ley real de la efectividad" al principio de que en la realidad no hay ni un puro posible ni un puro necesario, sino únicamente lo efectivo. "La efectividad de lo efectivo consiste en ser, a la vez, posible y necesario" (*Ib.*, p. 147). Las condiciones que hacen posible lo real son las que lo hacen necesario y, por tanto, efectivo. Lo cual significa que "lo real efectivo en todo tiempo no puede ser distinto de como es, y aunque pueda llegar a ser otra cosa distinta de lo que es, no puede llegar a ser de una manera distinta de como llega a ser " (*Ib.*, p. 205). Esta última observación demuestra que, para Hartmann, el devenir no es el realizarse de una posibilidad entre otras muchas, sino más bien la posibilitación de aquella única posibilidad real que la cadena anterior de las condiciones determina necesariamente (*Ib.*, p. 237). El tiempo no es, pues, un mentís a la ley de la necesidad real. "Lo que una vez ha sido real en su tiempo —dice Hartmann (*Ib.*, p. 133-134)—, incluso en la forma de la más fluida transitoriedad, permanece por toda la eternidad como un ser efectivo en su propio tiempo, sin que importe que posteriormente no sea ya efectivo; y así, aquello que no ha sido una vez efectivo en un tiempo determinado, permanece por toda la eternidad inefectivo en este tiempo, aunque tuviera que llegar a ser real en un tiempo posterior. En este caso, no se trata ya, en realidad, de la misma cosa, sino de otra cosa en otra conexión real."

Hartmann adopta aquí la misma postura que Hegel: la realidad se justifica por sí misma, con su sola presencia; es posible y necesaria, porque es efectiva. Debería, por tanto, compartir la burla que hace Hegel del *deber ser* (*Sollen*), que pretende dar lecciones al ser. Pero Hartmann prefiere

interpretar el deber ser de modo que resulte negado esencialmente o quede reducido a una mera apariencia. El deber ser no es una pura necesidad, sino la necesidad de algo que es asimismo posible, porque encuentra su fundamento en una cadena de condiciones efectivas: debe continuar llevando a término esta cadena hasta la efectuación real. Por tanto, no prescribe más que el realizarse de lo que puede v debe necesariamente realizarse, y se refiere, en otras palabras, a aquella posibilidad real, que es ya por sí misma efectiva, aunque pueda no aparecer como tal (*Mögl. u. Wirkl.*, p. 266). Pero, de esta manera, el deber ser o *Sollen* se identifica con el *Müssen* de la realidad efectiva y encuentra su fundamento en la concatenación necesaria de esta realidad. El *Sollen*, como acto de libertad, es aquí prácticamente negado. Y la necesidad real (en este sentido) se extiende también, según Hartmann, al dominio del conocimiento. Hartmann distingue en este campo la conciencia *intuitiva* y la conciencia *comprensiva.* La primera es la que se abre, sin más, al ser efectivo, que le es *dado* como tal, sin referencia a su posibilidad y necesidad. La segunda, que es la conciencia intelectual, trata de comprender o interpretar la efectividad mediante su posibilidad y necesidad; no obstante, su punto de partida como su punto de llegada es la efectividad misma, tal como es dada a la conciencia intuyeme. Hartmann ejemplifica este procedimiento con la construcción de una hipótesis. "Esta —dice (*Ib.*, p. 370)— parte de la conciencia de la efectividad y se pregunta cómo es posible. Responde con la comprensión de la necesidad de una cierta condición; pero, puesto que esta condición es posible sólo desde el fundamento de una realidad, debe tener realidad efectiva, v así, el comprender, a través del giro de la posibilidad y de la necesidad, retorna a la conciencia de la efectividad." Lo cual quiere decir que sólo la efectividad es verdaderamente comprensible y que el conocimiento intelectual es por completo un círculo vicioso, que no puede conducir más que al mismo punto de partida.

La efectividad es, pues, verdaderamente el único modo del ser y el único fundamento posible de la comprensión intelectual. El arte, que Hartmann no consigue reducir a realidad efectiva, es considerado como inferior a esta última y como provisto de una libertad negativa que, en realidad, es una simple veleidad o conato de libertad (*Ib.*, p. 275). En Hegel, la preeminencia de la realidad efectiva estaba justificada por la intrínseca racionalidad de la misma; en Hartmann, la realidad efectiva no se justifica, sino que se pone como es y como no puede dejar de ser por su completo y absolutamente determinado condicionamiento fáctico. Este condicionamiento no es, literalmente hablando, la causalidad necesaria de la física del siglo XIX, porque tal causalidad es, según Hartmann, la forma que el condicionamiento adquiere en el dominio particular de la realidad física. No obstante, es evidente que el concepto de condicionamiento completo, como única justificación posible de la realidad efectiva, toma como modelo precisamente la causalidad necesaria de la física decimonónica; y por esto el ser de la ontología de Hartmann se modela, como él, por otra parte, explícitamente reconoce, sobre el concepto de materia

propio de esa física. Si la fenomenología, en las manos de Husserl, se ha convertido en un *espiritualismo trascendente,* en las manos de Hartmann se convierte en un *materialismo trascendental.*

836 HARTMANN: LOS ESTRATOS DEL SER

Se ha visto que, para Hartmann, la realidad efectiva se caracteriza esencialmente por una completa, absoluta y necesaria determinación. Descubrir las formas y las leyes de esta determinación es la tarea de los *análisis categoriales* que Hartmann hace en la obra titulada *La construcción del mundo real* (1940). Las categorías son, en efecto, entendidas por Hartmann en un sentido resueltamente antiidealista y antisubjetivista, como principios inmanentes en el mundo y formas de su determinación necesaria. El supuesto del análisis categorial es la estratificación del mundo en una serie de *planos.* Tal estratificación es, según Hartmann, un hecho evidente. Es evidente, por ejemplo, la cesura entre la naturaleza inorgánica y la orgánica, entre la naturaleza orgánica y la psíquica, entre la naturaleza psíquica y el ser espiritual. Hay entre estos planos diferencias tan radicales que hacen imposible toda concepción unitaria del tipo de la evolutiva, aunque sea en el sentido de la evolución creadora de Bergson, o del tipo finalista que subordine la totalidad del ser a la realización de su plano más alto. Sin embargo, la diversidad entre las categorías no se modela sobre la diversidad de los planos reales. Hay categorías fundamentales que pertenecen a todos los planos del ser. Tales son, en primer lugar, las modales, cuyo análisis ha sido hecho en *Posibilidad y actualidad;* en segundo lugar, las que se relacionan con parejas (categorías *bipolares,* como cualidad-cantidad, continuo-discreto, forma-materia, etc.); en tercer lugar, las que expresan las leyes fundamentales del ser real. Estas últimas, sobre todo, son decisivas porque en ellas se basa la determinación fundamental de la realidad efectiva. Se dividen en cuatro grupos, que obedecen, respectivamente, al principio del valor, al principio de la coherencia, al principio de la planificación y al principio de la dependencia.

Las leyes del valor manifiestan que el valor de las categorías no consiste en su deber ser normativo, sino que es análogo al de las leyes de la naturaleza o de las leyes matemáticas, con la diferencia de que es todavía más universal. En otros términos, el valor de una categoría es una determinación necesaria, de cuño naturalista. Las leyes de la *planificación* expresan la relación y los grados de condicionalidad recíproca entre los diversos planos de la realidad. Hartmann cree que las categorías más bajas *reaparecen* en las más altas, pero no viceversa (ley del *retorno*); que todo plano del ser implica un nuevo momento categorial que no es reducible a los elementos más bajos o a su síntesis (ley del *Novum*): y que no hay gradación en el paso de los planos inferiores a los superiores (ley de la *distancia* de los planos).

Hartmann distingue a este propósito la supraestructura de la supraformación: existe supraformación cuando en el plano superior se conservan todas las categorías del plano inferior; existe supraestructura cuando el plano superior asume sólo algunas categorías que dominan el

plano inferior, dejando fuera a las demás. Por ejemplo, el plano psíquico es con relación al plano orgánico una supraestructura en la cual se abandona la categoría del espacio que domina todavía al ser orgánico. La diferencia entre supraformación y supraestructura cierra el camino a la concepción mecánica, que querría hacer depender la vida psíquica de los fenómenos *físicos*. La estratificación de lo real implica, además, que la determinación, a que todos los planos del ser están sometidos, no es de una sola especie, sino distinta para cada plano (*Aufbauder Welt*, *p.* 314). En el plano físico, la determinación es causal, en el sentido de la física decimonónica, y sobre ésta se modelan, en realidad, las otras clases de determinación, que, para las leyes del valor, expresan un puro condicionamiento de hecho, sin referencias normativas.

El problema de la libertad es, desde este punto de vista, un problema ontológico: la libertad se reduce a lo que Boutroux había llamado la *contingencia* de los planos superiores del ser respecto a los inferiores (§ 679). Puesto que todo plano contiene un *novum* respecto al plano inferior, está condicionado por este plano, pero no es absolutamente determinado por él. "La autonomía de la determinación superior —dice Hartmann (*Ib.*, p. 569)— consiste precisamente en el fundamento de su condicionamiento por parte de la inferior, que no está en contraste ni mucho menos en lucha con ella." La dificultad que el problema de la libertad presenta a Hartmann no reside aquí. Los planos del ser se fundan, además de en el acondicionamiento por parte de los planos inferiores, en su rigurosa y absoluta determinación interna, propia de cada plano. Y, puesto que esta ley no puede faltar en el plano en que actúa la voluntad humana, está claro que también en este plano la determinación del ser es rigurosa y absoluta como en los otros. Hartmann habla de la inserción de "determinantes extracausales" en el proceso en que se inserta la voluntad. Pero aun cuando sean "extracausales", se trata, sin embargo, siempre de "determinantes", que pertenecen, además, al mundo real (*Ib.*, *p.* 561); y el hecho mismo de que existan o sean reconocidos como determinantes excluye la libertad de la voluntad. Y, en verdad, la libertad humana, a pesar de las retóricas afirmaciones de Hartmann, queda excluida del sistema de la realidad tal como él lo concibe. Una realidad que no pueda ser más que lo que es, que se pone en su posibilidad y necesidad por el hecho mismo de que existe, y sólo *porque* existe, excluye la libertad como un sueño imposible.

Y esta libertad también es excluida por Hartmann implícitamente de la historia, a pesar de su polémica contra Hegel, que descubre en todo lo que ha sucedido o suceda la verdad y el bien. En la historia, Hartmann ve operar un *espíritu objetivo,* que aun cuando no existe fuera de los espíritus finitos, actúa en ellos de modo impersonal y universal. El espíritu objetivo es una supraconstrucción, en el sentido ya expuesto; supraconstrucción que se levanta por encima de la conciencia, del mismo modo como la conciencia se levanta por encima del organismo. Así como la conciencia deja fuera de sí la espacialidad y la materialidad del mundo orgánico, del mismo modo el espíritu objetivo deja atrás la conciencia y la personalidad y se eleva a un horizonte impersonal, que va más allá de te estrechez del ser psíquico (*Das Problem des geistigen Seins*, p. 262). El

espíritu objetivo, en cuanto es un *novum* respecto al plano de la conciencia personal, no es un agregado de individuos, sino más bien un conjunto de formas, de contenidos, de principios; es la vida espiritual en su totalidad, tal como históricamente surge, se desarrolla, llega al culmen y decae. Pertenecen a él todas las producciones espirituales (letras, artes, técnica, religiones y mitos, ciencias y filosofías, etcétera). Y es también el verdadero protagonista de la historia. La persona individual no es independiente de la totalidad del espíritu objetivo, que determina la iniciativa del individuo en una medida no menor a aquella en que es, a su vez, determinado por él. "Están siempre una frente a otra dos leyes particulares heterogéneas del espíritu: la de la persona y la del espíritu común. Y precisamente la recíproca penetración de ambas constituye la plena autonomía del *espíritu viviente.* Ambas lo determinan de una manera sólo parcial, y por esto se dejan la una a la otra un cierto campo de acción" (*Ib.*, p. 259). Hay aquí un laudable esfuerzo por asegurar una cierta posición de libertad e iniciativa a la persona individual; pero es un esfuerzo que no tiene éxito. La determinación necesaria es solamente trasplantada del espíritu objetivo al *espíritu viviente,* que une en sí el espíritu objetivo y la conciencia personal. Consiste en la penetración recíproca de ambos y constituye la "forma categorial fundamental del ser viviente". Y en el ámbito de esta categoría fundamental reaparece la determinación necesaria propia de cada categoría (*Ib.*, p. 441).

La especulación de Hartmann es rica en exigencias, temas y análisis que la vinculan a la parte más viva de la filosofía contemporánea. La polémica radical contra el idealismo gnoseológico, el concepto del conocimiento y, en general, de toda actividad como trascendencia, el intento de reivindicar para el hombre una libertad finita (esto es, condicionada y limitada) constituyen los aspectos más interesantes de su especulación. Sin embargo, estas exigencias toman cuerpo en un sistema pesado y artificial, que se apoya en el reconocimiento del carácter macizo y predominante de la realidad de los hechos: es decir, un sistema en el que aquellas exigencias aparecen fuera de lugar e insatisfacibles.

837 SCHELER: EL MUNDO DE LOS VALORES Y LA PERSONA

El análisis fenomenológico de los aspectos emotivos y prácticos de la conciencia ha sido planteado y desarrollado en la obra de Max Scheler (1874-1928). Scheler fue profesor en Colonia desde 1919; la muerte, que le sorprendió a los cincuenta y tres años, interrumpió bruscamente una actividad intensa y fecunda. Su obra más conocida, titulada *El formalismo en la ética y la ética material del valor,* apareció por vez primera en el "Jahrbuch" de Husserl entre 1913 y 1916. Pero la obra que constituye su mayor aportación a la filosofía contemporánea es la que se titula *Esencia y formas de la simpatía* (1923). Otras obras notables son las siguientes: *Lo trascendental y el método psicológico* (1901); *El resentimiento y el juicio moral de los valores* (1912); *El genio de la guerra y la guerra alemana* (1915); *Escritos y esbozos* (2 vols., 1915; 2.ª edic. con el título de *Crisis de los valores,* 1919); *Guerra y construcción* (1916); *Lo eterno*

en el hombre (1921); *Escritos de sociología* y *de doctrina de la concepción del mundo* (4 vols., 1923-24); Las *formas del saber y la sociedad* (1926); *El puesto del hombre en el cosmos* (1928); *Intuición filosófica del mundo* (1928); *La idea de la paz y el pacifismo* (1931); *Escritos postumos* (1933).

Scheler entiende la fenomenología como "la búsqueda de un saber en que los objetos ya no son existencialmente relativos a la vida y a los valores vitales" (*Philosophische Weltanschauung*, p. 120), es decir, de un saber desinteresado y directo, en el que las cosas se dan en su esencia genuina y los objetos se presentan por así decirlo "en persona" sin intermediarios de presupuestos ni de símbolos. Este saber es para Scheler también la experiencia genuina: "La filosofía fenomenológica representa el empirismo y el positivismo bajo la forma más radical" (*ZurEthik und Erkenntnislehre* [Nachlass], 1933, p. 267). Si se considera fenomenològicamente la experiencia emotiva, los objetos que a tal experiencia se presentan en persona son los *valores*. La ética de Scheler es por esta razón el análisis fenomenológico de la experiencia emotiva, dirigida al objeto de poner en claro los objetos específicos de esta experiencia, o sea precisamente, los valores.

Pero como objetos de la experiencia fenomenológica los valores no son ni bienes ni fines. El bien es la cosa que incorpora un valor; el fin es el término de una aspiración y de una tendencia que puede tener valor como puede no tenerlo; pero el ser incorporado en una cosa o el ser el término de una tendencia, no modifica en modo alguno el ser del valor que se da en forma directa e inmediata a la experiencia emotiva. Sin embargo, la experiencia emotiva a la cual se revela el valor no es la simple emoción, por ejemplo un dolor o un placer sensible, sino que es la experiencia *intencional*, a la que Scheler denomina también *intuición emotiva*: en la cual el valor se da directamente y por ello tiene con el valor la misma relación que una representación o un concepto tienen con su objeto *(Der Formalismus in der Ethik,* 1927, p. 264). El mundo de los valores es, pues, un mundo objetivo, esto es, independiente del hecho o del acto de su aprehensión; y, como mundo objetivo, tiene sus propias leyes *a priori.* Estas leyes determinan, en primer lugar, la jerarquía de los valores. Evidentemente, esta jerarquía es completamente independiente de los valores realizados o de las actividades que los realizan en las experiencias empíricas. La primera modalidad del valor es la serie de los valores de lo agradable y de lo desagradable, a los cuales corresponde la función del sentir sensible con sus modos del gozar y del sufrir. La segunda modalidad es el conjunto de los valores vitales: abarca todas las cualidades comprendidas entre lo noble y lo vulgar, que corresponden a los modos del sentimiento vital (salud, enfermedad, vejez y muerte, ascensión y decadencia, agotamiento y exuberancia, etc.). Pertenecen a esta modalidad del valor también lo bueno y lo malo, no en el sentido moral, sino en el sentido de la habilidad y de la eficiencia (por ejemplo, en la frase "buen artesano"). La tercera modalidad de los valores comprende el campo de los valores espirituales, que son aprehendidos por el sentir espiritual. Pertenecen a esta categoría los valores estéticos (bello y feo); los valores jurídicos, que constituyen el fundamento de toda ordenación jurídica, en

cuanto es independiente de toda ley positiva del Estado o de la comunidad; los valores del conocimiento puro, como intenta realizarlos la filosofía, que, a diferencia de la ciencia, no está guiada por el fin de dominar los hechos naturales. Aprobar o desaprobar, estimar o menospreciar, simpatizar espiritualmente, son algunos de los actos subjetivos en los cuales se aprehenden estos valores. La cuarta y última modalidad de los valores es la de los valores religiosos, que se mueven entre lo sagrado y lo profano. Corresponden a estos valores los sentimientos de beatitud y desesperación, que no han de confundirse con los de la felicidad y de la infelicidad, y que están determinados por la proximidad o alejamiento de lo sagrado en la vida vivida. El acto en que se aprehenden los valores de lo sagrado es una determinada especie de amor, a la que es esencial el dirigirse a personas. En la esfera de lo sagrado, el valor genuino es esencialmente un valor personal. Estas cuatro modalidades del valor están ordenadas jerárquicamente: los valores noble-vulgar son más elevados que los valores agradable-desagradable; los valores espirituales son más elevados que los vitales, y los valores de lo sagrado son más elevados que los espirituales *(Der Form. in der Ethik*, p. 109).

Así como todo valor es aprehendido por un acto específico de intuición sentimental, así también la jerarquía de los valores es aprehendida por un acto específico, que es el de *preferir.* Preferir no es escoger, que más bien se funda en él. Debemos, indudablemente, escoger el fin que se funda en un valor superior; pero, para hacerlo, este valor superior debe ser dado en un acto preferencial. El preferir es, por tanto, independiente de cualquier aparición, elección o volición. Naturalmente, no se trata aquí del preferir empírico que concierne a bienes (cosas dotadas de valor), sino del preferir *a priori,* que se refiere a los valores mismos. El preferir es un acto más originario que el simple sentir los valores. Los valores no son dados originariamente en el sentimiento para que luego intervenga el acto del preferir en la aprehensión de su jerarquía. En tal caso, el preferir podría ser convertido en análogo a una ordenación lógica de los valores, ordenación que sería deducida o derivada. En realidad, la evidencia de una preferencia es superior y más inmediata que la evidencia sentimental de los valores. Forma parte esencial del carácter superior de ciertos valores su mayor duración, esto es, el poder de persistir a través del tiempo. La duración forma parte de la esencia de los valores superiores, aunque no se realice o se realice imperfectamente en la experiencia. Un amor o una amistad fundados en el valor de la persona son esencialmente durables, aunque empíricamente pueden durar menos que una simple comunicación de intereses materiales. En tal caso, empero, se dice que no se trataba de un verdadero amor o de una verdadera amistad, con lo que se reconoce que pertenece a la esencia de los valores superiores el tener una duración mayor.

Finalmente, el amor y el odio representan el grado más alto de nuestra vida emotiva intencional. Tienen en esta vida un lugar absolutamente en sí, y sólo por ignorancia de su naturaleza fenomenológica pueden ser enumerados juntamente con la cólera, la ira, el aburrimiento, esto es, con los efectos y los estados del sentimiento. El amor y el odio se diferencian

del preferir en cuanto, mientras éste se dirige intencionadamente a una multiplicidad de valores sentidos, en cambio a ellos les puede ser dado incluso un único valor. Al amor y al odio, en cuanto actos espontáneos, les corresponde la función de ampliar o restringir el reino del valor accesible a la intuición sentimental. Ampliar o restringir no significa crear o destruir, ya que los valores existen independientemente de todo ser espiritual determinado. Amor y odio solamente *descubren* el valor; pero lo descubren aun antes de que él haya sido intuido o preferido; y constituyen, por consiguiente, un movimiento en cuyo proceso se irradian e iluminan valores hasta entonces desconocidos (*Ib.*, *p.* 268).

Como fundada en los valores, la ética es una ética material, que Scheler contrapone a la ética formal de Kant. La objeción de Kant contra la ética material, o sea, que ésta no es posible porque el bien que debería ser asumido en su fundamento, seria solamente un fin deseado y, por lo tanto, las normas de la ética adoptarían la forma de imperativos hipotéticos (si deseas esto, haz esto otro), depende según Scheler de la confusión que Kant ha hecho entre los valores y los fines. Los valores no se dan como fines, sino como objetos absolutos que todos instituyen en su orden preferencial con la intuición emotiva. La universalidad y la autonomía de la ética son garantizadas por los valores en este sentido, mientras que no lo serían por valores entendidos simplemente como fines.

Sin embargo, la teoría de los valores es para Scheler solamente una introducción a una teoría de la persona, esto es, a una comprensión fenomenológica de la personalidad humana. Esta personalidad no puede ser interpretada como "persona racional ya que como puro sujeto de actividad racional, sería idéntica en todos los hombres" *(Der Form. in der Ethik*, p. 385). En cambio, según Scheler, la persona es una unidad esencial, concreta, de actos esencialmente diversos y el fundamento de los mismos (*Ib.*, *p.* 398). En todo acto vive y actúa toda la persona; pero ésta no se agota en sus actos singulares. Puesto que su modo de ser es el vivir estos actos, no tiene ningún sentido quererla aprisionar en los actos ya vividos (*Ib.*, *p.* 401). La persona no se identifica tampoco con la conciencia, esto es, con el objeto de la percepción interna, ni con el yo, en cuanto se contrapone al tú o al mundo externo. La palabra yo está estrechamente unida precisamente al tú y al mundo externo; Dios puede ser persona, pero no puede ser yo, porque para él no existe ni un tú ni un mundo externo. La persona obra, va de paseo, etc.; el yo no puede hacer estas cosas, aunque se emplee a menudo en estos casos, en el lenguaje común, la palabra yo. Es anterior e indiferente a las contraposiciones yo-tú, yo-mundo externo, psicofisico. La persona tiene como correlato el *mundo; y,* por tanto, a cada persona individual corresponde un mundo individual. Por esto, la verdad metafísica, que es, sin más, la verdad, tiene un contenido diverso según las personas, y es una verdad personal. Que así sea, no depende de la relatividad o de la humanidad de la verdad, sino del nexo esencial entre la persona y el mundo. Si cada persona tiene su mundo que vale verdaderamente sólo para ella, la idea de un mundo único, idéntico, real —de macrocosmos, que se contraponga a los microcosmos de las personas finitas— implica la idea de una persona espiritual infinita y perfecta, cuyos actos nos son dados, en su esencia

fenomenológica, en los actos de todas las posibles personas finitas. Esta persona debe, para realizar la condición esencial de toda realidad, ser concreta. De esta manera —dice Scheler—, "la idea de Dios nos es dada juntamente con la identidad y unidad del mundo, sobre el fundamento de una conexión esencial" (*Der Form. in der Ethik*, p. 411). No se puede afirmar la unidad del mundo real sin la idea de una persona infinita, esto es, de Dios. Pero la conexión entre el mundo real y la idea de Dios es una conexión ideal, que no supone la realidad de Dios; y, verdaderamente, la realidad de Dios no puede nunca ser puesta por la filosofía, sino solamente por una posible y positiva revelación de Dios en una persona concreta (*Ib.*, *p.* 412).

Forma parte esencial de la persona una relación con el cuerpo orgánico por la cual ella es inmediatamente dueña de este cuerpo. No es persona quien vive preferentemente en su conciencia corpórea de manera que se identifique con su contenido. El cuerpo debe ser dado a la persona como una *res,* como una cosa que, por una parte, no sea absolutamente incapaz de incorporar un valor y, por otra, no lo incorpore esencialmente, pero que pueda incorporarlo accidentalmente bajo ciertas condiciones (*Ib.*, p. 16, 499). En otros términos, aquella *res* que es el cuerpo de la persona, es su propiedad, y esto constituye también el fundamento de la idea de propiedad en general. Por esto, en la antigua concepción de la esclavitud, el esclavo no estaba considerado como una persona social y era entregado no sólo a los demás, sino también a sí mismo, como una simple cosa. Sin embargo, se le reconocía al esclavo un alma, una conciencia; y ésta es una prueba ulterior de que la persona no se define por tales determinaciones. Tampoco está constituida por el carácter, que es aquella *x* constante a la que se apela para explicar las acciones particulares de una determinada persona. Si un nombre obra de modo distinto de las deducciones que nosotros hemos sacado de la imagen hipotética de su carácter, no haremos otra cosa, y con razón, que cambiar esta imagen. Pero la persona, según Scheler, no queda comprometida en estos cambios subjetivos de carácter. Tampoco las enfermedades psíquicas, que cambian de carácter, afectan verdaderamente a la persona. Todo lo que podemos decir en los casos más graves es que la enfermedad nos ha hecho completamente invisible la persona afectada por ella y que, por tanto, no es ya posible un juicio sobre la misma. Pero esta misma afirmación implica el reconocimiento de que la persona está más allá de las transformaciones del carácter y que estas transformaciones no consiguen afectarla (*Der Form. in der Ethik*, p. 505). La comprensión de la persona no es, pues, posible a través de sus actos o de sus vivencias, sino al revés, la comprensión de tales actos y experiencias sólo es posible a través de la comprensión de la persona, que es su origen. "Solamente a través de la inteligencia transida de amor hacia la persona en su fuente originaria central se nos hace posible la intuición de su ideal e individual esencia valiosa. Este amor comprensivo (como Miguel Ángel dice en un soneto) es el gran artista plástico que de la pluralidad de datos empíricos parciales —y a veces de una sola acción, de una sola expresión— llega a sacar las líneas de la esencia valiosa de la persona, de aquella esencia que el conocimiento empírico, histórico y psicológico de su vida nos esconde más que nos revela" (*Ib.*, *p.* 508).

Toda persona es una individualidad singular, diversa y distinta de las otras. Pero no está nunca encerrada en sí misma. Toda persona se capta a sí misma

como miembro de una comunidad de personas; de suerte que la idea de una comunidad está vinculada al significado de la persona no menos que la de un mundo externo e interno. La existencia o la posición de una comunidad en general no está ni ética ni gnoseológicamente vinculada a la existencia o posición de un mundo corpóreo. Esta es la razón fundamental por la cual las ciencias sociales e históricas permanecen autónomas frente a las ciencias naturales. Sus formaciones conceptuales —tanto las de la contemporaneidad, como familia, raza, pueblo, nación, cultura, etc., como las de la sucesión, como edad, período, etc.— pueden constituirse en sí, y por esto nunca remiten a unidades reales científicamente preformadas como las geográficas (territorios) o las biológicas y raciales (*Ib.*, p. 541). La persona finita es esencialmente miembro de una sociedad social, y la unidad social es esencialmente miembro de una más amplia unidad: estas conexiones esenciales nos obligan a trascender en espíritu toda efectiva y terrena comunidad, o sea, a considerarla como miembro de una comunidad más vasta. Que este acto trascendente encuentre o no después cumplimiento en una experiencia fáctica es indiferente para la esencia de la conciencia social de la persona. El ser de la persona singular se constituye en el interior de la persona y de su mundo, es decir, en la clase particular de los actos singulares; el ser de la persona común se constituye en la clase particular de los actos sociales. El contenido común de todas las vivencias del "convivir" (respecto al cual el comprender es solamente una subespecie) es el *mundo* de una comunidad, un mundo común, y su sujeto concreto es una persona común. Por otro lado, el contenido constante de todas las vivencias, que son actos singularizantes y experiencias por sí, es el mundo de un individuo, y su sujeto es la persona singular. Por esto, a toda persona finita pertenecen una persona singular y una persona común que están en relación recíproca y cuya relación puede ser directamente vivida (*Der Form. in der Ethik*, p. 543). A la esencia de esta relación pertenece la conciencia de la persona finita de no poder nunca aprisionar en su totalidad la persona común. Por otra parte, la persona común no se identifica con la existencia de las personas individuales, que son variables y sustituibles y abandonan con la muerte, o de otro modo, su puesto como miembros.

La teoría de todas las posibles unidades sociales y esenciales es la sociología filosófica. Las unidades sociales se diferencian entre sí según la clase de valores que toman como fundamento; y Scheler hace corresponder, respectivamente, a las cuatro categorías de valores: la masa, la comunidad vital, la comunidad jurídica, la comunidad de amor.

838 SCHELER: LA SOCIOLOGÍA FILOSÓFICA

Se puede afirmar que toda la obra de Scheler está dirigida a colorear el diseño de esta sociología filosófica. Cabe decir que ha elaborado su ética material de los valores como fundamento de una teoría de la persona y ha elaborado la teoría de la persona como fundamento de una teoría de la comprensión interpersonal. En la obra de Scheler se aprehenden y realizan por vez primera las posibilidades abiertas por el concepto fenomenológico

de la trascendencia eh el dominio de una sociología filosófica y de una teoría filosófica de las relaciones interhumanas, aunque sea sobre la base de supuestos metafísicos extremadamente frágiles. Bajo este aspecto, su obra más significativa es la que se titula *Esencia y formas de la simpatía* (1923). Esta obra ve la categoría fundamental de las relaciones interpersonales precisamente en la simpatía, entendida, empero, no como un simple hecho psíquico, sino como una estructura fenomenológica y metafísica. El rasgo esencial de la simpatía es el ser una relación entre personas que no sólo no implica, sino que excluye toda identidad o identificación recíproca. La simpatía es una relación de trascendencia, que comporta la trascendencia recíproca de las personas, y así es, al mismo tiempo, el fundamento de su autonomía v de su posibilidad de comprensión y de entendimiento.

En primer lugar, la simpatía es completamente distinta del contagio afectivo que se manifiesta en las aglomeraciones gregarias y en las masas. En el contagio falta toda posibilidad de comprensión recíproca, porque no hay más que imitación o repetición de los mismos sentimientos, tendencias o intenciones. El caso-límite del contagio afectivo es la fusión afectiva, como se verifica, por ejemplo, en las sociedades primitivas, en las cuales el hombre se identifica con sus antepasados y cree ser a un mismo tiempo él mismo y su propio antepasado. El contagio afectivo no tiene nada que ver con la simpatía que, en cambio, se funda en la diferencia fundamental que hay entre comprender un hecho interno y experimentarlo realmente. La simpatía, en otras palabras, no es un *estado* sino una *función* afectiva. Tal, por ejemplo, se revela en el caso de la piedad, que no es, de ningún modo, un sufrir el dolor ajeno y, por tanto, multiplicar el dolor, "El estado afectivo de *B*, implícito en la piedad que yo siento, sigue siendo para mí el estado afectivo de B; no pasa a mí, que le compadezco, y no produce en mí un estado semejante o igual. Compadezco a *B*, participo de su sufrimiento, sin que se encuentre reproducida en mí su experiencia interna, el hecho psíquico que ha provocado su sufrimiento o que lo constituye" (*Wesen una Formen der Sympathie*, trad. fr., p. 69). La simpatía supone y, al mismo tiempo, funda la diversidad entre las personas. Un sentimiento considerado como contenido de un espíritu supraindividual o de una conciencia universal y en el cual, por ello mismo, las personas se hallasen fundidas y formasen una unidad, no tendría nada en común con la simpatía. "La verdadera función de la simpatía —dice Scheler (*Ib.*, p. 104-105)— consiste en destruir la ilusión solipsista y en revelarnos como dotada de un valor igual a la nuestra la realidad del otro en cuanto otro." Sin duda, la simpatía tiene límites, porque tanto en forma de sufrimiento (piedad) como en forma de alegría no es un acto espontáneo, sino un estado pasivo, una reacción. Es una forma de comprensión que está encerrada en los límites de los lazos que nos relacionan con las personas: compañerismo, amistad, lazos conyugales, sociales, colectivos, nacionales, etc. Solamente el amor es capaz de sobrepasar estos límites y sustituir la relación periférica por una relación de profundidad. Pero el amor, aún más que la simpatía, exige la diversidad y la autonomía de la persona. Su sentido más profundo consiste precisamente en no considerar y no tratar al otro *como si fuese*

idéntico al propio yo. "El verdadero amor consiste en comprender suficientemente otra individualidad modalmente diferente de la mía, en poderme poner en su lugar, aun considerándola como distinta y diferente de mí e incluso mientras afirmo, con calor emocional y sin reserva, su propia realidad, su propio modo de ser" (*Ib.*, p. 110-111). Por este carácter más radical y más profundo del amor, Scheler cree que el amor es el fundamento de la simpatía y que la esfera en la cual ésta se mueve es siempre delimitada en su amplitud por un acto de amor. Y el amor se dirige necesariamente al núcleo valioso de las cosas, a su valor. Tiende a realizar el valor más elevado posible (y esto es ya un valor positivo) y a suprimir un valor inferior (también esta intención es un valor moral positivo). Se puede dirigir a la naturaleza, a la persona humana y a Dios, en lo que tienen de propio, es decir, de distinto de aquel que ama. Por el contrario, el amor de la humanidad de que habla el positivismo no es más que resentimiento, o sea, odio hacia los valores positivos implícitos en ' país natal, pueblo, patria, Dios".

Scheler reconoce en la simpatía la relación afectiva originaria entre las personas y el fundamento de la certeza de la existencia de otros yos, que está indisolublemente unida a la existencia del yo. Considera quimérica la tesis idealista, según la cual el yo no puede pensar más que en sus propios pensamientos y no puede experimentar más que sus propios pensamientos. En realidad, podemos pensar igualmente bien nuestros pensamientos y los de los demás, y experimentar igualmente los sentimientos ajenos y los nuestros. Más aún, todos empezamos pensando como propios los pensamientos ajenos, esto es, recibidos de la tradición y del ambiente, y sólo en un segundo momento llegamos a distinguir lo que nos es propio de lo que nos es extraño. El yo no es para él mismo la cosa más fácil y obvia, sino más bien la más difícil, y a medida que se constituye en la esfera de los pensamientos y de los sentimientos que reconoce como propios, reconoce también en el mismo acto los pensamientos y los sentimientos de los demás y, por tanto, la realidad de los otros. No existe ninguna diferencia de principio entre la percepción de sí mismo y la percepción de los demás, ni puede la primera presentar ningún título de privilegio respecto a la segunda. La posibilidad, que es propia de la simpatía, de comprender a los demás como otras, constituye, pues, el fundamento de la certeza que está unida a la existencia de las demás personas.

Con esta doctrina está en singular contraste la concepción metafísica que Scheler ha delineado ya en su obra sobre la *Simpatía y* en la cual ha insistido cada vez más en las obras posteriores. En su obra sobre la *Simpatía* habla, por un lado, de una "fusión afectiva del hombre con el cosmos viviente", que se verificaría en el acto del amor sexual (*Wesen und Formen der Sympathie*, p. 168 sigs.), y, por otro, de una "unión mística entre la esencia de la persona espiritual y la idea de esta esencia tal como reposa en Dios". La unión mística estaría, a su vez, condicionada no por la libertad esencial entre el hombre y Dios, sino por la identidad entre la esencia del alma espiritual y de la esencia de. Dios, en cuanto comprende entre las propias innumerables esencias, incluso la del mundo *(Wesen und Formen der Sympathie*, p. 195). Este sería el ideal eterno al cual el

hombre debería intentar conformarse en la vida terrena. Scheler ha acentuado posteriormente el concepto de solidaridad entre todos los seres vivientes hasta una solidaridad universal que comprenda a la vez el mundo y Dios (*Philosophische Weltanschauung,* 1929, p. 71). Por esta solidaridad, la historia humana no sería un puro espectáculo para un contemplador y juez supremo, sino que se inscribiría en el devenir mismo de Dios. Sería, en otras palabras, la misma realización de Dios (*Ib.*, p. 103). Scheler mismo ve el precedente de esta identificación del ser que proviene de Dios con la historia del mundo o, mejor, con el mundo en cuanto historia, en la doctrina de Hegel (*Ib.*, p. 148). Y en este punto, evidentemente, las categorías fundamentales de su especulación han cambiado. La autonomía y la alteridad recíproca de las personas no son posibles si las personas no son más que momentos de la realización o del devenir de Dios. Scheler no se ha dado cuenta de que las categorías de las cuales él había partido y a las cuales son debidos los resultados más notables de su especulación señalan el abandono y la negación de la intuición romántica del mundo. En cambio, ha querido efectuar un imposible retorno al romanticismo, negando así o desvalorizando implícitamente sus más bellas investigaciones.

Sus investigaciones sobre la sociología del saber siguen una orientación análoga. El saber se define ontológicamente como una relación interna al ser, relación por la cual un existente participa en la esencia de otro existente, sin que en esta esencia nada se cambie (*Die Wissensformenund die Gesellschaft*, 1926, p. 247). En este sentido, el saber sirve y debe servir para tres fines principales: en primer lugar, para un fin formativo, esto es, para el devenir de la persona que sabe; en segundo lugar, debe servir al devenir del mundo, que a través del saber humano alcanza el destino al cual nunca hubiera podido llegar de otro modo; en tercer lugar, debe servir al dominio del mundo para los fines humanos. Este último saber es el de la ciencia. La concepción mecánica del universo y el pragmatismo (al cual están dedicadas muchísimas páginas críticas en *formas del saber y sociedad*) tienen presente solamente el último de estos fines y descuidan los demás. Sociológicamente, la concepción mecánica del mundo es considerada por Scheler como la ideología de la sociedad burguesa, que identifica el mundo con la esfera del trabajo; el pragmatismo sería, en cambio, la ideología opuesta de las nuevas clases del proletariado, que hace de todo saber un instrumento de trabajo. Contra uno y otro, Scheler preconiza para el futuro el resurgimiento de un "espíritu filosófico y metafísico".

La etica de Scheler ha inspirado la *Etica* (1926) de Hartmann y, en general, todas aquellas doctrinas (realistas o pragmáticas) que reconocen, aunque sea en otro sentido, la objetividad de los valores y de su jerarquía. Pero en el análisis fenomenológico de la experiencia emotiva del hombre, su ejemplo lo seguiría sobre todo Heidegger.

BIBLIOGRAFIA

§ 810. Sobre el movimiento fenomenológico: H. **Spiegelberg**, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 2 vols., La Haya, **1960**. Esta obra está fundada en un

concepto demasiado extenso y confuso de la fenomenología, por lo que se incluyen dentro de la misma no sólo muchos existencialistas sino hasta filósofos como Marcel, completamente ajenos al movimiento; por otra parte, se excluye a Jaspers.

§ 811. Una bibliografía de Bolzano en Das *philosophische Werk B. B.s,* Halle, 1909. La *Wissenschaftslehre* ha sido editada en 4 vols., con prólogo de T. C. A. Heinroth, Sulzbach, 18J7; y reeditada en 2 vols., bajo el cuidado de A. Hofler, Leipzig, 1914-15 (esta última es la edición citada en el texto).

Sobre Bolzano, además de la obra citada de Bergmann: Dr. St. Schindler, *B. B., sein Leben und Wirken,* Praga, 1912.

De Brentano: *Gesammelte Philosophische Schriften,* bajo el cuidado de O. Kraus y A. Kastil, 10 vols., Leipzig, 1922-30. Algunos capítulos de la *Psychologie vom empirischen Standpunkt,* los reimprimió el mismo Brentano bajo el título: *Von der Klassification der psychischen Phänomene,* Leipzig, 1911; de éstos hay una trad. it. bajo el cuidado de M. Pugliesi, Lanciano, s. a.

Sobre Brentano: Oskar Kraus, *Fr. B.,* Munich, 1919; A. Kastil, *Die Philosophie F. B.s,* Berna, 1951; Lucie Gilson, *Méthode et métaphysique selon F. B.,* París, 1955; Id., *La psychologie déscriptive selon F. B.,* París, 1955.

§ 812. Trad. italianas de Husserl: *Idee per una fenomenologia pura,* I, bajo el cuidado de G. Alliney, Turín, 1950; *La filosofia come scienza rigorosa,* bajo el cuidado de F. Costa, Turín, 1958; *Esperienza e giodizio,* bajo el cuidado de F. Costa, Milán, 1960; *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini,* bajo el cuidado de F. Costa, Milán, 1960; *La crisi delle scienze europee,* bajo el cuidado de E. Filippini, Milán, 1961.

Sobre Husserl: Illemann, *H.s vor-phaenomenologische Philosophie,* Leipzig, 1932; S. Vanni-Rovighi, *La filosofia di E. H.,* Milán, 1939; M. Farber, Editor, *Philosophical Essays in Memory of E. H.,* Cambridge (Mass.), 1940; M. Farber, *The Foundation of Phenomenology, E. H. and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy,* Cambridge (Mass.), 1943; L. Landgrebe, *Phaenomenologie und Metaphysik,* Hamburgo, 1949; Varios Autores, *Problèmes actuéis de la phénoménologie,* Bruselas, 1951; G. Brand, *Welt, Ich und Zeit nach Unveröffentliche Manuskripten H.,* La Haya, 1955 (tr. it. de E. Filippini, Milán, 1960); G. Pedroli, *La fenomenologia di H.,* Turín, 1958; *E. H., 1859-1959, Recueil commémoratif,* La Haya, 1959; *H. et la pensée moderne,* La Haya, 1959; *Omaggio a H.,* bajo el cuidado de E. Paci, Milán, 1960; E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di H.,* Bari, 1961; P. Chiodi, *Esistenzialismo e fenomenologia,* Milán, 1963.

Bibliografia en "Revue Internationale de Philosophie", 1939, p. 374-397; 1950, p. 469-475.

§ 814. E. Levinas, *La théorie de l'institution dans la phénoménologie de H.,* París, 1930.

§ 815. G. Berger, *Le Cogito chez H. et chez Descartes,* París, 1940.

§ 818. De Meinong, *Gesammelte Abhandlungen,* bajo el cuidado de los alumnos, 2 vols., Leipzig, 1913-14.

Sobre Meinong: B. Russell, en "Mind", 1904; G. Spengler, en "Zeitschrift für Philosophie", 1912; G. Capone-Braga, en "Cultura Filos.", VIII, 1914; *Meinong Gedänkenschrift,* I, Gratz, 1952; J N. Findlay, *M. 's Theory of Objects and Valúes,* Oxford, 1963.

Con Meinong, más que con Husserl, está relacionada la filosofía del pensador argentino Francisco Romero, tal como aparece sobre todo eri su última obra *Teoría del hombre,* Buenos Aires, 1952; a ella alude R. Frondizi en "Rivista di Filosofia", 1954, p. 201-212.

§ 819. De Hartmann, además de los escritos citados en el texto: *Kleinere Schriften, 2* vols., 1955-1957.

Sobre Hartmann: R. Cantoni, en "Studi filosofici", 1943; T. Ballauff, *N. H. Der Denker und sein Werk,* Gotinga, 1952; F. Barone, *N. H. nella filosofia del '900,* Turín, 1957, con bibliografía completa.

§ 822. La edición completa de las obras de Scheler se encuentra en curso de publicación en Berna, habiendo sido anunciada en 13 volúmenes. De éstos, sólo se han publicado los volúmenes siguientes: II, *Der Formalismus,* 1954; III *Vom Umsturz der Werte,* 1955; V, *Vom Ewigen im Menschen,* 1954.

Sobre Scheler: J. Geyser, *M. S.s Phänomenologie der Religión,* Friburgo, 1924; A. Layler, en "Blätter für deutsche Philosophie", 1928-29; J. Hering, *Phénoménologie et Philosophie religieuse,* París, 1926; G. Kränzlin, *M. S.s phaenomenologische Systematik,* Leipzig, 1934 (con bibl.); N. Bobbio, en "Rivista di filosofia", 1936 (p. 227-248) y 1938 (p. 97-126); P. L. Landsberg, *L'acte philosophique de M. S.,* en "Recherches philosophiques", 1936-37, p. 299-312; Luporini, *L'etica di M. S.,* en *Filosofi vecchi e nuovi,* Florencia, 1947; G. Pedroli, *S., dalla fenomenologia alla sociologia,* Turín, 1953; M. Dupuy, *La Philosophie de M. S., son évolution et son unité,* París, 1959; Id., *La Philosophie de la religión chez M. S.,* París, 1959 (con bibl.).

CAPITULO XV

EL EXISTENCIALISMO

839. CARACTERES DEL EXISTENCIALISMO

Se entiende por existencialismo toda filosofía que se conciba v ejercite como *análisis de la existencia* siempre que por "existencia" se entienda el *modo de ser del hombre en el mundo*. Por tanto, el existencialismo se caracteri/.a en primer lugar porque pone en tela de juicio el modo de ser del nombre; pero como entiende este modo de ser como modo de ser *en el mundo,* se caracteriza en segundo lugar, porque pone en discusión el "mundo" sin presuponer su ser ya dado o constituido. De ahí que el análisis de la existencia no sólo sea el esclarecimiento o la interpretación de los modos en que el hombre se refiere al mundo, en sus posibilidades cognoscitivas, emotivas v prácticas, sino también v al mismo tiempo, el esclarecimiento y la interpretación de los modos de manifestarse el mundo al hombre v la determinación v condicionamiento de sus posibilidades. La relación *hombre-mundo* es, pues, el único tema de toda filosofía existencialista. Ahora bien, en el existencialismo, este tema carece de todo matiz idealista. E! ser del mundo no está *en el* hombre, o *en la* conciencia, no está "puesto" por el hombre o por su conciencia, sino que es un ser trascendente que se anuncia v se manifiesta como tal en las estructuras que constituyen el hombre. Por otro lado, estas estructuras no son mas que los *modos posibles* con que el hombre mismo se refiere al mundo y actúa o reacciona frente al mismo: de tal manera que otra característica fundamental del existencialismo es el uso de la noción de *posibilidad* en el análisis de la existencia: la existencia es esencialmente posibilidad, sus constitutivos son los modos posibles en que el hombre se refiere al mundo, es decir, las posibilidades determinadas, efectúales de estas relaciones.

Los antecedentes históricos más cercanos del existencialismo son la fenomenología de Husserl y la filosofía de Kierkegaard. De la fenomenología de Husserl toma la *ontología apofàntica,* esto es, la concepción de un ser (mundo) que se revela, mas o menos, al hombre según estructuras que constituyen los modos de ser del hombre mismo. Y de la filosofía de Kierkegaard toma la categoría fundamental de que se vale en el análisis de la existencia: la categoría de la *posibilidad,* entendida sobre todo en su carácter amenazador v paralizante, en cuanto que hace problemática la relación del hombre con el mundo y excluye de tal relación la garantía de un éxito infalible.

840 EL EXISTENCIALISMO COMO CLIMA CULTURAL

El existencialismo es la única de las corrientes filosóficas contemporáneas que se presenta como la expresión de un clima cultural o que haya contribuido a formarlo: clima que puede ser descrito negativamente como la crisis del *optimismo romántico.* Este optimismo se funda en el reconocimiento de un principio infinito (Razón, Absoluto, Espíritu, Idea, Humanidad, etc.) que constituye la sustancia del mundo y que lo rige y lo domina como rige y domina al hombre garantizándole sus valores fundamentales y determinando su progreso infalible. El existencialismo considera al hombre como un ente *finito,* es decir, limitado en su capacidad y en sus poderes, "lanzado al mundo", esto es, abandonado al determinismo del mundo que puede hacer nulas sus posibilidades, y en lucha incesante con situaciones que pueden conducirlo al fracaso. Por estos aspectos, ya desde sus comienzos, el existencialismo se halla vinculado a ciertas manifestaciones literarias en las que aparece más vivo el sentido de la problematicidad de la vida humana. La obra de Dostoiewski y de Kafka son dos de estas manifestaciones. En efecto, en Dostoiewski, se puede descubrir siempre presente y operante el problema del hombre: del hombre que continuamente elige las posibilidades de su vida, las realiza y las lleva a cabo cargando con el peso v la responsabilidad de esta realización; pero hallándose de continuo más allá de esta realización frente al propio enigma que resurge y se renueva, frente a otras posibilidades de elección y de realización. En *Los hermanos Karamazof,* el proyecto grandioso del Gran Inquisidor, que quiere hacer a los hombres esclavos y felices, cede ante el silencio y la mirada de Cristo, símbolo de aquella libertad constitutiva del hombre de donde desciende todo bien y todo mal posible. En cuanto a Kafka, realiza en su obra el sentido negativo y paralizante de las posibilidades humanas, que Kierkegaard había ya puesto en claro. Toda la existencia humana se le muestra a Kafka bajo el peso de una inminente condena: bajo la amenaza inasible e inconcretable, pero cierta e insuprimible, de la insignificancia y de la nada, amenaza que se interrumpe y se concluye con la muerte *(Proceso).* El tema de la inseguridad fundamental de la vida, contra la cual no valen reparos ni refugios (como para el animal de *Tana);* el tema de la llamada incesante a una realidad estable, segura, luminosa, que continuamente se promete y anuncia al hombre y continuamente le elude y se escapa *(Mensaje del emperador, Castillo);* el tema de la caída en la insignificancia y en la trivialidad cotidiana, que le quita al hombre hasta su carácter humano *(Metamorfosis)*;todos estos temas son la expresión literaria de lo que el existencialismo trata de esclarecer conceptualmente en sus análisis.

Después de la segunda guerra mundial, el existencialismo aparece como el reflejo más fiel o la expresión más auténtica de la situación de incertidumbre de la sociedad europea, dominada todavía por las destrucciones materiales y espirituales de la guerra e inseguramente encaminada hacia una difícil reconstrucción. La llamada literatura existencialista y, en primer lugar, la obra literaria de Sartre, constituye el anillo de enlace entre la situación de aquel momento y las formas

conceptuales del existencialismo que, no obstante, habían sido elaboradas en fecha anterior. En efecto, esta literatura se detiene en la descripción de situaciones humanas que llevan en sí mismas muy fuertemente grabada la huella de la problemática radical del hombre; he ahí la razón por la que subraya las situaciones menos respetables y más tristes, pecaminosas o dolorosas, así como la incertidumbre de las empresas, sean buenas o malas, y la ambigüedad del bien mismo que a veces termina en su contrario. Estos temas se repiten también en la obra de Simone de Beauvoir: ésta, además de en su obra literaria, ha ilustrado el último de dichos temas en un escrito titulado *Por una moral de la ambigüedad* (1947). También se tratan con mucha originalidad y fuerza en los escritos de Albert Camus (1913-1960) el cual, en su obra *El Mito de Sísifo* (1943) ha visto en el héroe mitológico el símbolo de lo absurdo de la existencia humana desequilibrada entre las infinitas aspiraciones y la finitud y limitación de las posibilidades, que culmina en la vanidad de todos sus esfuerzos. En *El nombre en rebelión* (1951) Camus ha descrito en sus diversos aspectos la "*revolución metafísica*" entendida como "el movimiento por el cual un hombre se rebela contra la propia condición y contra toda la creación". El hombre en rebelión es el símbolo de un nuevo individualismo por el . cual *"nosotros estamos* ante la historia y la historia tiene que contar con este *nosotros estamos* que, a su vez, debe mantenerse en la historia". El *nosotros estamos* significa la defensa de la común dignidad humana que "no puedo dejar envilecer en mí mismo ni en los demás". Pero esta defensa no necesita, sino que rechaza, cualquier forma de absolutismo.

Por último, el *uniforme* existencialista, propio de algunas vanguardias juveniles, ha constituido en la posguerra, a pesar de sus formas superficiales v grotescas, otro anillo de conjunción que ha servido, sobre todo, como *protesta* contra los valores tradicionales de la sociedad. Entre tanto, dentro del existencialismo, maduraban los elementos positivos de una reconstrucción filosófica, en forma de revisión de los mismos instrumentos conceptuales de que antes se había servido el propio existencialismo; revisión que, en los años siguientes, ha derivado hacia un cambio radical de las perspectivas abiertas del existencialismo. Como veremos, estas perspectivas aparecen ahora totalmente divergentes. El existencialismo se ha desarrollado, por un lado, como una metafísica ontológica u ontocosmológica; por otro lado, como espiritualismo radical; y en fin, por otro lado, como una forma de empirismo igualmente radical, por la cual la experiencia, entendida como existencia, ha perdido el carácter de inclusividad total y se ha convertido en abertura al mundo. En alguna de estas vertientes se puede descubrir un retorno, más o menos total, a una situación preexistencialista y a una renovación de tesis románticas. En alguna otra de estas tendencias, se puede adivinar el encaminamiento hacia una filosofía que proyecte, sin optimismo ni desesperación, una forma más racional de la existencia humana en el mundo. Pero, en todo caso, el existencialismo ha servido para elaborar instrumentos conceptuales que han entrado en uso y que han dado prueba de su

utilidad; y ha hecho sumamente improbable, con su insistencia *en* los aspectos negativos de las posibilidades humanas, el retorno a aquel optimismo indiscriminado que, en un reciente pasado, ha llevado a los hombres a las mayores catástrofes.

841 EXISTENCIALISMO Y FENOMENOLOGÍA

Como ya queda dicho, la fenomenología es una componente esencial del existencialismo. Esta componente no tiene el mismo peso en todas las manifestaciones del existencialismo, pero en todo caso actúa en todas las formas del existencialismo en forma de dos *conceptos-guía*: el carácter *intencional* de la conciencia y el carácter *apofántico* de la razón. El segundo de estos conceptos, el carácter apofántico de la razón por el que la razón es la "revelación del ser" es también el que ha llevado a algunas formas del existencialismo (en particular, la de Heidegger) a un desarrollo radical que la ha transformado profundamente orientándola hacia un éxito distinto. De tal manera que sólo el primero de los dos conceptos indicados se puede asumir como el vinculo fundamental entre existencialismo y fenomenología.

No obstante, por lo que se refiere a la intencionalidad, se ha visto que para Husserl no es una entidad de por sí: es la esencia (o la propiedad de una conciencia que se capta a sí misma en forma directa y privilegiada, como "pura subjetividad" o "subjetividad trascendental" (§ 830). Las investigaciones de Husserl van siempre decididamente encaminadas hacia esta subjetividad y hacia los modos en que ella logra fundar toda realidad, es decir, a dar un sentido o una validez a todos sus objetos. Pero, en el existencialismo, este primado de la objetividad decae por completo. Sabemos por distintos testimonios que la llamada "secesión existencialista" que separó a Husserl, Scheler, Heidegger y otros discípulos, ocurrió precisamente a propósito de la tesis de Husserl sobre el primado de la conciencia (*Edmund Husserl, 1859-1959*, 1959, p. 27, 74, 50, 306); pero por lo que más específicamente se refiere al existencialismo, puede decirse que, desde su fundación, se orienta en una dirección completamente distinta. El problema que el existencialismo afronta es, en primer lugar, el del *modo de ser* del hombre, que Hiedegger considera que no ha sido planteado ni por Husserl ni por Scheler (*Sein und Zeit*, § 10); y en segundo lugar, el hombre *en el mundo*, esto es, del hombre como ente que *está en el mundo* o lo *habita* como *existir (Dasein)* estar en, cuyo *en (da)* es precisamente este habitar o estar-en. De ahí que la existencia sea, (como ya queda dicho) a un mismo tiempo el análisis de las estructuras del mundo, en cuanto que condicionan o envuelven por todas partes el existir del hombre. Desde este punto de vista, la subjetividad no tiene el menor matiz *trascendental:* en efecto, para Heidegger es trascendental "toda manifestación del ser en su ser trascendente" (*Ib.*, § 7): es un carácter que pertenece al conocimiento sólo en cuanto revela el mundo (que es el "ser trascendente"). En cuanto al yo, Heidegger

afirma que "en el decir yo se expresa el existir como estar en el mundo" (*Ib.*, § 64) y critica el concepto de yo como "sujeto aislado". No es, por tanto, una casualidad que, de todos los análisis de Heidegger, se hallen ausentes el concepto y el término de conciencia (*Bewusstsein*).

De la diversidad de las dos direcciones de investigación, derivan otras diferencias fundamentales entre las dos tendencias. La primera es que el existencialismo no tiene la pretensión, constitutiva de la fenomenología, de colocarse en el punto de vista de un "espectador desinteresado" y de alcanzar desde este punto de vista un conocimiento puramente teorético. "El conocer, dice Heidegger, es un modo de ser del ser en el mundo (*Sein und Zeit*, § 13). Y es tal en todos sus grados o niveles, porque en el análisis que el ejercicio hace de sí, está implicado su mismo ser; así, pues, este análisis es al mismo tiempo una decisión (*Ib.*, § 9). En otros términos, el existencialismo descuida por completo la diferencia entre lo "teórico" y lo "práctico" la cual constituye, a su vez, el presupuesto del punto de vista fenomenológico.

La diferencia segunda está en el carácter problemático de las posibilidades constitutivas del hombre, carácter que el existencialismo deriva de Kierkegaard. Husserl se había aprovechado ampliamente del concepto de posibilidad e incluso había afirmado la precedencia ontológica de la posibilidad sobre la realidad (*Ideen*, I, § 79). Pero la consideración del aspecto negativo de la posibilidad (que, como tal, puede siempre también *no* ser) había permanecido totalmente ajena a su consideración. La fenomenología de Husserl se mueve en un mundo de estabilidad y de certeza, de "evidencias apodícticas" y de manifestaciones o formas de datidad "necesarias" e "indubitables". La consideración de los elementos negativos que intervienen en la constitución de toda situación humana y que resultan particularmente en algunas de ellas (la enfermedad, la locura, la muerte, el fracaso, etc.) está fuera de su alcance. Y aunque, como ocurre en la *Krisis*, denuncia una situación insatisfecha o peligrosa, pretende preparar con el "mundo de la vida" un depósito inagotable de evidencias, de valores y de potencialidad positivas que se trata sólo de sacar a la luz de la conciencia racional. En cambio, el existencialismo insiste, con preferencia, en los aspectos negativos y destructivos de la existencia humana en el mundo, porque siempre ha tenido presente (y a veces incluso lo ha tenido *exclusivamente* presente) el aspecto negativo de las posibilidades existenciales. Y aun cuando, como ocurre en Tas formas mas recientes se orienta hacia una valoración más serena de estas posibilidades, no niega ni oculta su carácter problemático y el peligro inherente a las mismas.

842 EL RENACIMIENTO KIERKEGAARDIANO: BARTH

En los primeros decenios de nuestro siglo actual, el llamado "renacimiento kierkegaardiano" constituyó la bandera de la nueva corriente teológica del cristianismo reformado y halló su mejor expresión en la obra de Karl Barth, nacido en Basilea (Suiza) en 1886, profesor de

teología primero en las universidades alemanas y después del advenimiento del nazismo, *en* la misma Universidad de Basilea. La obra más famosa de Barth es el comentario a la epístola de San Pablo *Epístola a los Romanos* (1919) que es también el que más de cerca interesa a la historia de la filosofía, por más que en la gran *Dogmática* (publicada en varios volúmenes a partir de 1927) se traten extensamente muchos temas filosóficos.

El *Comentario de la Epístola a los romanos* apela explícitamente a la doctrina de Kierkegaard y es el intento de traducir en conceptos kierkegaardianos el Cristianismo calvinista. "Si yo tengo un sistema —dice Barth *(Ròmerbrief,* p. XIII)—, éste consiste en tener constantemente presente, en su significado positivo y negativo, lo que Kierkegaard ha llamado la infinita diferencia cualitativa entre el tiempo y la eternidad. Dios está en el cielo y tú estás en la tierra. La relación de este Dios con el hombre, la relación de este hombre con este Dios, son para mí el único tema de la Biblia y de la filosofía." Lo es porque es la existencia misma del hombre. Para existir, el hombre debe comprender de alguna manera esta relación; pero toda comprensión de la misma cae más acá de ella, dentro de los límites de lo humano, lo cual quiere decir que la comprensión es imposible o que la relación es comprensible sólo en su imposibilidad. Barth excluye y condena toda forma de inmanentismo o de subjetivismo, todo intento "titánico" de superar la que él llama línea de la muerte, que separa al hombre de Dios. Todo conocimiento, toda comprensión humana cae más acá de esta línea, pertenece al hombre y no alcanza a Dios. Dios está absolutamente al otro lado de esta línea, es absoluta trascendencia, que no puede ser penetrada de ningún modo, ni representada o comprendida en las formas de la inmanencia humana. La religión misma, como posibilidad humana, está ligada a la carne. Por esto, en su verdadera realidad, en su contenido, en el objeto al cual aspira y pretende elevarse, es la negación y la problematización de todas las posibilidades humanas. No justifica nada del hombre, no libera al hombre del pecado y del misterio, de la culpa y del destino; antes bien, lo mantiene ligado a todas sus posibilidades negativas y aniquiladoras para revelárselas tal cual son: negativas y anuladoras. La religión no traspasa, pues, el límite de la línea mortal; pero llevando al hombre a la conciencia exasperada de su culpa y de su nulidad, mostrándole la imposibilidad constitutiva de todas sus posibilidades, prepara la crisis de su salvación. Precisamente en el instante en que el hombre toma sobre sí su culpa y reconoce su nihilidad fundamental, se le abre la vía de la gracia. La crisis de la salvación es el instante kierkegaardiano: la inserción de la eternidad en el tiempo, la revelación milagrosa, la gracia salvadora. Y, en esta crisis, la existencia humana encuentra, finalmente, su fundamento en el reconocimiento de su origen divino *(Ròmerbrief,* p. 188). La suprema negación de sí se convierte en la suprema afirmación de sí, como criatura de Dios. El hombre nuevo suplanta al hombre viejo v nace de su negación. Nace de la fe, que es el esfuerzo por "ser, saber y querer en Dios", y es por esto un continuo salto en la oscuridad, en la incertidumbre, en el vacío (*Ib.*, página 73). La fe es la vida que Dios otorga a quien ha querido morir, es el sí con que Dios responde al no que

el hombre ha dicho de sí mismo. La fe es la felicidad de Dios, "su venir a nuestro encuentro, su seguirnos con su inexorable e infalible no, en calidad de absolutamente otro, de sagrado y de santo" (*Ib.*, p. 17). Es, pues (según el concepto propio de la Reforma), la única condición necesaria v suficiente de la salvación.

La interpretación de la existencia v de todos sus aspectos en términos de "posibilidad" o de "imposibilidad" es la característica filosófica fundamental de la especulación teológica de Barth. Este ha reconocido seguidamente el paralelismo de la propia especulación con la filosofía de Jaspers y, sobre todo, con la doctrina de las situaciones-límite y de la trascendencia (§ 850). Pero Barth opone también a Jaspers la objeción de que la aceptación de la Trascendencia o su abandono no es, desde el punto de vista humano, la única respuesta posible a las situaciones-límite. En efecto, el hombre puede aceptar con desagrado o aversión aquellas situaciones o, peor aún, con sensación de cansancio o de indiferencia, en cuyo caso se le escapa el sentido de la trascendencia. Por otra parte, no se puede admitir que pueda aceptarlas "incondicionalmente", es decir, con entrega o confianza incondicional, sin reconocer que el hombre sea incapaz de lo incondicional. Pero lo incondicionado no pertenece al hombre sino al mismo Dios y el mismo abandono a la Trascendencia no puede ser confiado al hombre, sino que debe ser reconocido a la iniciativa divina (*Dogmatik*, 111, 2, 1948, p. 128-143).

843 HEIDEGGER: SER, ESTAR, EXISTIR

La primera gran figura del existencialismo contemporáneo es Martin Heidegger, nacido en Messkirch en 1889. Heidegger fue alumno de Rickert, pero experimentó principalmente la influencia de Husserl, a quien dedicó su obra *Ser y tiempo* (1927). Profesor primero en Marburgo, luego en Friburgo v por breve tiempo rector de esta Universidad, Heidegger se mantuvo apartado de la cultura oficial germánica en la época del nazismo. Pero un discurso pronunciado por él como rector en 1933 (La autoafirmación de la universidad alemana), en que se quiso ver tal vez una adhesión al nazismo, lo mantuvo algún tiempo alejado de la enseñanza universitaria. Antes de *Ser y tiempo,* Heidegger había publicado tres estudios: *La doctrina del juicio en el psicologismo* (1914) *La doctrina de las categorías v de la significación en Duns Scoto* (que, no obstante, se funda en la *Gramática especulativa,* que no es auténtica); *El concepto del tiempo en la ciencia histórica* (1916). *Ser y tiempo* se presenta como una obra incompleta: debía ser completada con una tercera sección, "Tiempo V ser", dedicada al problema del *sentido* del ser en general, e ir seguida de una segunda parte histórica, que debía examinar la doctrina de Kant sobre el esquematismo v el tiempo, el fundamento ontológico del *cogito* cartesiano y el tratado aristotélico del tiempo (*Sein und Zeit,* 1935, p. 39-40). Éstos complementos, por lo que respecta a la doctrina kantiana, aparecieron en el volumen *Kant y el problema de la metafísica*(1929), al que siguieron otros dos escritos importantes: *La esencia del fundamen* (1929) y *¿Qué es la metafísica?* (1929).

En años posteriores a estos escritos, es decir, a partir de 1930, la investigación de Heidegger experimenta un cambio decisivo en el sentido de cesar de dirigirse al análisis existencial para la determinación del sentido del ser en general para transformarse en una investigación que reconoce al propio ser la iniciativa del descubrimiento del ser. Esta segunda fase de la investigación de Heidegger se expresa en los siguientes escritos: *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1937); *La doctrina platónica de la verdad* (1942); *La esencia de la verdad* (1943); *Carta sobre el humanismo* (1947), *Holzwege* (colección de escritos varios, 1950); *Introducción a la metafísica* (1956); *¿Qué significa pensar?* (1954), *Conferencias y ensayos* (1954); *¿Qué es la filosofía?* (1956); *Sobre la cuestión del ser* (1956); *Identidad y diferencia* (1957); *El principio del fundamento* (1957); *La resignación* (1959); *Hacia el lenguaje* (1959); *Nietzsche (2* vols., 1961); *El problema de la cosa* (1962).

El fin declarado de la filosofía de Heidegger es el de constituir una ontología que, partiendo de una vaga comprensión del ser que permita por lo menos entender y plantear la pregunta alrededor del ser, llegue a una determinación completa y plena del sentido *(Sinn)* del ser. Como en toda pregunta se pueden distinguir tres cosas: 1° lo que se pregunta; 2° aquello a lo cual se pregunta o que es interrogado; 3° lo que se encuentra preguntando; en el caso de la pregunta *¿Qué cosa es el ser?* lo que se pregunta es el ser mismo, lo que se encuentra es el *sentido del ser,* pero lo que se pregunta no puede ser más que un *ente* ya que el ser es siempre propio de un ente. Siendo esto así, el primer problema de la ontología consiste en determinar cuál es el ente que debe ser interrogado y al cual se dirige específicamente la pregunta sobre el ser. Ahora bien, puesto que esta pregunta, con todo lo que ella implica (el entender, el comprender, etc.), es el modo de ser de un determinado ente, que es el *hombre,* este ente adquiere un primado sobre los demás, de manera que recae sobre él la elección del interrogado. "Este ente que nosotros siempre somos y que tiene, entre otras, la posibilidad del preguntar, es lo que nosotros entendemos con el término '*ser-ahí (Dasein)*'' *(Sein und Zeit,* p. 7). El análisis del modo de ser del ser-ahí es, pues, esencial y preliminar para la ontología, ya que sólo preguntando a este ente particular se puede buscar qué es el ser y encontrar su sentido fundamental. Pero el modo de ser del ser ahí (es decir, del hombre) es la existencia, de manera que el análisis de este modo de ser será una *analítica existencial.* La analítica existencial es la determinación de la naturaleza de aquel modo particular de ser que es propio del hombre. Es, simplemente, preparatoria para la determinación del sentido del ser en general, término final de la ontología. Sin embargo, como hemos dicho, la obra *Ser y tiempo* está exclusivamente dedicada a la analítica existencial y falta en ella la parte final de la ontología.

Pero con ello ya se da una determinación fundamental de la existencia: la comprensión del ser es una posibilidad de la existencia, es decir la del ser ahí o estar. La existencia es, por tanto, la posibilidad de referirse en cierto modo al ser *(Ib.,* § 4). Por consiguiente, la existencia está constituida esencialmente por *posibilidades* que no son ni posibilidades puras, es decir, simplemente lógicas, ni simples contingencias empíricas, sino que constituyen su ser propio. "El ser ahí, el estar, es siempre su

posibilidad", dice Heidegger (*Ib.*, § 9) por lo que puede tanto elegirse y conquistarse como perderse, esto es, no conquistarse o conquistarse sólo aparentemente. Esta elección es un problema que se pone como tarea privada del hombre singular existente, problema que da lugar a la que Heidegger llama comprensión *existentiva u óntica*, porque encierra a la existencia de aquel ente singular, que es un determinado hombre. Pero se puede también proponer el problema de la penetración teorética de la existencia y de sus posibilidades, esto es, buscar en la constitución óntica del hombre las estructuras fundamentales. Esta es la comprensión *existencial* u *ontológica* de la existencia misma (*Ib.*, p. 12-13). Pero; puesto que la existencia es siempre individual y singular, o sea, no es nunca la existencia de un hombre en general o de la especie hombre, sino siempre la *mía,* la *tuya,* la *suya,* es evidente que la analítica existencial se enraiza en la condición existentiva u óntica del hombre (*Ib.*, § 4).

El análisis de la existencia debe tomar como método propio el *fenomenológico.* La fenomenología no es una doctrina, sino un método: se refiere no al objeto de la investigación filosófica, sino a las modalidades de esta investigación. La máxima de la fenomenología puede ser expresada diciendo: apuntar directamente a las cosas. El *fenómeno* de que ella habla no es apariencia, sino manifestación o revelación de lo que la cosa misma es en su ser en sí. No se contrapone, por lo tanto, a una realidad más profunda, que el fenómeno ocultaría o taparía, sino que es el abrirse, el manifestarse mismo de esta realidad. El *logos,* por otro lado (la fenomenología es el *logos* del *phaenomenon*), es un discurso que manifiesta o hace ver aquello de que se habla; y es verdad (en el sentido etimológico de la palabra griega *a-l¿tés)* cuando precisamente hace ver o descubre lo que estaba cubierto. Esto quiere decir que la esencia de la fenomenología consiste en hacer ver por sí lo que se manifiesta, tal como por sí mismo se manifiesta"; en hacer que el ser de la existencia se revele y se muestre al análisis en sus estructuras fundamentales, sin alteraciones, añadidos o correcciones. En este sentido, Heidegger dice que la filosofía es "la ontología universal y fenomenológica".

¿Cuál es entonces la estructura fundamental de la existencia? Aquí, Heidegger se apropia la doctrina capital de la fenomenología, que hemos visto que se presentaba idénticamente en Husserl, Hartmann y Scheler: la existencia es esencialmente *trascendencia.* Heidegger ha reelaborado este tema de manera mucho más profunda y convincente en su opúsculo sobre la *Esencia del fundamento.* En él define la trascendencia como superación: es trascendente lo que realiza este sobrepasar y se mantiene habitualmente en él. En este sentido, la trascendencia no es para el hombre un comportamiento posible al lado de tantos otros, sino más bien su constitución fundamental, lo que constituye la misma esencia de su *subjetividad.* El término hacia el cual el hombre trasciende es el *mundo y* la trascendencia puede, por tanto, ser definida como un "estar-en-el-mundo". Pero el mundo, en este sentido, no es la totalidad de las cosas naturales, según el concepto naturalista, ni la comunidad de los hombres, según el concepto personalista. Designa la *estructura relacional* que caracteriza la existencia humana como trascendencia. Trascender hacia el mundo significa hacer del mundo mismo el *proyecto* de las posibles

actitudes y acciones del hombre. Pero, en cuanto es tal proyecto, el mundo comprende, a su vez, en sí mismo al hombre, que se encuentra lanzado en el y sometido a sus limitaciones. "La trascendencia significa el proyecto y eí esbozo de un mundo, pero de manera tal que quien proyecta está dominado por el reino del ente que él mismo trasciende y na sido ya anticipadamente puesto de acuerdo con su tono." De este modo, la trascendencia es, ciertamente, un acto de libertad; más aún, es, según Heidegger, la libertad misma; pero es una libertad que, en el acto mismo de manifestarse, se condiciona y se limita en todas las direcciones posibles. En efecto, fundando o instituyendo el mundo, se funda al mismo tiempo en medio del mundo y sufre sus imposiciones; cualquier posible proyecto, aun fundándose en la libertad, comprende, a su vez, en sí mismo al hombre como uno de los entes del mundo mismo. "La libertad se revela como aquello que hace posible, a un mismo tiempo, el imponer y el sufrir una obligación. Sólo la libertad puede hacer que, para el hombre, un mundo reine y se realice como mundo." Si el hombre es libre en el acto de proyectar su mundo, este mismo proyecto subordina inmediatamente al hombre a sí mismo, haciéndole indigente, dependiente y, por tanto, finito.

El hombre tiene necesidad del mundo y de las cosas que lo constituyen y que son la realidad-útil, los instrumentos de su vida y de su acción. Estar-en-el-mundo significa para él *cuidarse* de las cosas que le acontecen, cambiarlas, manipularlas, repararlas, construirlas; y este cuidarse, que es constitutivo del ser propio del hombre en cuanto está en el mundo, determina también el ser de las cosas del mundo.

844 HEIDEGGER: EL ESTAR-EN-EL-MUNDO Y LA EXISTENCIA INAUTENTICA

El mundo al cual el hombre está atado por la misma estructura trascendente de su existencia es, en primer lugar, un mundo de *cosas*. El ser de estas cosas, su verdadera y propia realidad, consiste en servir de instrumentos para el hombre, en ser *utilizables*. El poder ser utilizadas no es, según Heidegger, una cualidad de las cosas distinta de su existencia: es el mismo ser en sí de las cosas del mundo (*Sein und Zeit,* § 15). El ser de las cosas está, en consecuencia, subordinado y es relativo al ser del hombre; puesto que para el hombre encontrarse en el mundo significa cuidarse de las cosas, para las cosas *ser* significa *ser utilizadas* por el hombre. El fin último de la utilidad es, pues, la satisfacción (*Ib.*, p. 84). Y la satisfacción supone la *proximidad* de las cosas al hombre, supone que ellas "estén a mano", que puedan alcanzarse. En esta determinación se funda la espacialidad del mundo. El espacio no es una forma abstracta, sino que es el conjunto de las determinaciones de proximidad o de alejamiento de las cosas, fundadas en su poder ser utilizadas. Por esto, el espacio no es una forma subjetiva, sino la estructura objetiva de las cosas en cuanto su ser es propiamente ese poder ser útiles (*Ib.*, § 23).

Estas determinaciones de la naturaleza del mundo externa son fundamentalmente idénticas a las que sostiene el pragmatismo instrumentalista, y especialmente Dewey. En ellas se fundan, según

Heidegger, las actividades propiamente intelectuales: el comprender, el juzgar, la ciencia. Puesto que existir en el mundo significa para el hombre proyectar, y el proyectar se funda en las posibilidades que se ofrecen al hombre, la *comprensión* de estas posibilidades es un modo de ser fundamental del hombre mismo (*Ib.*, § 31). La comprensión puede, a su vez, dar lugar a la *interpretación,* mediante la cual se pone en evidencia "algo como algo" sobre el fondo de un proyecto total (*Ib.*, § 32). Y, a su vez, la interpretación todavía puede dar lugar a un *juicio,* en el cual una cosa existente se revela como *esta* determinada cosa, o sea, se revela en su específico y concreto poder ser utilizada (*Ib.*, § 33). En este proceso, que va desde la comprensión hasta el juicio, se funda la ciencia. Ya la interpretación y el juicio hacen de lo que es utilizable una "cosa corpórea", cuya posibilidad de utilización se inserta como un posible predicado. La cosa corpórea es una pura presencia que, convertida en objeto de ciencia, llega a ser un *tema* posible de investigación y de orientación. Esta tematización es la función propia de la ciencia. El caso típico es el de la física matemática, cuyo carácter decisivo consiste en ser "el proyecto matemático de la misma naturaleza". Este proyecto ofrece el hilo conductor para el descubrimiento de las cosas naturales. Y, en este sentido, la matemática constituye un *a priori*, ya que hace posible el descubrimiento de un objeto existente dentro del cuadro del proyecto preliminar de su ser *(Sein und Zeit*, § *69 a*).

Pero como la existencia es siempre un ser en el mundo, así también es un ser entre los demás. Para Heidegger no subsiste la alternativa de un idealismo o de un solipsismo egológico porque como no hay "un sujeto sin mundo", tampoco hay "un yo aislado sin los demás". Esto ocurre porque "la sustancia" del hombre no es "el espíritu como síntesis de alma y cuerpo" a partir del cual se deba llegar al ser de las cosas y de los demás, sino que es la existencia, que es desde un principio, y constitutivamente, apertura hacia el mundo y hacia los demás. Como la relación entre el hombre y las cosas es un *tener cuidado* de las cosas, así también la relación entre el hombre y los demás consiste en *tener cuidado* de los demás. El tener cuidado constituye la estructura fundamental de todas las posibles relaciones entre los hombres. Puede asumir dos formas distintas: significando, en primer lugar, librar a los demás de sus cuidados; y en segundo lugar, ayudarlos a ser libres de asumir sus propios cuidados. En la primera forma, el hombre no se cuida tanto de los demás cuanto de las cosas que ha de procurarles; la segunda forma abre a los demás la posibilidad de hallarse a sí mismos y realizar su propio ser. Por esto, la primera es la forma *inautèntica* de la coexistencia, es un puro "estar juntos", mientras la segunda es la forma *auténtica,* es el verdadero "coexistir" *(Sein und Zeit,* § 26).

Se ha visto que la trascendencia existencial, fundándose en las posibilidades de ser del hombre, es, al mismo tiempo, un acto de comprensión existencial. Para comprenderse, el hombre puede adoptar como punto de partida a sí mismo o el mundo y los demás hombres. En el primer caso tiene una comprensión auténtica, cuyo alcance veremos a continuación; en el segundo caso tiene la comprensión inautèntica, que es el fundamento de la existencia anónima. La *existencia anónima* es la de todos y de ninguno: es la existencia en la cual el "se dice" o el "se hace" domina totalmente. En ella todo está nivelado, hecho "oficial", convencional e

insignificante. El hombre es, en ella, todos y ninguno, porque es lo que son todos; lo que son todos, no en su ser auténtico, sino en un modo de ser ficticio y convencional que oculta el propio ser. El lenguaje, que es por naturaleza la revelación del ser, aquello en lo cual el ser mismo se expresa y toma cuerpo, se convierte, en la existencia anónima, en una *charla* inconsistente. Se funda exclusivamente en el "se dice" y obedece al axioma "la cosa es así, porque así se dice" (*Ib.*, § 35). Una existencia tan vacía busca naturalmente llenarse y por esto está morbosamente inclinada hacia lo nuevo: la *curiosidad* es, pues, su otro carácter dominante: curiosidad no por el ser de las cosas, sino por su apariencia visible, que por esto lleva consigo el equívoco. El *equívoco* es el tercer distintivo de la existencia anónima que, dominada por la charla y la curiosidad, acaba por no saber ni siquiera de qué se habla o a qué se refiere el "se dice" (*Sein und Zeit*, § 83).

Estas determinaciones no implican, en el pensamiento de Heidegger, ninguna condenación a la existencia anónima, ya que el análisis existencial no pronuncia, en ningún caso, juicios de valor. Se limita a reconocer que la existencia anónima forma parte de la estructura existencial del hombre, es un constitutivo *poder ser.* Como base de este poder ser está lo que Heidegger llama *deyección,* esto es, caída del ser del hombre al nivel de las cosas del mundo. La deyección no es un pecado original, ni un accidente que el progreso de la humanidad pueda eliminar: forma parte esencial del ser del hombre. Es un proceso interno, una especie de movimiento vertiginoso (*Ib.*, § 38), por el cual este ser desciende hasta el nivel de un *hecho* y se convierte efectivamente en un hecho. La facticidad o la efectividad de la existencia es su *estar arrojado* en el mundo en medio de los demás entes a su mismo nivel. Esta condición se hace evidente o, mejor, se vive directamente en la *situación afectiva* (*Befindlichkeit*) en que el hombre se siente *abandonado* a ser lo que es de hecho. La situación afectiva se diferencia de la comprensión existencial en que mientras ésta es un continuo proyectar hacia delante, a partir de las posibilidades de la existencia, aquélla está más bien orientada hacia atrás y se apoya en el hecho de que el hombre *existe* y es un ente *entre* los otros. Como todas las demás determinaciones existenciales, esta situación no es nada subjetivo ni íntimo; es un modo de ser originario de la existencia (*Ib.*, § 29). La totalidad de estas determinaciones del ser del hombre está comprendida en la única determinación del *cuidado.* El cuidado (en el sentido latino del vocablo) es la estructura fundamental de la existencia. Se ha visto que ser en el mundo significa para el hombre "*cuidarse* de las cosas" y "*cuidarse* de los demás". El cuidado expresa así la condición fundamental de un ser que, ya arrojado en el mundo, proyecta hacia delante sus posibilidades; pero estas posibilidades lo devuelven incesantemente a su situación fáctica originaria, a su ser arrojado en el mundo. La existencia es, en primer lugar, un ser *posible,* esto es, un proyectarse hacia delante; pero este proyectarse hacia delante no hace más que caer hacia atrás, sobre lo que la existencia es ya de *hecho.* Tal es la estructura circular y, por tanto, cerrada y plena del cuidado, como constitutivo del ser del hombre. Es evidente que el cuidado es la estructura del ser del hombre en cuanto tal ser es un ser en el mundo y en cuanto, por esto, decae en la existencia anónima cotidiana. A esta existencia anónima, que como tal es inautèntica, Heidegger le asigna una buena parte de la

existencia humana. No sólo el espacio y la palabra, sino también el conocer científico y el conocer mundano en general, pertenecen a la existencia cotidiana inautèntica. Y pertenecen a ella hasta las leyes morales y las teorías que buscan su fundamento (*Ib.*, § 58). Para Heidegger, todo el campo de la normatividad y de los valores, no siendo posible ni comprensible fuera de la relación del hombre con el mundo, pertenece a la existencia cotidiana anónima y convencional y queda fuera del umbral de la existencia auténtica.

845 HEIDEGGER: LA EXISTENCIA AUTENTICA Y EL VIVIR PARA LA MUERTE

A la existencia auténtica el hombre es llamado por el fenómeno de la *conciencia*. Es totalmente extraño a Heidegger el sentido psicológico o metafísico de la palabra conciencia como actitud de reflexión sobre la propia interioridad espiritual. La existencia humana no es, según Heidegger, encierro en la intimidad, sino más bien *apertura*, apertura al ser en sus estructuras ontológicas y en sus manifestaciones ónticas. La conciencia que llama al hombre a su existencia auténtica es ese fenómeno que se llama *voz de la conciencia*: esta voz se dirige al hombre en cuanto está inmerso en el mundo y dominado por el cuidado, y le llama hacia sí mismo, a lo que él auténticamente es y no puede dejar de ser. ¿Cuál es, pues, este núcleo sólido, cierto, insuperable, hacia el cual la conciencia llama al hombre y en el cual debe fundarse su existencia auténtica? En la respuesta a esta pregunta estriba la parte central y decisiva de toda la filosofía de Heidegger.

Hemos visto que la existencia humana está constituida por *posibilidades* y que sobre estas posibilidades se funda todo su proyectar o trascender. Pero también hemos visto que todo proyectar o trascender arroja al hombre en el mundo que él proyecta o trasciende y lo remite al hecho insuperable de que él *existe* y esta al nivel de todos los otros entes. Todas las posibilidades humanas bajo este aspecto se equiparan y la elección entre ellas sería (si existiera) indiferente. Pero, en realidad, no hay elección, ya que todo acto posible de proyección o de trascendencia no hace más que arrojar al hombre en la condición de hecho en que primitivamente se hallaba y ligarle a ella. Todas las posibilidades que se ofrecen al hombre y que constituyen su ser son, pues, equivalentes. Heidegger no condena ni rechaza los valores o las normas morales que se constituyen en el plano de la existencia cotidiana anónima: los registra como elementos de esta existencia, pero niega que constituyan posibilidades auténticas, esto es, propias del ser del hombre como tal. Pertenecen al hombre en cuanto vive en el plano de lo anónimo y se deja guiar por el "así se dice, así se hace, como todos dicen y hacen". Pero todo ello quiere decir que, en la misma estructura del estar ahí, está incluida "una nulidad esencial" Todo lo que el estar puede proyectar a partir de sus posibilidades recayendo sobre lo que ya es, es un proyectar *nulo* o una *nada* en cuanto proyecto. Esto vale igualmente para los proyectos logrados como para los que no tienen éxito. "La nulidad existencial, dice Heidegger, no riene por nada el carácter de privación, de

deficiencia con respecto a un ideal proclamado y no alcanzado. En cambio, es el ser de este ente el que es nulo con anterioridad a todo lo que puedo proyectar e incluso alcanzar, y es nulo ya como proyectar" (*Sein und Zeit*, § 58). Siendo esto así, la llamada que la voz de la conciencia hace resonar, al ser auténtico del estar, es precisamente la llamada a esta nada o a su forma última o radical que es la *muerte.*

La muerte no es para el hombre un término final, la conclusión, el fin de su existencia; no es tampoco un hecho, porque en cuanto tal no es nunca la *propia* muerte. Es "la posibilidad absolutamente propia, incondicionada e insuperable del hombre" *(Sein und Zeit*, p. 250). Es la posibilidad absolutamente *propia*, porque concierne al ser mismo del nombre. Es una posibilidad *incondicionada*, porque pertenece al hombre en cuanto está individualmente aislado. Todas las otras posibilidades ponen al hombre en medio de las cosas o entre los otros hombres; la posibilidad de la muerte aisla al hombre consigo mismo. Es una posibilidad *insuperable,* por cuanto la extrema posibilidad de la existencia es su renuncia a sí misma. Es, en fin, una posibilidad *cierta*; de una certeza que no tiene la evidencia apodíctica de las verdades en que se revela el ser de las cosas del mundo, pero que se relaciona de una manera esencial con el aspecto auténtico de la existencia humana (*Ib*., p. 246-252). Solamente en el reconocer la posibilidad de la muerte, en el asumirla con una decisión anticipadora, el hombre encuentra su ser auténtico.

La existencia cotidiana anónima es una *fuga* frente a la muerte. La considera como un hecho entre los muchos de la vida de cada día, oculta su carácter de posibilidad inminente, su naturaleza incondicionada e insuperable, v procura olvidarla, no pensar en ella, entregándose a las preocupaciones cotidianas del vivir. La voz de la conciencia, en cuanto arranca al hombre de la existencia anónima, le llama a ser para la muerte. Le hace sentir su *deuda* para con su verdadera naturaleza y le encamina a aquella *decisión anticipadora* que proyecta la existencia auténtica como un *vivir para la muerte.* Pero el vivir para la muerte no es, en absoluto, un intento de realizarla (suicidio). La muerte es una posibilidad y no puede ser entendida y realizada sino como pura amenaza suspendida sobre el hombre. No es tampoco una espera, porque incluso la espera no tiende más que a la realización, y la realización niega o destruye la *posibilidad* como tal. Vivir para la muerte significa *comprender* !a imposibilidad de la existencia en cuanto tal. "La muerte —dice Heidegger (*Ib*., § 53)—, en cuanto posibilidad, no inclina al hombre a hacer nada." Es la posibilidad de la imposibilidad de todo comportamiento, de toda existencia (*Ib*., § 53). La *posibilidad de la imposibilidad de la existencia* sería una contradicción en los términos, si aquí posibilidad no signifícase *comprensión.* La existencia es esencialmente, radicalmente, imposible; lo que es posible es la comprensión de esta imposibilidad. El vivir para la muerte es precisamente tal comprensión. Pero, puesto que toda comprensión va acompañada de una "situación afectiva" (esto es, de un estado emocional), que pone al hombre inmediatamente frente a su ser de hecho, así también la comprensión de la muerte va acompañada por una tonalidad afectiva, que es la *angustia.* "La angustia —dice Heidegger (*Ib*.,

§ 53)— es la situación afectiva capaz de mantener abierta la continua y radical amenaza que sale del ser más propio y aislado del hombre." En la angustia, el hombre "se siente en presencia de la nada, de la imposibilidad posible de su existencia". Ella coloca al hombre fundamentalmente ante la *nada.* Y con esto le hace verdaderamente comprenderse a sí mismo en su finitud, ya que ésta no es comprensible, si el hombre no se instala y mantiene en la nada. En la angustia, la totalidad de la existencia se convierte en algo lábil, accidental y huidizo, en lo cual la nada misma se presenta en su poder de aniquilación. Pero así la angustia revela también el significado auténtico de la presencia del hombre en el mundo: esta presencia significa mantenerse firme en el interior de la nada (*Was ist Met.*, trad. it., p. 92). La revelación de la nada es, por esto, originaria: la nada no es la negación del mundo; antes bien, toda posible negación se funda en la presencia y en la revelación de la nada. La nada está, ciertamente, escondida o velada en la existencia trivial cotidiana, pero incluso en ésta actúa a través de la negación, la renuncia, la limitación, la prohibición; y actúa, sobre todo, como condición oculta, pero ineliminable, del mismo revelarse de la realidad existente como tal. Este revelarse tiene lugar, en efecto, en el acto de la trascendencia, y la trascendencia es la superación del ser en su totalidad, es un salto sobre el ser, que de la nada va a la nada.

La existencia auténtica es así, según Heidegger, la única que comprende claramente y realiza emotivamente la radical nihilidad de la existencia. La existencia es trascendencia: va continuamente más allá de la realidad existente, anticipando y proyectando, y sólo en este proceder, en este anticipar y proyectar, la realidad existente se presenta como tal y se hace comprensible. Pero trascender, anticipar y proyectar no hacen más que hacer caer al hombre en la realidad fáctica, que querría trascender, y atarlo a ella. Por esto, el trascender, y todo lo que en el trascender se revela (incluyendo la realidad fáctica), es una *imposibilidad* radical, es una nada aniquiladora. No sabe, pues, hacer más que anticipar y proyectar esta nada aniquiladora. Tal es la existencia auténtica según Heidegger.

846 HEIDEGGER: EL TIEMPO Y LA HISTORIA

Los análisis de la estructura del tiempo y de la historia son los más profundos y significativos de los que lleva a cabo Heidegger. Abandona completamente las habituales cuestiones sobre la subjetividad, la trascendencia o la inmanencia del tiempo. Su tesis fundamental es que entre las tres determinaciones del tiempo, pasado, presente y futuro, la originaria y fundamental es el futuro (*Sein und Zeit,* § 65). Esta teoría se relaciona, evidentemente, con todo el análisis existencial de Heidegger. Si la existencia es posibilidad, trascendencia, proyección, anticipación, está constitutivamente orientada y dirigida hacia el futuro. Pero el futuro supone necesariamente el pasado, y el presente está necesariamente envuelto en la relación entre futuro y pasado. Cada una de estas determinaciones del tiempo no tiene significado si no es respecto a la otra, esto es, respecto a un "fuera de sí", que, sin embargo, la constituye

propiamente. Por esto, Heidegger dice que la temporalidad es "el originario *fuera de sí* en sí mismo y por sí mismo" y la designa con el nombre griego de *ekstatikón* (*Sein una Zeit,* § 65). Supuesto lo cual, los caracteres de los tres momentos del tiempo varían según se trate del tiempo auténtico o del tiempo inautèntico, o sea, según se trate del tiempo como estructura de la existencia anónima cotidiana o de la angustiada. De este modo, el futuro adquiere, ante todo y por lo general, la forma de una tensión hacia delante llena de cuidado para con todo lo que nos preocupa, hacia lo que se hace, se manipula y se nos promete. En tal caso, el futuro significa la consecución o no de lo que absorbe o preocupa al hombre, en una palabra, de lo que constituye su atención comprometida. El futuro inautentico tiene, en consecuencia, el carácter de la *atención.* Por otro lado, en la existencia auténtica, constituida esencialmente por la asunción de la única posibilidad propia y cierta, la muerte, el futuro adquiere la forma de la decisión anticipadora, del vivir para la muerte, y el hombre permanece extraño a todas las seducciones de las posibilidades mundanas (*Ib.*, § 66). Por lo que se refiere al *pasado,* que está estrechamente vinculado a la situación afectiva (esto es, con los estados emocionales), ya que ésta precisamente pone al hombre en presencia de lo que él ha sido de hecho, se presenta en la existencia inautèntica como *miedo.* Es, desde luego, verdad que el miedo parece estar dirigido hacia un mal futuro; pero se trata siempre de un mal que está vinculado a la situación fáctica del hombre, a su relación con el mundo, a lo que él *ha sido.* El miedo es una angustia desnaturalizada y precipitada en el mundo: lleva al hombre ante su ser arrojado al mundo y lo mantiene enclavado en él, haciéndole olvidar su posibilidad propia y auténtica. El pasado de la existencia auténtica es, en cambio, evidentemente, la *angustia,* que rompe toda relación del hombre con el mundo y precipita el mundo en el sin sentido (*Ib.*, § 68 *b).* Finalmente, el *presente* es, en la existencia inautèntica, la presentación misma de las cosas del mundo: es la unidad de olvido y de esperanza, en la cual se funda la existencia cotidiana como *rutina* insignificante de días que se suceden el uno al otro hasta el infinito. Al presente inauténtico del *ahora* se contrapone el presente auténtico del *instante.* Heidegger saca la noción del instante de Kierkegaard, quien se había valido de ella para designar la irrupción paradójica de la eternidad en el tiempo (§ 603). Para Heidegger, el instante es la aniquilación del ahora, el repudio de aquella presencialidad de las cosas, que constituye el presente inautèntico. Es el retorno de la existencia sobre el propio poder ser y, por ello, la *repetición* de su más propio y privilegiado pasado (*Ib.,* § 68 *a).*

Es evidente que, con este análisis, quedan confinados en lo inautèntico todos aquellos significados del tiempo de que se sirven habitualmente el pensamiento común y la ciencia. La medida común del tiempo o, como dice Heidegger, la fechabilidad, la medida científica del tiempo, el concepto mismo de la eternidad, se refieren todos al tiempo inautentico, esto es, son determinaciones esencialmente vinculadas a la existencia, que es arrojada e inmersa en las cosas del mundo *(Sein und Zeit,* § 82). Pero de este modo el tiempo no se añade a la existencia, es decir, al ser del hombre, aunque sea como una determinación fundamental. El ser *es* el

tiempo. El título de la obra principal de Heidegger pretende sugerir que el tiempo es el *sentido* del ser, o sea, aquel significado último que la pregunta sobre el ser tiende a descubrir.

Parecería muy difícil, desde este punto de vista, entender el horizonte y la estructura de la *historia.* Esta, ciertamente, no puede tener lugar en la existencia inautèntica: la trivialidad cotidiana, por su misma insignificancia, no tiene historia. Por otro lado, la existencia auténtica se resume en el momento tácito y pasional de la angustia, y en este momento el hombre está absolutamente solo frente a la única certeza insuperable de su destino: la muerte. No obstante, Heidegger intenta fundar precisamente sobre la angustia la historicidad de la existencia humana. El fundamento de este intento es que la existencia auténtica, aun proyectándose como nihilidad radical del mundo y de sí misma, no elimina el mundo; más aún, lo presupone en su realidad fáctica. La comprensión de la imposibilidad radical de la existencia, de su nihilidad esencial, no impide *existir como* imposibilidad y nihilidad; es más, nos hace libres de aceptar la existencia tal como ella es. La angustia no proporciona al hombre un fin distinto de los que le son propuestos por su existencia cotidiana; le hace ver solamente el sin sentido y la nihilidad de estos fines y le ofrece, por tanto, la posibilidad de permanecer fiel a los fines inherentes a la situación en que se encuentra. Puesto que esta situación es un coexistir con los demás hombres entre las cosas del mundo, la existencia auténtica confiere al hombre la posibilidad de permanecer fiel al destino de la comunidad o pueblo al que pertenece. En otras palabras, la libertad del hombre, en que se funda su historicidad, consiste en hacer de la necesidad virtud; en escoger y aceptar como propia la situación del hecho en que estamos ya arrojados y en permanecer fieles a ella. Pero esto es posible sólo por la convicción de que todas las situaciones, de hecho, son equivalentes; que es imposible sustraerse a ellas y que es imposible que ellas sean más de lo que son: imposibilidad y nada. Por esto, Heidegger dice (*Ib.*, § 73) que "solo un ente que en su ser es esencialmente futuro, esto es, que se deja arrojar en la presencia que realiza de hecho, podrá transmitirse a sí mismo la posibilidad que hereda, asumir su propia deyección y, en el instante, ser para *su tiempo* ".

El destino en que consiste la historicidad del hombre es precisamente este heredar las propias posibilidades, querer ser aquello que uno ya ha sido, repetir la situación a la que uno se na atado.

Heidegger acepta de Nietzsche el concepto del *amor fati* como voluntad de lo que ya ha sucedido e inevitablemente sucederá (§ 667). El destino es. la herencia de la tradición, el retorno a las posibilidades por las cuales la existencia está ya de hecho constituida, un querer ser que sea en el futuro lo que ya ha sido en el pasado. La decisión, en que consiste el destino, es la *elección de la elección*, pero no una elección entre posibilidades diversas entre las cuales alguna pueda constituir una ruptura con el pasado o una nueva conquista. Solamente se puede elegir el querer o no querer lo que ha sido y, en todo caso, será. Esto ocurre también porque el destino de cada uno es, en su historia, también siempre un destino común (*Geschick*). El destino común, dice Heidegger, no es la suma de cada uno de los destinos del mismo modo que el ser juntamente

no es la simple adición de los sujetos singulares. En el ser juntamente de un mismo mundo y en la decisión para determinadas posibilidades, los destinos están ya trazados" (*Ib.*, § 74). El hecho de que el hombre se escoja sus héroes expresa el hecho de que su fidelidad histórica consiste en volver a tomar *y* hacer propias las posibilidades que se heredan del pasado. La repetición de las posibilidades no es, empero, una restitución del pasado, sino más bien una réplica a la posibilidad de la existencia, que ya ha sido un hecho. Tampoco tiende a un progreso. "Para la existencia auténtica —dice Heidegger (*Sein und Zeit*, § 74)—, el pasado y el progreso son, en el instante, indiferentes." La historicidad de la existencia humana implica la historicidad del mundo y, por tanto, una historia universal como historia cósmica. Las cosas del mundo, en su poder ser utilizadas y en su instrumentalidad forman parte de esta historia. Utensilios y trabajos, los libros, por ejemplo, tienen su destino; edificios e instituciones tienen su historia. La naturaleza misma es histórica, no en el sentido en que se habla de una "historia natural", sino más bien como paisaje, como dominio de colonización o de disfrute, como campo de batalla o como lugar de culto. La historicidad de las cosas del mundo no se añade a ellas como un atributo exterior: forma parte de su ser. Y en la fundamental historicidad de la existencia humana y del. mundo está fundada la ciencia de la historia, la *historiografía*. El tema de la historiografía no es el acontecimiento único de su singularidad ni un universal (una ley o un tipo) suspendido sobre este acontecimiento: es la posibilidad que fue efectivamente existente en el pasado. Mientras ésta no es repetida como tal, es decir, aprisionada por una comprensión histórica auténtica, queda como un tipo supratemporal y abstracto, sin nada de histórico. Por esto, sólo la actitud existencial auténtica, decidida a repetir las posibilidades que ya fueron suyas de hecho, puede revelar el sentido del pasado en su autenticidad historiográfica. Heidegger acepta la distinción propuesta por Nietzsche entre historia monumental, arqueológica y crítica. En efecto, con la repetición la existencia auténtica se abre a las posibilidades representadas por los *monumentos* de su pasado; y la misma repetición delinea la posibilidad de una conservación respetuosa de la existencia pasada y abre, por tanto, el camino a una historia *arqueológica.* Finalmente, puesto que el presente auténtico es un futuro que repite el pasado, la historia implica una desactualización del hoy, una separación dolorosa de su publicidad decadente, y por esto es necesariamente una "crítica del presente".

Sobre este punto, realmente Hiedegger no admite plenamente la enseñanza de Nietzsche: éste, con poca coherencia, pero con mayor verdad, había reconocido a la historia crítica la misión de romper no ya con el presente sino con el pasado y dar al hombre la posibilidad de rehacerse y renovarse por completo (§ 667).

847 HEIDEGGER: EL SER

Los análisis existenciales de que se ha hecho mención en las páginas anteriores, constituyen la mayor contribución que Heidegger ha dado a la

filosofía contemporánea e incluso una de las manifestaciones más originales e interesantes de dicha filosofía. En estos análisis, el instrumento fundamental de que se ha servido Heidegger, es la noción de posibilidad que, también por obra suya, ha sido lanzada a primer plano no sólo en la filosofía sino en muchos otros campos de la cultura contemporánea. Como quiera que se entienda esta noción, a ella se encuentra íntimamente vinculado el sentido de la indeterminación, de la inestabilidad, del riesgo y, en una palabra, de la *no-necesidad*., Desgraciadamente, Heidegger no se ha parado a explicarlo, tal vez por considerarla "obvia"; pero aun así, el uso que de ella hace, equivale, en muchos casos, a su negación. La trascendencia, la proyección, la anticipación, que son modos autocomprensivos de la existencia, se fundan todos ellos en el *poder ser* de la existencia misma: es decir, son modos y formas de posibilidad. Pero para Heidegger todos estos modos y formas no hacen sino lanzar a la existencia a la situación en que se encuentra ya, esto es, reducirla al *hecho* o, desde el punto de vista del tiempo, al *pasado.* De esta manera, la factualidad de la existencia pasa a ser su carácter fundamental: la existencia no puede ser sino lo que es o ya ha sido de hecho. Pero de esta manera, sus *posibilidades* constitutivas se revelan como otras tantas *imposibilidades.* La trascendencia y la proyección vienen a ser la nada de la trascendencia y de la proyección, porque en realidad no pueden trascender ni proyectar *nada.* A pesar de las explícitas afirmaciones de Heidegger, la realidad se capta en su obra, el desquite en la posibilidad, el hecho en el proyecto, el pasado en el porvenir. Y las posibilidades en que se comprende el estar, se revelan, una vez comprendidas, como auténticas imposibilidades.

Si se compara este punto o meta de llegada del análisis existencial de Heidegger con su punto de partida —la autocomprensión de la existencia en términos de posibilidad— se descubre inmediatamente que hay que abandonar el punto de llegada o el punto de partida. No es de extrañar que Heidegger haya abandonado el punto de partida de la analítica existencial y en cambio se haya afirmado en el punto de llegada. El objetivo de la analítica existencial era el de conducir a una ontología, esto es, a la determinación del sentido del ser. Esta ha procedido interrogando a aquel ente que precisamente se plantea el problema del ser, es decir, el estar o el hombre; y a esta pregunta el estar ha respondido manifestando la nada de su ser, es decir, *no* ha respondido. La enseñanza que se deduce de estas conclusiones de la analítica existencial es, pues, que el sentido del ser no se puede obtener interrogando a un ente, aunque sea un ente primario o privilegiado; o por mejor decir que, de esta interrogación aquel sentido resulta aclarado en forma exclusivamente *negativa:* el ser cuyo sentido se busca *no* es el ser de un ente. Este significado que las conclusiones de la analítica existencial tienen para la ontología auténtica lo ilustra claramente Heidegger en la *Introducción a la metafísica.*

Pero, al mismo tiempo, esta obra es también una crítica y una disolución de la metafísica clásica porque ésta ha hecho, según Heidegger, precisamente lo que la analítica existencial ha demostrado no poderse nacer: ha indagado el sentido del ser a partir del ser de los entes. Por eso, la metafísica es en último análisis solamente una "física". La metafísica se

pierde entre los entes y olvida el ser; es un olvido del ser que conduce al olvido de este olvido. Según Heidegger, al plano de la física sólo pertenecen la doctrina de Aristóteles del ser como acto puro, la de Hegel del concepto absoluto, la de Nietzsche del eterno retorno (*Einführungin die Metaphysik*, p. 14). En cuanto a Platón, ha sido el primer responsable de esta degradación de la metafísica a física, pues mientras los primeros filósofos habían concebido la verdad como revelación del ser (según el sentido etimológico de la palabra griega *a-letheia* que significa desvelamiento) Platón primeramente ha invertido la relación entre verdad y ser, fundando el ser en la verdad. De este modo la verdad deja de ser el desvelarse del ser y se convierte en la normatividad u objetividad (el *valor)* del pensamiento humano. La *idea* de que habla Platón es una mirada sobre el ente: la verdad es la exactitud de esta mirada (*Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus*, p. 35). Desde esta doctrina platónica hasta la afirmación de Nietzsche de que la verdad "es una especie de error" media un paso gradual y necesario, que es la historia misma de la filosofía, en cuanto ha sustituido al pensamiento del ser el pensamiento del valor. Con su pretensión de derrocar los valores tradicionales; Nietzsche piensa todavía en los valores, es decir, se mueve en el ámbito mismo de la metafísica. Pero este pensar suyo equivale al auténtico nihilismo porque es el olvido del ser (*Holzwege* p. 242).

Siendo esto así, la ontología, el desvelamiento de la esencia del ser no puede ser el resultado del análisis del ser de un ente cualquiera ni, en general, el producto de la iniciativa de un ente. Puede ser solamente el producto de la iniciativa del ser; y el hombre puede solamente ponerse en las condiciones de experimentar esta iniciativa. Por eso asume Heidegger como concepto fundamental de su filosofar el de la verdad como un no ocultarse o descubrirse del ser, que ya había explicado en las primeras páginas de *Ser y tiempo.* El desvelarse del ser supone que el hombre se abra al ser y se haga disponible para él. El hombre puede medir la verdad de su conocimiento mediante la conformidad de éste con las cosas (según el concepto tradicional de la *adaequatio intellectus et rei)* sólo porque el ser se le revela a través de las cosas existentes. Pero este descubrimiento implica que se haga libre para ello; presupone la *libertad*, y es éste, precisamente, el significado originario de la libertad y de la verdad. "La libertad frente a lo que se revela en el seno de la apertura deja que el ente sea lo que es. La libertad se descubre así como lo que *deja ser* al ente" (*Vom Wesen der Wahrheit*, p. 15). Verdad y libertad se identifican en cuanto para el hombre ser libre significa "abandonarse a la revelación o descubrimiento del ente como tal". Gracias a este desvelamiento, el propio hombre es el ente que es, es decir, se encuentra a su vez recomprendido en la verdad del ser. Pero la libertad en este sentido nada tiene que ver con la iniciativa humana; es un don, aún más, el *don preliminar* (*Vorgabe*) del ser al hombre (*Ib.*, p. 13). Es una iniciativa del ser, no una iniciativa del hombre.

Sin embargo, el descubrimiento del ser nunca es *total* ni *directo.* Que no sea total significa que el ser se esconde al mismo tiempo que se revela; o sea que, mientras ilumina el ente, al mismo tiempo lo desvía y lo hace errar. Los desviamientos del ente constituyen la *historia,* que se determina

por *épocas,* es decir, por descubrimientos parciales (o parciales ocultamientos) del ser. "La época del ser pertenece al ser mismo, dice Heidegger y se concibe a base de la concepción del olvido del ser. De la época del ser deriva la esencia epocal de su *destino,* en el que vuelve a entrar la auténtica historia universal" (*Holzwege*, p. 311). En otros términos, la historia no es sino el orden necesario de la revelación del ser, como ya lo había dicho Hegel. Por otro lado, la revelación del ser no es directa, pues ocurre a través de las cosas y las cosas no son, desde este punto de vista, los *utilizables* de que se hablaba en *Ser y tiempo,* sino las unidades en que se manifiestan los cuatro aspectos del ser, la rierra, el cielo, lo divino y lo mortal: por lo que "habitar entre las cosas" significa "encontrar el anuncio de la divinidad", esto es, del ser (*Unterwegs zur Sprache,* p. 22).

Todos los escritos que Heidegger ha venido publicando en los últimos años y que, en su conjunto, constituyen la segunda fase de su filosofía en la que no hay rastro de existencialismo (sino en el sentido de la enseñanza negativa que el existencialismo ha proporcionado para la constitución de una ontología) ilustran los conceptos fundamentales de la filosofía desde el punto de vista que ahora se ha delineado. La *existencia* es, desde este punto de vista, "el estar a la luz del ser" (*Platons Lehre*, p. 66). "El nombre es proyectado desde el ser mismo a la verdad del ser, de tal manera que, existiendo custodia la verdad del ser y con ello, en la luz del ser, el ente aparece como el ente que es" (*Ib.*, p. 75). El hombre no es el dueño del ente sino el *pastor del ser.* De este modo, el hombre alcanza la pobreza total del pastor cuya dignidad consiste en el ser llamado por el mismo ser a montar la guardia sobre su verdad" (*Briefe über den "Humanismus"*, en *Platons Lehre,* p. 91). El *pensamiento* es siempre pensamiento del ser, en el sentido objetivo y subjetivo de este genitivo, es decir, en el sentido de que es el ser que piensa y que el pensamiento no puede pensar sino en el ser (*Ib.*, p. 54). Por tanto, no conduce a ningún saber como lo hacen las ciencias, no aporta ninguna sabiduría ni impulso alguno a la acción ni tampoco resuelve enigmas. Pertenece al ser, no al hombre; y en cuanto que el hombre piensa no puede hacer más que "dejar que el ser sea" (*Was beisst Denken*? , p. 161); *Platons Lehre,* p. 111). El abandono *(Gelassenheit)* es, pues, la única actitud a la que puede conducir el pensamiento. Es la actitud que se debe adoptar frente al propio mundo de la técnica, a cuyos peligros, según Heidegger, ninguna potencia puede poner remedio. Y así dice: "Nosotros dejamos que los objetos de la técnica estén dentro de nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los dejamos fuera, es decir, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto sino que se refieren a algo más alto. Podría indicar esta actitud del contemporáneo sí y no al mundo de la técnica con una antigua expresión: *la conformidad con las cosas" (Gelassenheit,* p. 25). Este plácido abandono a las cosas se convierte luego en el único modo de tener abierto el sentido del ser escondido por el mundo de la técnica y es una auténtica "apertura al misterio" (*Ib.*, p. 26).

La única manifestación auténtica y directa del ser es, según Heidegger, el lenguaje. Ya en la conferencia sobre *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1937) que fue el primer documento de la nueva orientación de su

filosofía, Heidegger reconocía en el lenguaje y, en particular, en el lenguaje poético, la "fundación del ser". La poesía es la lengua primitiva que, dando nombre a las cosas, funda el ser. Pero esta fundación no es una creación sino un regalo: es un regalo libre, pero no caprichoso sino obediente a una necesidad superior que los poetas hacen derivar de los dioses, pero que en realidad procede del ser. Estos fundamentos permanecen como fundamento de la especulación sucesiva de Heidegger y de la forma característica adoptada por esta especulación; como búsqueda incansable de nuevos significados de las palabras o de nuevas palabras y etimologías (muchas veces arbitrarias) que deberían descubrir nuevos significados. De esta manera, la filosofía, en opinión de Heidegger, viene a coincidir con la poesía, ya que una y otra no hacen sino descubrir, por medio de palabras, el significado del ser. No obstante, en este descubrimiento, la obra del hombre no interviene. No es el hombre el que habla sino el lenguaje mismo y, en el lenguaje, el ser. El hombre puede hablar sólo en cuanto escucha: su esencia consiste precisamente en escuchar el lenguaje del ser, en obedecer al ser y confiarse a él (*Unterwegs zur Sprache*, p. 254). Heidegger está convencido de que una nueva *época*, una nueva manifestación del ser, se está preparando a través de la que ahora se está agotando y que se caracteriza por la metafísica. Esta nueva manifestación ocurrirá a través del lenguaje y por obra del lenguaje, ya que "en la esencia y en el dominio del lenguaje se decide siempre el destino" (*Vorträge und Aufsätze*, p. 54). El destino es el *fatum*, la palabra del ser: al hombre no le toca más que esperarla y oírla.

Este acento profético de la última filosofía de Heidegger todavía no tiene significado religioso. Y aunque a veces Heidegger hable de los dioses o de la divinidad y, por otro lado, rechace el calificativo de ateo (*Identität und Differenz*, 1957, p. 51) el ser del que habla rechaza constantemente las características esenciales de la divinidad: no es ni la Causa ni el Bien. Más bien el mundo es "la luz del ser" (*Platons Lehre*, p. 100); las cosas del mundo son los dioses junto a los cuales hay que permanecer y esperar. Pero, a su vez, el propio mundo, lo mismo que las cosas, depende de la revelación epocal del ser.

848 JASPERS: EXISTENCIA Y RAZÓN

Heidegger hace derivar de la fenomenología la exigencia óntica que acaba luego por predominar en la segunda fase de su filosofía. En cambio, se vincula más estrechamente a Kierkegaard la obra de Jaspers, en la que el hombre individual es el único tema de la filosofía: su objetivo pasa a ser la clarificación racional de la existencia singular.

Karl Jaspers nació en Oldenburg el 23 de febrero de 1883. Se doctoró en medicina y estudió luego a Spinoza y a Husserl. En 1909 conoció a Max Weber, a quien consideró como a su maestro y al que luego dedicó un libro. En 1916 comenzó su enseñanza de filosofía en la Universidad de Heidelberg de la que llegó a ser profesor en 1921. Profesó su cátedra hasta 1937, año en que la perdio por su oposición al nazismo. Este enfrentamiento, con todo lo que el mismo implica en el plano filosófico,

fue siempre una de las líneas directrices del pensamiento de Jaspers. Este, en un libro suyo, titulado *El problema de la culpa,* de 1946, analizaba la culpa de Alemania en la iniciativa y en la dirección de la guerra; y en otro libro más reciente, *Libertad v unificación* (1960), a propósito de la unificación alemana, defiende que se trata de un problema superado y que la única tarea importante es la defensa y la realización de la libertad.

Jaspers comenzó su actividad científica en el campo de la psicología y, en 1913, publicó la *Psicopatologia general.* El paso de estos estudios a la filosofía verdadera y propiamente tal, puede verse en su obra *Psicología de las intuiciones del mundo* (1919) que puede considerarse corno el primer tratado de filosofía existencialista (anterior incluso a *Ser y tiempo* de Heidegger, que es del año 1927), porque en realidad contiene todos los temas principales, desarrollados por Jaspers en obras posteriores. Entre éstas, la más importante es la titulada *Filosofía* (1932), que abarca tres volúmenes cuyos títulos respectivos son: *Orientación filosófica en el mundo; Aclaración de la existencia* y *Metafísica.* Otras obras suyas son las siguientes: *La situación espiritual de nuestro tiempo* (1931); *Max Weber* (1932); *Razón y existencia* (1935); *Nietzsche* (1936); *Descartes y la filosofía* (1937); *Filosofía de la existencia* (1938); *El espíritu viviente de la universidad* (1946); *Sobre la verdad* (1947); *La fe filosófica* (1948); *El origen y meta de la historia* (1950); *Introducción a la filosofía* (1950); *Razón y antirrazón en nuestro tiempo* (1950); *Balance y perspectivas* (Discursos y ensayos, 1951); *El problema de la desmitización* (1954); *Schelling* (1955); *Los grandes filósofos* (1957); *La bomba atómica v el* •*porvenir del hombre* (1958); *Filosofía v mundo* (Discursos y ensayos, 1958); *Razón y libertad* (1959); *La idea de la universidad* (1961); *La fe filosófica frente a la revelación* (1962).

Jaspers comparte con la fenomenología el concepto de la intencionalidad de la conciencia y el de la apofanticidad de la razón. Pero el carácter apofántico o revelativo de la razón consiste esencialmente, según Jaspers, en la capacidad de aclarar la existencia misma, o sea, de llevarla a la conciencia y a la comunicación con las demás existencias. La existencia es el punto de partida y, al mismo tiempo, el límite de la clarificación o comprensión racional. De ella parten y a ella retornan todos los esfuerzos, tentativas, iniciativas y empresas de que el hombre es capaz, incluida la *búsqueda del ser,* que es el tema propio de la filosofía. La existencia es siempre *mi* existencia, esto es, una existencia históricamente individualizada, singular, inconfundible, dotada de aquel carácter de *excepcionalidad* sobre el que tanto han insistido Kierkegaard y Nietzsche. El mismo esfuerzo de autocomprensión racional, de universalización y de comunicación, forma parte integrante de ella y cae dentro de sus límites. Entonces ¿cómo puede este esfuerzo valer como esclarecimiento auténtico v abrir la existencia a la comunicación universal? Este es el problema fundamental que Jaspers se plantea en su filosofía.

Existencia y razón son, según Jaspers, los dos grandes polos de nuestro ser. Están, pues, presentes en todas las formas del horizonte trascendente. La razón está presente como *entendimiento* en la conciencia en general; está presente como vida o totalidad de ideas en el espíritu; está presente, en fin, como *razón esclarecedora* en la misma existencia. En ningún caso la razón

existe por *su* cuenta: es uno de los polos y supone siempre el polo opuesto. En la existencia, la razón es la acción misma de la *existencia posible.* Una razón carente de existencia sería un proceso de pensamiento arbitrario y caería en la universalidad abstracta. Una existencia privada de razón caería en la violencia ciega y, por tanto, en aquella universalidad empírica que es típica de los impulsos sentimentales o vividos sin iluminación racional (*Vern. und Exis.,* p. 42). Existencia y razón deben, pues, compenetrarse para constituir la auténtica razón o la auténtica existencia; sólo a través de su penetración recíproca la existencia se abre a la verdad, esto es, a la *comunicación* con los demás. Pero la *verdad,* que es propia de la existencia, no es la que es propia de las formas particulares del horizonte trascendente: no consiste en la *verificación pragmática*, que vale en el dominio de la realidad empírica, ni en la *evidencia* necesitante, que vale en el dominio de la conciencia en general, ni en la *persuasión,* que vale en el dominio del espíritu. Estas tres formas de la verdad constituyen un orden gradual en el cual cada forma es superior a la precedente; pero ninguna de ellas, ni tampoco su totalidad, agota la exigencia de una comunicación absoluta y total. Esta no puede realizarse más que a través de un movimiento infinito en el cual la verdad se manifieste cada vez más. Y en este movimiento coinciden el ser *uno mismo*, en la propia unicidad y excepcionalidad, y el ser *verdadero*, esto es, revelándose a los demás v comunicando con ellos. "La existencia —dice Jaspers (*Ib*., p. 62)— se hace manifiesta a sí misma, y con ello real, si *con* otra existencia, *a través* de ella y *con ella,* se alcanza a sí misma." Este movimiento, que no termina nunca, porque nunca alcanza su cumplimiento, es la verdad propia de la existencia, que es la verdad de la fe. "Cuando no puedo confiar en ninguna acción verificadora de la realidad, en ninguna certeza demostrable y en ninguna totalidad comprensiva, entonces yo me encuentro en un sentido tan profundo de la verdad que, sin abandonar el todo que es mi mundo real, lo he superado para retornar a él después de la experiencia de la trascendencia, y me encuentro así en él y, a la vez, fuera de él" (*Ib*., p. 64-65). Pero esta profundidad, que nace de la relación de la existencia con la trascendencia, no puede agotarse: ninguna forma de comunicación escapa, por esto, al fracaso y a la imposibilidad de la comunicación. Si la comunicación se cumpliera en el tiempo, se destruiría el fin propio del hombre, que deviene él mismo siempre y solamente en la comunicación. Por otra parte, lo incompleto de la comunicación y la gravedad de su fracaso revelan una profundidad que no puede ser colmada más que por la trascendencia. "Si Dios es eterno, es verdad para los hombres en cuanto *deviene* verdad y precisamente en cuanto deviene verdad *como* comunicación" *(Vern. und Exist.,* p. 73). El límite en el cual la trascendencia cumple y perfecciona la verdad y la comunicación es un límite impensable, porque el pensarlo no hace más que conducirlo a las formas ya conocidas de la verdad y de la comunicación, es decir, a las formas incompletas. Así pues, en aquel límite (que, sin embargo, actúa en la existencia humana), tanto para el pensamiento como para la comunicación, no queda más que el *silencio* (*Ib*., p. 74).

849 JASPERS: LA EXISTENCIA Y LA SITUACIÓN

Lo mismo que para Heidegger, también para Jaspers el rasgo sobresaliente y característico de la existencia es el ser siempre una existencia en el *mundo*; es decir, ligada a una situación fáctica que la delimita y caracteriza de una manera específica. La existencia es búsqueda del ser; y el primer modo de esta búsqueda es el de considerarse a sí mismo como una realidad objetiva *(Dasein)*, como un elemento o cosa del mundo junto con los demás innumerables elementos o cosas. Desde este punto de vista, la investigación del ser es *orientación en el mundo.* Es una investigación que no tiene fin, que pasa de una cosa a otra, de un término a otros, hasta el infinito, pero que no encuentra ni puede encontrar más que cosas en el mundo (*Phil.*, I, páginas 28-29). Una investigación objetiva de esta clase es la propia de todas las ciencias naturales, las cuales, descubriendo leyes universalmente válidas, superan los confines del individuo empírico y se dirigen a un entendimiento *anónimo*, esto es, común a todos. La orientación en el mundo es una posición legítima; pero no puede ser considerada como absoluta, o sea, juzgada como conocimiento definitivo. No es ni puede valer como conocimiento *del* mundo. Lo único que alcanza es un ser determinado, este o aquel objeto *en el* mundo: el mundo mismo permanece como el horizonte trascendente o inalcanzable de esta clase de búsqueda. Ciertamente, yo puedo construirme la imagen total del mundo y tenerla como el mundo mismo. Pero, en verdad, esta imagen no será el mundo: será más bien un *cosmos*, un singular y particular punto de vista entre los muchos que hay *en el* mundo; y el mundo quedará como el horizonte trascendente de este cosmos mismo y del punto de vista que lo ha sugerido (*Phil.*, I, p. 68-71). Se perfila así el fracaso decisivo de la orientación del mundo. Lo que yo busco es el *mundo* como totalidad absoluta y omnicomprensiva; lo que alcanzo es un *cosmos* vinculado a un punto de vista particular que se inserta, como elemento particular, al lado de los otros, en la totalidad del mundo. Pero este fracaso señala, al mismo tiempo, la *ruptura* del mundo como unidad y totalidad. El mundo se *rompe* en la multiplicidad de las perspectivas, cada una de las cuales tiene la pretensión de valer absolutamente, pero que todas son relativas a su punto de vista.

De este callejón no es posible salir si no es desvinculándose de la consideración objetivante, para la cual yo mismo soy una realidad objetiva en el mundo, y poniéndose en el plano de la consideración existencial, para la cual yo no soy nunca *objeto* para mí mismo. En este plano, la imagen que yo me formo del mundo no es casual o accidental, no puedo cambiarla arbitrariamente: yo soy mi misma intuición del mundo. En este sentido, mi intuición del mundo no es va un posible objeto de investigación en medio de los demás: es mi misma situación en el mundo, en cuanto es origen de mi filosofar (*Phil.*, I, p. 246). Como parte de mí mismo, mi situación no puede ser objetivada o considerada desde el exterior; es idéntica conmigo mismo. Esta identidad es el punto central de la filosofía de Jaspers.

A primera vista, esta filosofía es una filosofía de la libertad. El hombre *es* lo que *escoge* ser: su elección es constitutiva de su ser y él no es sino

en cuanto escoge. La elección de sí mismo es la libertad originaria, aquella libertad sin la cual yo no soy yo mismo (*Phil.*, II, p. 180). Jaspers habla del *riesgo* inherente a la elección de sí mismo, de la decisión existencial que no sale del yo como de una fuente escondida, sino que co'nstituye al mismo yo; y descubre en la voluntad la claridad de la elección originaria (*Phil.*, II, p. 152). Pero (éste es el punto decisivo) el yo que escoge *es* su misma situación en el mundo, situación históricamente determinada, objetiva, particular; y su elección autoconstitutiva no es más que el autoconstituirse de esta situación. Lo cual significa: la elección, radicando en una situación determinada, no puede escoger sino lo que *ya ha sido* escogido y constituido en una situación. "Yo —dice Jaspers (*Phil.*, II, página 182)— no puedo rehacerme radicalmente y escoger entre ser yo mismo y no ser yo mismo, como si la libertad estuviera delante de mí como un *instrumento.* Pero en cuanto escojo, soy; si no soy, no escojo." Lo cual quiere decir que delante de la elección no se ofrecen nunca alternativas diversas (*phil.*, III, p. 114), que ella no es nunca un comparar, un entresacar, un escoger, sino que siempre es únicamente el reconocimiento y la aceptación de aquella *única* posibilidad que está implícita en la situación de hecho que constituye mi yo. "Yo estoy en una situación histórica si me identifico con una realidad y con su objetivo inmenso... Yo solamente puedo pertenecer a un único pueblo, puedo tener solamente estos padres y no otros, puedo amar solamente una única mujer; pero yo puedo, en todo caso, hacer traición." Admitir que podemos pertenecer a otro pueblo, si aquel al que pertenecemos de hecho nos aparece como extraño; que podemos desconocer a nuestros propios padres porque no tenemos culpa de lo que ellos son; que podemos amar a otra mujer y que, en general, podemos recurrir a aquellas posibilidades siempre nuevas en las que la vida es rica, significa, según Jaspers, traicionarnos a nosotros mismos. El único modo de ser uno mismo, la única elección auténtica es la que acepta incondicionalmente la situación de hecho a la que uno. pertenece. 'Mi yo es idéntico al *lugar de la realidad* en que me encuentro" (*Phil.*, I, p. 245). Y, puesto que la elección es originariamente comunicativa y la elección de sí es siempre, al mismo tiempo, elección de los otros, tampoco la elección de los otros es un escoger, sino que es únicamente la originaria decisión de una comunicación incondicional con aquellos con los que me encuentro como conmigo mismo (*Phil.*, II, p. 183).

La identidad del yo y de la situación, el hecho intrascendible de que el yo se encuentra atado e identificado con un determinado "lugar" de la realidad, aparece a Jaspers como la *culpa* originaria *t* inevitable, que es el fundamento de toda culpa particular. El reconocimiento y la aceptación de la situación elimina de la realidad las culpas evitables, la tr :ición para consigo mismo; pero llega a reconocer en su verdadera naturaleza la culpa original e inevitable (*Phil.*, II, p. 249). La culpa inevitable es la limitación necesaria del yo en la situación; la culpa evitable es el desconocimiento, la inexistente o débil aceptación de la situación misma y, por consiguiente, la renuncia a ser uno mismo. En el fondo, esta renuncia no tiene consecuencias decisivas, porque la identidad entre el yo y la situación actúa aun cuando no sea reconocida y aceptada: el no actuar, como el no

decidir y el no escoger, no nos sustrae a la situación en que nos hallamos, más aún, que somos; y así deja inalterada la necesidad y la culpa de esta situación. La elección no ofrece al hombre más que la alternativa del reconocimiento y de la aceptación apasionada de la situación originaria, de manera que es posible "llegar a ser lo que se es" (*Phil.*, 1, p. 270). Lo que Nietzsche llamaba el *amor fati,* lo que Heidegger llama la *repetición,* es también para Jaspers la única actitud, la única elección posible del hombre. ¿Y la libertad? La libertad coincide con la necesidad de la situación.

Jaspers habla de "existencia posible" y, a lo largo de toda su filosofía, se sirve incesantemente de la categoría de la *posibilidad.* Pero en su filosofía, como en la de Heidegger, posibilidad significa, en el fondo, imposibilidad. Yo no puedo ser sino lo que soy; no puedo llegar a ser más que lo que soy; no puedo querer sino lo que soy, y lo que soy es la situación en que me encuentro. y sobre la cual no puedo nada. Jaspers dice que las expresiones "yo escojo", "yo quiero" significan, en realidad, *yo debo* (*Ich muss*, en el sentido de la necesidad de hecho, *Phil.*, II, p. 186). La posibilidad de ser, de obrar, de querer, de escoger, es, en realidad, la *imposibilidad* de obrar, querer y escoger de manera distinta de cómo uno es, es decir, oponiéndose a las condiciones implícitas en la situación que nos constituye. El predominio romántico de la presencialidad, de la necesidad, del hecho, domina de punta a punta toda la doctrina de Jaspers, para quien la misma historia se convierte en unidad de libertad y necesidad, en el sentido de ser una necesidad que se hace consciente y que es aceptada como tal (*Phil.*, II, p. 177 sigs.). Se podría suponer que al menos la traición, el desconocimiento de sí, la renuncia ciega o culpable a la propia realización fueran un acto de libertad; y tales serian, *si fueran posibles.* Pero, en realidad, para Jaspers, *no* son posibles. El hombre no puede sustraerse a sí mismo, porque no puede sustraerse a su propia situación: *es* esta situación. El desconocerla o el serle infiel no significa abandonarla o prescindir de ella: significa solamente sufrirla sin darse cuenta de ella, vivirla sin tener de ella conciencia o claridad racional. De manera que la única diferencia que la filosofía, como aclaración racional, introduce en la existencia del hombre, consiste en hacerle ver claramente y en persuadirle a aceptar de buen grado aquella necesidad, que, aun sin la filosofía, continuaría actuando en su ser más oculto. Jaspers, como Heidegger, ha sido infiel al mensaje más significativo de Kierkegaard: la posibilidad existencial se ha transformado, en sus manos, en una imposibilidad radical; y la libertad que prometía se ha trocado en necesidad.

850 JASPERS: LA TRASCENDENCIA Y EL FRACASO

Arraigada en la necesidad de la situación de hecho, lanzada a la búsqueda del ser, que se puede siempre aprisionar en la forma de este o aquel ser, pero que siempre se escapa en la forma de la totalidad comprensiva y del horizonte intrascendible, la existencia aparece a Jaspers como una radical imposibilidad de existencia. En el tercer volumen de su

filosofía, *La metafisica,* esta imposibilidad radical se convierte en el tema dominante de su especulación. La existencia es investigación del ser; pero el ser no es una *posibilidad* de la existencia. Aquellos aspectos o aquellas partes del ser que la existencia alcanza o encierra en sí no son ya el ser, que permanece como el horizonte trascendente de todo lo que puede ser y ha sido alcanzado. Esto implica que el ser, como trascendencia, no puede tener en la investigación humana otra manifestación o distintivo que precisamente la imposibilidad de alcanzarlo. No estando nunca comprendido dentro de sus límites, el ser no se revela a la existencia sino como una radical y absoluta imposibilidad de ser: por tanto (puesto que toda imposibilidad es necesidad), como necesidad absoluta y radical.

Hay un modo en que la trascendencia puede ser verdaderamente experimentada como presente en la existencia humana: la *cifra*, el símbolo. Una cosa, una persona, una doctrina, una poesía, pueden valer como símbolos o cifras de la trascendencia; pero, puesto que no valen como tales si yo no los interpreto, y puesto que no puedo interpretarlos si no es partiendo de lo que yo mismo soy, toda cifra o símbolo interpretado por la existencia es una confirmación de que la existencia no puede ser sino lo que es (*Phil.*, III, p. 206). Pero, sobre todo, la trascendencia se revela en las que Jaspers llama *situaciones-límite*, esto es, en situaciones inmutables, definitivas, incomprensibles, en las cuales el hombre se encuentra como frente a un muro, contra el cual no puede hacer más que chocar sin esperanza. Frente a tales situaciones, toda rebelión es insensata: no se puede hacer más que abrir los ojos frente a ellas. La necesidad que en ellas se manifiesta y que es incomprensible, en cuanto no es reductible a motivos o elementos que caen en nuestro saber, muestra precisamente que en ellas se experimenta, aunque sea en la forma negativa del choque, la necesidad misma del ser. Encontrarse en una situación límite significa "no poder no": no poder no sufrir, no poder no morir, no poder no pecar. La situación (imite revela por ello, de la manera más clara, la imposibilidad constitutiva de la existencia. El estar siempre en una situación determinada, el no poder vivir sin lucha y dolor, el deber tomar sobre sí la culpa, el estar destinado a la muerte, son situaciones-límite, en las cuales, indudablemente, la trascendencia está presente bajo la forma de la imposibilidad en que el hombre se encuentra de superarlas. La señal más cierta de la trascendencia es el *fracaso* que el hombre sufre en el intento de superarlas o de comprenderlas de alguna manera: en este fracaso, la trascendencia hace sentir su presencia. Es la cifra suprema, la que mejor simboliza y describe la necesidad del ser. Ciertamente, en el naufragio total de todas sus posibilidades, el hombre no puede encontrar más que resignación y silencio; pero resignación y silencio constituyen una *paz* que no es ya ilusoria porque se funda en la certeza del ser que se ha revelado en su necesidad. "Basta que el ser exista —dice Jaspers (*Phil.*, III, p. 236)—. Ciertamente, nuestro saber de la divinidad se convierte entonces en superstición; pero la verdad está donde la existencia, en su naufragio, puede traducir el lenguaje equívoco de la trascendencia en la más simple certeza con respecto al ser. Es ésta la certeza de que el ser *existe y* de que *es así*" (*Ib.*, III,

página 134). Es la certeza de una necesidad incomprensible, frente a la cual no se puede hacer otra cosa que inclinar silenciosamente la cabeza y resignarse.

851 JASPERS: LA LÓGICA FILOSÓFICA

Como ya se ha dicho, el problema de la filosofía es sustancialmente, para Jaspers, el problema de la comunicación: es decir, el problema de una verdad que, aunque ligada a la existencia singular como autoclarificación de la misma, sea universalmente comunicable. La verdad filosófica no es una verdad objetiva como la de la ciencia, que es anónima y, por tanto, puede ser igualmente aceptada por todos. Es verdad existencial, ligada a la más propia e íntima raíz de la existencia singular. Entonces, ¿de qué manera esta verdad es comunicable, *es* decir, puede valer para los demás? ¿De dónde saca esta verdad su validez respecto a la misma existencia individual que aclara? Ya *Razón y existencia* (1935) se había propuesto este problema y había, en cierto modo, respondido a él. En esta obra (p. 46) reconocía Jaspers la exigencia de una *lógica filosófica* que fuera "el autoesclarecimiento de la razón", de la misma manera que la filosofía es "el autoesclarecerse de la existencia". Y esa lógica filosófica se distinguía de la "lógica de la conciencia en general", esto es, de la lógica entendida en su sentido tradicional o kantiano o idealista, como lógica de las categorías del entendimiento o de las ideas en Dios antes de la creación. A la exigencia de esta lógica responde la obra *Sobre la verdad* (1947), y también, aunque más genéricamente, el escrito titulado *La fe filosófica* (1948). Este último hace ver cómo surge de la situación espiritual de nuestro tiempo la necesidad de una filosofía que sea *pensamiento* sin ser ciencia y *fe* sin ser religión, esto es, de una filosofía válida y comunicable, pero no objetiva, más aún, vinculada (como fe) a la misma estructura de la existencia singular. A esta necesidad pretende subvenir la obra *Sobre la verdad.* Aquí, la lógica filosófica es entendida, según lo que había sido proyectado en *Razón y existencia,* como el autoesclarecimiento de la razón. Tanto al instituir como al llevar adelante el proceso de este autoesclarecimiento (que no puede nunca terminarse y encerrarse en un sistema), Jaspers sigue fiel a los principios que había expuesto en *Filosofía.*

El problema fundamental de la lógica filosófica es siempre el mismo: el de la relación entre la unidad y la multiplicidad de la verdad. La verdad es única porque está en conexión con la singularidad y excepcionalidad de la existencia; mejor dicho, *es* esta misma existencia; pero es también *múltiple*, porque la existencia singular no está sola, sino que existe junto con otras existencias, cada una de las cuales tiene su verdad. Se puede insistir unilateralmente en uno u otro de estos dos aspectos de la verdad, y se tienen entonces esas desviaciones o perversiones de que está llena la historia de la filosofía. Cuando del reconocimiento de que la verdad es una se pasa a la afirmación de que la verdad es única para todos, se tiene el *dogmatismo* y el *fanatismo,* ya que se identifica esta única verdad con

la propia verdad, que es siempre una verdad individual e histórica. La verdad, de este modo, se hace estática y fija: en efecto, se hace estática y fija una determinada verdad histórica, que se pretende imponer con la fuerza y con la imposición de la autoridad (*Von der Wahrheit*, *p.* 834). Jaspers denomina esta posición "el punto de vista de la catolicidad", aunque reconoce que también puede encontrarse fuera de la Iglesia Católica. Entendida en este sentido, la verdad única pretende excluir todas las demás porque pretende incluirlas todas y tiende a someter la autoridad y a hacer de ella un instrumento de dominio. Ejemplos de la catolicidad en este sentido son no solamente la Iglesia Católica, sino el Cristianismo en general y el idealismo alemán (*Ib.*, p. 856, 842-844, 851). Frente a este punto de vista, la filosofía niega la rigidez de la verdad y, sin menospreciar la autoridad, limita el valor de la misma y su función a sus condiciones históricas. En el fondo, la pretendida unicidad de la verdad, afirmada por la catolicidad en general, es la caída de la verdad existencial a objetiva: se considera única la verdad porque se la tiene como válida objetivamente, independientemente de su relación vital con la existencia.

Por otro lado, se insiste unilateralmente en la conexión de la verdad con la existencia, se llega al *relativismo y* al *escepticismo*: habrá tantas verdades como existencias. Pero también este punto de vista señala el descenso de la verdad al nivel del entendimiento objetivante. Reconocer que hay muchas verdades y que todas equivalen entre sí significa, en efecto, mirar desde fuera la verdad; pero la verdad no puede ser mirada o considerada desde fuera, porque es la misma existencia. No se puede decir que haya *muchas* verdades, porque las verdades no están nunca una al lado de otra, sino que se desarrollan juntamente a través de la comunicación existencial y, por tanto, no se suman nunca en un todo completo (*Ib.*, p. 742). Una filosofía auténtica no puede nunca ser considerada como "un punto de vista" entre otros, porque supera todos los puntos de vista y no es, a su vez, un punto de vista. La totalidad hacia la cual debe dirigirse la filosofía no es la totalidad acabada y estática de puntos de vista copresentes, sino una totalidad abierta, esto es, tal que haga posible a la existencia escoger y ser la propia verdad (*Ib.*, p. 182, 708).

El dogmatismo y el escepticismo pueden ser evitados sólo si se refiere la verdad al ámbito de la comunicación y de su posibilidad. Como la existencia no excluye a las demás, sino que es tal siempre *con* otras existencias, el reconocimiento de la verdad de mi existencia debe llevarme al reconocimiento de la verdad de las otras existencias. En la comunicación crecen juntas no sólo las existencias diversas, sino también las diversas verdades; y ninguna de ellas es una totalidad estática y completa, sino que todas están en movimiento, y en este movimiento precisamente existen y se comunican entre sí. La verdad ajena no es, pues, para mí una verdad diversa y opuesta a la mía: es la verdad de otra existencia que busca conmigo la verdad única. Naturalmente, esa verdad única no se alcanza nunca: está siempre *más allá,* en un horizonte trascendente, que es aquel horizonte en el que se mueven y viven todas las verdades. Pero está presente precisamente como este "estar más allá", al cual la misma investigación en el tiempo está subordinada y hacia el

cual se dirige. El carácter absoluto e incondicionado de que aparece revestida mi verdad a mis ojos es el carácter de la verdad única trascendente. Pero esta verdad única no está en mi verdad más que en las otras; está, más bien, en el movimiento complejo de la investigación en cuanto es coexistencia o comunicación. Por esto, Jaspers dice que el filósofo "no cae en el error de la verdad total y completa"; ve realizado el sentido de la verdad en todos los tipos de verdad y está siempre en comunicación profunda (*Von der Wahrheit*, p. 961); avanza por un camino difícil, sin garantías y sin apoyos; llama la atención, indica los límites, suministra la conciencia, escribe y revela cifras; pero no puede nunca presentar la verdad definitiva (*Ib.*, p. 966). En otras palabras, el fin último de la lógica filosófica no sólo no es el de dar un sistema completo de la verdad, sino que ni siquiera es el de determinar las condiciones en que la verdad es posible y proporcionar, por consiguiente, un criterio cualquiera para descubrirla. El fin último de la verdad consiste solamente en mantener abierta la posibilidad de la comunicación entre las existencias singulares, cada una de las cuales está vinculada a su propia verdad. La verdad es así presupuesta por la lógica de Jaspers, y ello en su doble carácter de verdad singular y de verdad una. Y, efectivamente, ha de ser propuesta, porque no es más que el autoesclarecimiento de la existencia singular v se identifica con el mismo desarrollo de esta existencia que, aclarándose a sí misma, acepta o elige conscientemente la situación fáctica a que está ligada. La verdad coincide con la elección autoesclarecedora del yo, así como el vo coincide con su propia situación.

852 JASPERS: FE Y REVELACIÓN

A partir del escrito *La fe filosófica* (1948), Jaspers sigue insistiendo en los aspectos positivos de su filosofía y, apoyándose en las conclusiones alcanzadas en los escritos anteriores, hace hincapié en el valor de la fe como revelación v manifestación inmediata del ser trascendente. El concepto fundamental de que se ha servido para esta reinterpretación positiva de su pensamiento es el de horizonte unificador o abarcador total (*Umgreifende*). Este concepto se emplea ahora para abarcar a todos los modos posibles en que se manifiesta el ser del hombre; y en cada uno de estos modos se considera escindido en la polaridad de sujeto u objeto. Si yo soy en cuanto *ser,* el todo abarcante se presenta escindido en mundo interno y mundo circunstante; si yo soy como *conciencia en general,* se presenta como escindido en conciencia y objeto; si soy como *espíritu,* se presenta escindido en idea en mí y en idea objetiva que proviene de las cosas; si soy como *existencia,* se presenta escindido en existencia y trascendencia. Considerado como el ser, el todo abarcante es el mundo que, en las tres primeras polaridades, es, respectivamente, mundo circunstante, objetividad de lo conocible e idea. En la cuarta polaridad, el ser es la trascendencia. Siendo esto así, la fe consiste simplemente *en el ser presente en estas polaridades.* La fe es algo radicalmente distinto del

conocimiento objetivo que conserva su valor sólo en el ámbito de una de aquellas polaridades. La fe es la *vida* misma en cuanto que retorna al todo abarcante y se deja guiar y llenar de él (*Der philosophische Glaube*, p. 20). La fe es un retorno al origen misterioso de la vida, un retorno en cuya virtud las cosas pierden su carácter absoluto y el ser se manifiesta en una experiencia inexpresable, que los místicos han experimentado y descrito metafóricamente.

Desde este punto de vista, conserva su validez todo lo dicho por Jaspers a propósito de las situaciones-límite, de la trascendencia, del fracaso y de la cifra. Pero, al mismo tiempo, se señala en la *fe* el camino para retirarse del mundo y ponerse en contacto con el ser que está más allá del mundo. La negación ya no es el único camino de la afirmación porque lo es sólo a nivel del pensamiento razonante, no al del pensamiento que, despertado en la negación, vuelve hacia atrás, al origen misterioso a que pertenece él mismo y toda la vida del hombre. Mientras el existencialismo, de acuerdo con Sartre, tomaba aún más decididamente el camino de la mundanización del hombre y rechazaba toda integración metafísica o teológica, Jaspers, simultáneamente, acentuaba en abierta política, los aspectos metafísicos y teológicos de su especulación. En una advertencia (1955) estampada al principio de la tercera edición de su *Filosofía*, hacía notar que las tres partes de la obra corresponden a las tres ideas de la metafísica clásica, el mundo, el alma y Dios (*Philosophie*, 1956, I, p. XXIII); y aun considerando esta metafísica como una especie de cifra o de símbolo de la trascendencia, ha continuado insistiendo seguidamente sobre su afinidad, más que sobre las diferencias, de su punto de vista con el de la metafísica clásica. Al mismo tiempo, aun insistiendo sobre la indemostrabilidad, lejanía y carácter misterioso de Dios, ha puesto en claro el carácter indicador de la teología tradicional como "conciencia racional de la fe". Asimismo, insiste en la exigencia de "incondicionalidad" a que la fe responde. La fe es el autoesclarecerse de la existencia en su "profundidad ultraconceptual", autoesclarecerse que es, al mismo tiempo, la decisión de identificarse con esta profundidad. La incondicionalidad que se da en la fe, es de por sí intemporal: su revelación histórica son las situaciones-límite. Pero incluso en estas situaciones, y en todas partes, el mundo es algo "disipante". Dios y la existencia —la existencia auténtica que es fe— son la única realidad "eterna".

Como se ve, estos últimos desarrollos de la especulación de Jaspers hacen de tal especulación la defensa de una religiosidad que, mientras se niega a identificarse con una de las religiones históricas, pretende ser el origen y el fundamento de todo. Incluso la visión de la historia que Jaspers ha dado en el libro *El origen y la meta de la historia* de 1949 es sustancialmente una teología de la historia. La *edad axial*, la que constituye el eje de la historia universal, la coloca Jaspers entre los siglos VIII y II antes de Cristo. Esta es la edad en que nacieron las grandes religiones y filosofías de Oriente, Confucio v Laotsé, los *Upanishad* y Buda, Zaratustra y los grandes profetas de Israel y, en Grecia, Homero y la edad clásica de la filosofía, así como también

Tucídides y Arquímedes. En esta edad, por vez primera, el hombre se hizo consciente del ser en general, de sí mismo y de sus límites. La edad en que ahora vivimos, que es la de la ciencia y la de la técnica, es una especie de segundo comienzo de la historia de la humanidad. Tal vez, a través del desarrollo de organizaciones gigantescas, se va hacia una nueva edad axial, que es el auténtico *destino* del hombre, pero un destino lejano y no imaginable. Entre tanto, el fin inmanente o regulador de la historia, aquel hacia el que todo el momento de. la misma debe tender o inspirarse, es la *unidad de la humanidad,* realizable mediante la comunicación ilimitada de verdades históricamente diversas, comunicación que, a su vez, se funda en el diálogo y en la competición amigables. Sin embargo, para Jaspers, la historia no es el juicio de Dios que justifica lo que en ella logra predominar. El naufragio histórico de una verdad no es una prueba contra aquella verdad, ya que puede muy bien suceder que esté anclada, no en la historia, sino en la eternidad; y una vez más de la historia se retorna a la fe, la cual es el único acceso a la eternidad.

De esta manera, si Heidegger, en su segunda fase, se ha convertido en profeta mundano de una nueva "época del ser", Jaspers, en sus últimos escritos, ha venido a ser el profeta religioso de Dios y de su revelación por venir.

853 EXISTENCIALISMO Y DESMITIZACION. BULTMANN

A veces se ha hablado de existencialismo "religioso" o "teológico" a propósito de los pensadores franceses pertenecientes a la llamada 'filosofía del espíritu" en que se pueden hallar algunos de los motivos dominantes del existencialismo. Pero el planteamiento mismo de esta filosofía, que tiene como único tema la conciencia y como único instrumento de investigación la introspección, hace más fácil su comprensión histórica en el cuadro del espiritualismo, como zona limítrofe entre espiritualismo y existencialismo (§ 684). La utilización de una auténtica forma de existencialismo para los fines de una apologética religiosa se produce, en cambio, en la que bien puede llamarse teología de la desmitización de Rudolf Bultmann. Nacido en 1884, Bultmann fue durante muchos años profesor de teología en la Universidad de Marburgo y es autor de muchos escritos de crítica neotestamentaria. Los escritos que más directamente afectan al problema de la desmitización son los siguientes: *Fe y comprensión,* ensayos, 3 vols, 1933, 1952, 1960; *Revelación y acontecimiento saludable,* 1941; *El Evangelio de Juan,* 1941; *Historia de la salvación e historia,* 1948; *Teología del Nuevo Testamento,* 19.48, 1953; *El problema de la desmitización*, 1954; *Historia y escatología*, 1958; *El problema de la desmitización,* ensayo, 1961.

Como ya se ha visto, la teología de Barth es una teoría de la salvación, que utiliza algunos conceptos de la filosofía existencial de Kierkegaard, pero no quiere ser un análisis de la existencia. Por eso Barth nace suyo el tema kierkegaardiano de la inserción de la eternidad

en la existencia temporal sin considerar indispensable una explicación preliminar de la naturaleza de esta existencia. En cambio, Bultmann considera indispensable esta explicación, porque juzga indispensable, para la teología, una *reinterpretación* del mensaje en orden a liberarlo de la forma mítica de que está revestido y llevarlo a la realidad antropológica o existencial que constituye su núcleo. Según Pultmann, no hay duda de que la imagen del mundo dada en el Nuevo Testamento sea de carácter mítico, siendo como es, derivada de la apocalíptica judía y del mito gnóstico, como tampoco hay duda de que el anuncio *(kerygma)* contenido en el mismo, tiene una verdad independiente de la cosmología mítica. De ahí que la predicación cristiana moderna, mientras exige al hombre la fe, no puede pedirle que reconozca también la verdad del antiguo mito cosmológico. Y si esto es imposible, la predicación cristiana se halla frente al problema de desmitologizar (*entmythologisieren*) el anuncio cristiano *(Kerygma und Mythos*, I, p. 16).

Esta desmitización no puede ser sino la liberación del mensaje respecto a las representaciones cosmológicas u objetivantes y su reinterpretación en los términos de la realidad existencial. Ahora bien, en el mito, el hombre se sitúa frente a la experiencia de su incapacidad de dominar el mundo y de comprender la vida; y de esta manera resulta inducido a reconocer que el mundo y la vida tienen su último fundamento en una fuerza trascendente que está más allá de todas las fuerzas con las cuales puede competir el hombre y de las que, en alguna manera, puede llegar a disponer. El pensamiento mítico *objetiva* esta fuerza y la representa como fuerza *mundana,* interpretando, por ejemplo, la trascendencia como lejanía en el espacio; y así presenta imágenes y símbolos a la poesía religiosa, a la liturgia y al culto. Pero si se prescinde de esta objetivación, lo que queda es una diagnosis de la existencia humana en el mundo: esto es, del hombre, en cuanto existe históricamente en el cuidado, en la angustia, en el momento de la decisión entre el pasado y el futuro, en la alternativa de perderse en el mundo anónimo de lo que es presente o de adquirir su autenticidad personal, abandonando todas las seguridades y entregándose sin reservas al futuro (*Ib.*, I, p. 33). Así, pues, el existencialismo, particularmente el existencialismo de Heidegger, no hace más que expresar conceptualmente lo que el mito ha intentado comunicar en una forma simbólica relativa a la cultura del tiempo a que pertenece. En efecto, el existencialismo permite considerar la existencia como un modo de ser totalmente *distinto* del de las otras cosas del mundo, reconocer la *historicidad* de la existencia misma en cuanto se realiza en el tiempo mediante elecciones o decisiones responsables que le abren el camino al futuro, y entender la historia misma como el dominio de las posibilidades humanas y de la comprensión de estas posibilidades a partir del porvenir al que hacen referencia, hacia el pasado sobre el cual retornan. Por último, permite distinguir la existencia *auténtica* que se abre al futuro y acepta responsablemente ser ella misma en esta apertura, de la existencia *inautèntica* que es la recaída inconsciente del hombre en el pasadp. Ciertamente, el análisis existencial que pone en claro esta estructura no admite, en su radio visivo, la relación de la existencia con Dios: sin embargo,

deja libre el campo a esta relación. "Si la revelación de Dios ocurre siempre y sólo de vez en cuando en la *hora* de la existencia (como *acontecimiento escatológico) y* si el análisis existencial coloca al hombre en su temporalidad, en la cual debe vivir, la revelación descubre de esta manera un carácter de la existencia que la fe —pero sólo la fe— interpreta en el sentido de que el hombre está en relación de dependencia con Dios. Esta interpretación no se impide por un análisis formal de la existencia, sino que aún más, se esclarece con este análisis" (*Ib.*, II, p. 194). En la existencia auténticamente dirigida hacia el porvenir, se hace posible el *acontecimiento saludable* (*Heilsgeschehen*): esto es, la inserción del proceso de la salvación en la historia. El elemento característico de la fe cristiana es la identificación de un acontecimiento histórico —la figura de Cristo— con la intervención reveladora de Dios que llama al hombre a la fe. En virtud de esta identificación, el acontecimiento histórico se convierte, paradójicamente, en *acontecimiento escatológico,* esto es, en acontecimiento mediante el cual Dios pone fin al mundo y a su historia. Pero un acontecimiento escatológico no puede pertenecer al pasado, sino que debe siempre proyectarse como posibilidad para el futuro, y en efecto, así se proyecta en la fe y en la predicación cristiana de todos los días. De este modo, por medio de la fe, el acontecimiento escatológico se inserta en la existencia auténticamente abierta al futuro y se convierte en una posibilidad para el hombre (*Ib.*,I, p. 38).

La teología de la desmitización de Bultmann se puede considerar fundada en dos principios básicos:

1) al acontecimiento escatológico pertenece la historicidad propia de la existencia, en el sentido de que dicho acontecimiento puede ser considerado como un acontecimiento del pasado únicamente en cuanto es la posibilidad de un acontecimiento futuro.

2) por. esta su historicidad, el acontecimiento escatológico es una posibilidad de la existencia auténtica, como existencia abierta hacia el futuro.

Estos dos fundamentos utilizan conceptos propios del existencialismo: pero el segundo de ellos no puede ser remontado a Heidegger. Para Heidegger la existencia auténtica proyecta como porvenir su propio pasado y se caracteriza por el *amor fati* (§ 846). Para Bultmann, la existencia inautèntica es la vinculada al pasado, al hecho, al mundo, mientras que la existencia auténtica se abre al porvenir, al *no*-hecho, al *no*-mundo: es decir, al fin del mundo y a Dios. Desde este punto de vista, la existencia auténtica no es ya, como la inautèntica, el autoproyectarse del hombre en el mundo, sino el autoproyectarse del hombre en el amor y en la obediencia de Dios. Pero este autoproyectarse no es obra de la libertad humana. "El hombre que comprende su radical historicidad, es decir, que comprende radicalmente a sí mismo como porvenir, debe saber que su propio *Sí mismo* sólo se le puede ofrecer como un don del futuro" (*Geschichte und Eschatologie*, 1958, p. 179). En el instante de la fe, la decisión pasa del hombre a Dios.

854 SARTRE: YO, EMOCIÓN, IMAGINACIÓN

El existencialismo de Heidegger y Jaspers es un fenómeno que pertenece al período de entre guerras. Ni la ontología de Heidegger ni la filosofía de la fe de

Jaspers, como aparecen en los escritos publicados después de la segunda guerra mundial, pueden ser reducidos a los cuadros del existencialismo. La ontología y la filosofía constituyen posiciones especulativas que presuponen o utilizan, en cierta medida, algunos de los motivos o conclusiones del análisis existencial; pero pretenden ir más allá de éste, hacia un saber absoluto del cual aquel análisis no pueden constituir ni el origen ni el fundamento. El fenómeno típico del período posterior a la segunda guerra mundial es el existencialismo de Sartre: pero éste, a su vez, se ha orientado últimamente hacia la exigencia de un saber absoluto.

Jean Paul Sartre, nacido en París el 21 de junio de 1905, es un polígrafo genial que se encuentra muy a su gusto en los más diversos géneros literarios: del ensayo psicológico al literario, de la novela *(La náusea,* 1938; *La edad de la razón,* 1945; *El reenvío*, 1945; *La muerte en el alma,* 1949) al teatro (Las *moscas,* 1943; *A puerta cerrada,* 1945; *La puta respetuosa,* 1946; Las *manos sucias,* 1948; *El diablo y Dios,* 1951; *Nekrassov* 1956; Los *secuestrados de Altona*, 1960), al folleto político *(El antisemitismo*; *Los comunistas y la paz,* 1952), a las grandes obras de planteamiento genuinamente filosófico. El contenido filosófico no falta en ninguno de estos escritos que muchas veces cumplen el cometido de presentarlo en figuras y vicisitudes en que el mismo halla cuerpo y palabra. Pero los escritos principales a que debe aludir una exposición de su filosofía son los siguientes: *La trascendencia del Ego, esbozo de descripción fenomenológica,* 1936; *La imaginación* 1936; *Ensayo de una teoría de las emociones,* 1939; *Lo imaginario: Psicología fenomenológica de la imaginación,* 1940; *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica,* 1943; *El existencialismo es un humanismo*, 1946; *Crítica de la razón dialéctica* (precedida de *Cuestiones de método),* tomo 1, *Teoría de los conjuntos prácticos,* 1960.

Sartre comienza su actividad de escritor con investigaciones de psicología "fenomenológica" que tienen por objeto el yo, la imaginación y las emociones. ET punto de partida de estas investigaciones era ya la noción de la intencionalidad de la conciencia, pero desde el principio Sartre se opone a Husserl por su interpretación existencialista de esta noción. El ensayo sobre *La trascendencia del yo* comienza con la afirmación de que "el yo no es un habitante de la conciencia"; que el yo "no está formal ni materialmente *en la* conciencia, sino que está *fuera*, en el mundo: es un ente del mundo como el yo de otro". Y se concluye oponiendo a la tesis de Husserl de lo apodíctico del yo que mi yo no es para la conciencia más cierto que el yo de otro y que el yo y el mundo son dos objetos de una conciencia absoluta e impersonal que es simplemente "la primera condición y la fuente absoluta de la existencia". Ya con este planteamiento Sartre está fuera del subjetivismo o idealismo trascendental de Husserl. En el ensayo sobre la teoría de las emociones, la conciencia se entiende como "ser en el mundo" y la emoción, como modo de ser de la conciencia, se interpreta como una modificación *mágica* del mundo, es decir, una modificación encaminada a combatir los peligros y los obstáculos del mundo sin instrumentos ni utensilios, con una modificación masiva o total del mundo mismo. La emoción aparece cuando "el mundo de los utensilios desaparece repentinamente y en su lugar aparece el mundo mágico"; por eso, la

emoción "no es un accidente sino un modo de existencia de la conciencia, una de las modalidades en que la misma comprende (en el sentido heideggeriano de *Verstehen*) su ser en el mundo". Análogamente, el análisis fenomenológico de la imaginación conduce a Sartre a reconocer las siguientes condiciones de posibilidad de imaginación: Para formar imágenes, la conciencia ha de ser libre frente a toda realidad particular y esta libertad debe poder definirse como *ser en el mundo* que es a un mismo tiempo constitución v aniquilación del mundo; la situación concreta de la conciencia en el mundo debe en todo momento servir de motivación singular para la constitución de lo irreal. De esta manera, lo irreal debe estar siempre constituido sobre el fondo del mundo que niega, permaneciendo bien firme, por otro lado, que el mundo no se da sólo a una intuición representativa v que este fondo sintético exige simplemente ser vivido como situación" (*L'imaginaire*, trad. ¡tal. p. 273-274),

La conciencia como ser en el mundo, la conciencia en las situaciones, el mundo como mundo de utensilios son los conceptos principales que Sartre empleaba en sus análisis fenomenológicos; pero son conceptos que en esta forma no pertenecen ya a la fenomenología sino al análisis existencial que es precisamente el que tiene que ver con el ser en el mundo. Desde sus primeros escritos, no ha sido un fenomenólogo sino un existencialista.

855 SARTRE: EL "IN SE" Y EL "PER SE"

La ontología de la conciencia entendida como ser en el mundo es el fin declarado de la obra mayor de Sartre *El ser y la nada* (1943). La conciencia es, en primer lugar, conciencia de algo, y de algo que no es conciencia. Sartre llama a este algo *ser en sí*. El en sí no puede ser designado más que analíticamente como "el ser que es lo que es", expresión que designa su opacidad, su carácter macizo y estático, por el cual ni es posible ni es necesario: *es* simplemente (*L'Etre et le néant*, p. 33-34). Frente a este ser en sí, la conciencia es el ser *para sí*, o sea, *presente a sí misma* (*Ib*., p. 119). La presencia a sí misma supone un escisión, una separación interior en el ser de la conciencia. Una creencia, por ejemplo, es siempre, como tal, conciencia de la creencia; pero para captarla como creencia es menester, de alguna manera, fijarla como tal, separarla de la conciencia a la que está presente. ¿Separarla con qué? Con *nada*. Nada hay ni puede haber que separe al sujeto de sí mismo. La distancia ideal, el lapso de tiempo, la diferencia psicológica, implican, ciertamente, como tales, elementos de positividad; pero su función es siempre *negativa*. "La fisura intraconsciencial nada es fuera de lo que niega y no puede tener ser más que en cuanto no se la ve. Este algo negativo, que es una nada de ser y, al mismo tiempo, un poder aniquilador, es la *nada*. En ningún sitio podremos captarlo en una semejante pureza. En todas partes es menester, de un modo u otro, conferirle el ser en sí en cuanto nada. Pero la nada que surge en el corazón de la conciencia no *es* sino que *ha sido*" (*Ib*., p. 120). Condicionando la estructura fenomenológica de la conciencia, la nada

condiciona la totalidad del ser, que *es* tal sólo para la conciencia y en la conciencia. Sartre pone de relieve el significado negativo de los términos aparentemente positivos con los cuales Heidegger describe o caracteriza la existencia. Que el *Dasein* esté "fuera dé sí en el mundo", que sea "un ser de la lejanía", que sea "cuidado", que sea "sus propias posibilidades", etc., equivale a decir, según Sartre, que *no es* en sí, que *no es* inmediatamente próximo a sí mismo y que trasciende el mundo en cuanto se pone a sí mismo como *no existente* en sí v como *no existente* en el mundo (*Ib.*, p. 54). Estas son, todas, características del ser para sí, esto es, del ser de la conciencia. De ahí la tesis fundamental de Sartre: "el ser por el cual la nada viene al mundo debe ser su propia nada" (*Ib.*, p. 59). La conciencia es su propia nada, en cuanto se determina perpetuamente a *no serlo* en sí. Se funda a sí misma en cuanto niega de sí un cierto ser o una cierta manera de ser. En primer lugar, niega el ser en sí; en segundo lugar, niega o aniquila su para sí y se constituye precisamente con esta aniquilación y con la presencia en ella de lo que aniquila precisamente a título de aniquilado. El *para sí* como ser en sí frustrado es el sentido de la realidad humana (*Ib.*, p. 132). Que la realidad humana (a saber, la conciencia) sea aniquilación, falta de ser, ya se demuestra suficientemente por el *deseo,* que no se explica más que como carencia propia del ser que desea, esto es, como una necesidad de complemento. Con la referencia a la conciencia, la misma realidad objetiva (el ser en sí) queda afectada por la carencia y se aniquila a sí misma. Por su parte, el ser en sí es siempre completo, siempre lleno. Un círculo incompleto, un cuarto de luna, no carecen, en realidad, de nada: son lo que son. Carecen de algo para la conciencia que espera o pretende su acabamiento; que espera o pretende lo que no es. Todos los rasgos de la realidad humana son interpretados por Sartre de manera análoga. Que la realidad humana esté constituida por *posibles,* significa •solamente que está constituida por la falta de algo que la colmaría. "Lo posible es aquello de que carece ei *para si* para ser en sí" (*L'Etre et le néant*, p. 147), esto es, aquello de que carece el sujeto para ser objeto, y no existe, por tanto, más que a título de carencia o deficiencia. Lo mismo sucede con el *valor,* que es tal en cuanto no es, ya que, aun cuando se encarna o es intuido en ciertos actos, está más allá de ellos v constituye el límite o el término al cual tienden. Como valor, el valor no es nunca, está siempre más allá de lo que es: su ser consiste en ser el fundamento de su propia nada, es decir, el fundamento de aquellos actos o de aquellas situaciones que tienden a él, pero en los cuales él, como valor, *no es* (*Ib.*, p. 136-138). Análogamente, el *conocimiento,* por el cual el objeto (el en sí) se presenta a la conciencia (para sí) es una relación de aniquilación: el objeto no puede presentarse a la conciencia sino como lo que *no es* conciencia (*Ib.*, p. 224). Análogamente también, la *otra* existencia es tal en cuanto *no es* la mía: esta negación es "la estructura constitutiva del ser otro" (*Ib.*, p. 285). Más aún, aquí la negación es recíproca. No sólo yo debo negar al otro para que el otro exista, sino que es menester también que el otro me niegue, simultáneamente con mi propia negación (*Ib.*, p. 362).

Pero con esta doble negación la existencia de los otros se convierte en una *cosa* entre las cosas del mundo: se niega y se aniquila como existencia. De manera que la aparición de la existencia de los demás lleva,

por decirlo así, a cumplimiento aquel proceso de aniquilación que es la estructura misma de la conciencia. La conciencia no es solamente el ser que surge como aniquilación del *en sí* que él es y como negación interna del *en sí* que no es; es también la *petrificación* del propio en sí bajo la mirada del otro. En esto se revela el significado profundo del mito de Medusa (*Ib.*, p. 502).

Hasta aquí la filosofía de Sartre se mantiene en el mismo horizonte que la de Heidegger, no sólo porque el procedimiento de que se vale para poner al descubierto la nada de la existencia es análogo al seguido por Heidegger en *¿Qué es metafísica?* , sino también y sobre todo porque la nada de la existencia, para él como para Heidegger, es tal con respecto a la realidad objetiva o de hecho, que Sartre llama lo *en sí.* La nada de la conciencia (a la que, según Sartre, se reduce la existencia) consiste en el hecho de que ella *no es* su objeto y no es un objeto, y en que introduce en el objeto mismo el incumplimiento o la deficiencia que le es propia. Las posibilidades que constituyen la vida vivida de la conciencia son *nada,* porque *no* son realidad efectiva, no son hechos ni objetos; e igualmente los valores.

Pero la analogía entre Heidegger y Sartre se detiene aquí. Frente a la realidad de hecho, ellos sugieren dos actitudes simétricamente opuestas. Para Heidegger la existencia, como trascendencia proyectante, es arrojada en la misma realidad de hecho que trasciende y que la mantiene clavada e impotente. Para Sartre, la existencia rompe y aniquila la realidad fáctica y se afirma sobre ella como absoluta potencia. La filosofía de Heidegger es la filosofía de una necesidad absoluta que llega a ser libertad sólo como aceptación consciente de la necesidad. La filosofía de Sartre es una filosofía de la libertad absoluta que pretende disolver y anular toda necesidad.

856 SARTRE: LA LIBERTAD COMO DESTINO

La libertad, según Sartre, es la posibilidad permanente de aquella ruptura o aniquilación del mundo, que es la estructura misma de la existencia. "Yo estoy condenado —dice Sartre (*L'Etre et le néant,* p. 515)— a existir para siempre más allá de mi esencia, más allá de las causas y de los motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre. Esto significa que no se pueden encontrar otros límites de mi libertad que la libertad misma; o si se prefiere, que no somos libres de dejar de ser libres." La libertad no es el arbitrio o capricho momentáneo del individuo: tiene sus raíces en la estructura más íntima de la existencia, es la misma existencia: "Un existente que, como conciencia, está necesariamente separado de todos los demás, ya que están en relación con él sólo en la medida en que son *para él,* un existente que decide de su pasado, bajo forma de tradición, a la luz de su futuro, en lugar de dejarle pura y simplemente determinar su presente, un existente que se hace anunciar por algo que le es ajeno, o sea, por un fin que él no es y que proyecta al otro lado del mundo, he aquí lo que llamamos un existente libre" (*L'Etre et le néant,* p. 530). Es evidente que la libertad no se refiere tanto a los actos y a las voliciones

particulares, cuanto al *provecto fundamental* en el cual están comprendidos v que constituve la *posibilidad última* de la realidad humana, su *elección originaria.* El proyecto fundamental deja sin duda un cierto margen de contingencia a las voliciones y a los actos particulares; pero la libertad originaria es la que es inherente a la elección de este proyecto. Y es una libertad absolutamente incondicionada. La modificación del proyecto inicial es posible a cada momento. "La angustia que cuando es revelada, manifiesta a nuestra conciencia nuestra libertad, testifica la modificabilidad perpetua de nuestro proyecto inicial" (*Ib.*, p. 542). Estamos perpetuamente amenazados por la anulación de nuestra elección actual, perpetuamente amenazados por el poder escoger y, por tanto, por devenir distintos de lo que somos. "Por el solo hecho de ser nuestra elección absoluta, es frágil; apoyando en ella nuestra libertad, ponemos a la vez su perpetua posibilidad de convertirse en un *más acá* hecho pasado por el *más allá* que yo sería" (*Ib.*, p. 543). Ciertamente, la libertad del proyecto inicial no es la posibilidad de escapar del mundo y de anular el mundo mismo. Si la libertad significa escapar del dato o del hecho, es el *hecho* de escapar del hecho. La libertad permanece en los límites de la facticidad, esto es, del mundo. Pero esta facticidad es indeterminada: la libertad la pone en el ser con su elección. Por esto el hombre es responsable del mundo y de sí mismo, en cuanto manera de ser. Todo lo que acontece en el mundo debe atribuirse a la libertad y responsabilidad de la elección originaria; por ello, nada de lo que le acontece al hombre puede llamarse inhumano. "Las más atroces situaciones de la guerra, las peores torturas, no crean, ciertamente, un estado de cosas inhumano. No hay una situación inhumana: solamente por miedo, por la huida y por el recurrir a las actitudes mágicas, yo decidiré sobre lo que es inhumano; pero esta decisión es humana y yo cargaré con toda su responsabilidad (*Ib.*, p. 639). Soy yo quien decido sobre el coeficiente de adversidad de las cosas y hasta de su imprevisibilidad, decidiendo sobre mí mismo. No existen hechos accidentales: un acontecimiento social que surge repentinamente y me arrastra no viene de afuera; si yo soy movilizado en una guerra, esta guerra es *mi* guerra, es a mi imagen, y yo la merezco: "Yo la merezco, en primer lugar, porque podría sustraerme a ella con el suicidio y con la deserción: estas posibilidades últimas deben estar siempre presentes ante nosotros cuando se trata de afrontar una situación. Sí no me he sustraído a ella, yo le he elegido: quizá sólo por blandura, por debilidad ante la opinión pública, porque prefiero ciertos valores a los que supone el negarse a hacer la guerra. Pero, en todo caso, se trata de una elección" (*Ib.*, p. 639-640).

Los actos, las decisiones, las elecciones particulares, ponen a cada instante en cuestión la elección originaria, el proyecto fundamental que a su vez determina, dentro de ciertos límites, las voliciones y los actos particulares. Sartre cree que la estructura ontológica del proyecto fundamental debe ser descubierta mediante un *psicoanálisis existencial*, que se diferencia del psicoanálisis de Freud, sobre todo, por el hecho de que su término último no es el reconocimiento de una fuerza instintiva que actúa mecánicamente, sino una elección libre. Para el psicoanálisis

existencial, proyecto de ser, posibilidad, valor, son términos equivalentes, expresan todos ellos el hecho fundamental de que el hombre es *deseo de ser.* Pero ¿deseo de qué ser? Evidentemente, del ser *en sí,* ya que el ser *para sí* (o ser de la conciencia) es una pura nada *(L'Etre et le néant,* p. 653). Pero, como deseo del ser en sí (esto es, del ser objetivo, fáctico), la conciencia tiende al ideal de una conciencia que sea, con la pura conciencia de sí misma, el fundamento de su propio ser en sí. Ahora bien, este ideal es lo que se puede llamar Dios. "Se puede decir así que lo que hace más concebible el proyecto fundamental de la realidad humana es que el hombre es el *ser que proyecta ser Dios.* Cualesquiera que puedan ser luego los mitos y los ritos de la religión considerada, Dios es, en primer lugar, "sensible al corazón" del hombre como lo que le anuncia y define en su proyecto último y fundamental" (*Ib.*, p. 653).

Ser hombre significa tender a Dios; el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios. Pero el hombre es, sin embargo, un Dios fallido. Todo parece indicar que el *en sí* del mundo *y* el *para sí* de la conciencia se presentan en un estado de desintegración respecto a una síntesis ideal nunca efectuada; pero siempre apuntada y siempre imposible. Su perpetuo fracaso explica, al mismo tiempo, la indisolubilidad del *en sí* y del *para sí* y su relativa independencia. El tránsito entre el para sí y el en sí es imposible de hecho; y, sin embargo, es el paso al que la acción humana tiende incesantemente. "El problema de la acción supone la dilucidación de la eficacia trascendente de la conciencia y nos pone en el camino de su verdadera relación con el ser" (*Ib.*, p. 720). Una ética se presenta así como el complemento necesario de la ontología. Sartre se limita a decir, por ahora, que esta moral deberá prescindir del "espíritu de seriedad", esto es, de la tendencia a considerar las cosas como provistas ya de un valor y el valor como un dato trascendente, independiente de la subjetividad humana. Realizar el principio de que sólo el hombre es "el ser para el cual existen los valores" no es posible, según Sartre, si no es dándose cuenta de "que todas las actividades humanas son equivalentes, ya que todas tienden a sacrificar al hombre para hacer surgir la causa de sí, y que todas están destinadas por principio al fracaso. En el fondo, emborracharse en la soledad es lo mismo que conducir a los pueblos. Si una de estas actividades es superior a la otra, no es a causa de su objetivo real, sino a causa de la conciencia que posee de su objetivo ideal; y, en este sentido, el quietismo del borracho solitario es superior a la vana agitación del conductor de pueblos" *(L'Etre et le néant,* p. 721-722).

857 SARTRE: LA RAZÓN DIALÉCTICA

En *El existencialismo es un humanismo* (1946) Sartre expresaba en forma popular esta tesis, atenuando o poniendo en la sombra su carácter negativo. Allí se define el existencialismo como la doctrina por la cual "la existencia precede a la esencia" en el sentido de que el hombre, primero existe, esto es, se encuentra en el mundo, y *después* se define por lo que es o quiere ser. Desde el punto de vista existencialista el hombre no tiene, pues, una "naturaleza" determinante: él es como se hace en su proyecto

fundamental y es plenamente responsable de su ser. También es responsable de todos los demás hombres, porque la elección que hace es también la elección del ser de los demás y de los valores que deben invadir el mundo y convertirse en realidad. Desde este punto de vista, la angustia es sólo "el sentimiento de la propia completa v profunda responsabilidad" y, por tanto, no conduce a la inercia sino a la acción. En cuanto a la "desesperación" significa sólo "hacer asignación sobre lo que depende de nuestra voluntad o sobre el conjunto de las probabilidades que hacen posible nuestra acción": pero ni ella conduce a la inercia aunque disuada de creer en la realización infalible de aquello en que estamos empeñados. En conclusión, el existencialismo es "una doctrina optimista" porque afirma que el destino del hombre está en el hombre mismo y que el hombre no puede alimentar la esperanza sino en su acción y no puede· vivir sino para la acción. Como se ve, ya en 1946 Sartre insistía en los aspectos positivos del existencialismo, poniendo en paréntesis los aspectos negativos o paralizantes que habían hallado expresión en *El ser y la nada.* De este breve escrito, que ha contribuido energicamente a la difusión de las ideas de Sartre, el existencialismo sale definido como un pesimismo de la teoría y un optimismo de la acción. El hombre *puede hacerse* por sí, por tanto puede hacerse cualquier cosa: no existen esencias, valores ni normas que predispongan o guíen su hacerse, pero tampoco existe un límite de este hacerse, un *no-posible* que delimite bastante sus posibilidades. Sustancialmente, aquel escrito llevaba al existencialismo a constituirse como una teoría de la acción y de la historia. Esta teoría la dio varios años después Sartre, con la *Crítica de la razón dialéctica* (1960). Pero aun conservando el esquema general del existencialismo y algunos de sus conceptos, se nos presenta como una reinterpretación del marxismo, que Sartre entre tanto venía ilustrando y defendiendo en sus ensayos políticos (cfr. especialmente los artículos *Les communistes et la paix*, en "Les temps modernes'', 1952-1954).

Y en efecto, para que el existencialismo sartriano se hiciese capaz de desarrollarse en una teoría de la acción y de la historia, se producía una revisión radical de sus planteamientos fundamentales. Las tesis de tal existencialismo, como se desprenden de *El ser y la nada,* pueden resumirse así: 1) La filosofía es psicoanálisis existencial en el sentido de ser el análisis del *proyecto fundamental* en que consiste la existencia. 2) El proyecto fundamental es fruto de una elección absolutamente libre, es decir, no vinculado o limitado por alguna condición ideal o factual: Esta libertad es el destino del hombre. 3) El proyecto fundamental es un proyecto *totalitario*: decide no, sólo del ser de quien lo elige sino también del ser de los demás y de la totalidad del mundo: por eso, carga a quien lo elige con la responsabilidad de todo lo que es o acontece en el mundo. 4) El proyecto fundamental puede ser alterado o destruido en todo momento: por su carácter totalitario está inevitablemente destinado al fracaso, porque el hombre no es Dios, esto es, no dispone de un poder infinito para realizarlo. Todos los proyectos fundamentales son equivalentes porque no hay condición alguna de hecho o de valor que pueda de todos modos orientar la elección de ellos o servir para juzgarla: Una filosofía que consta de estos puntos básicos, es naturalmente, una

filosofía contemplativa: filosofía que no da al hombre nada que hacer sino que sólo lo nace consciente (como lo hace todo tipo de psicoanálisis) *de* las propias estructuras constitutivas. Pero que el hombre sea consciente o no lo sea de tales estructuras no es cosa que influya en el destino del hombre, que sigue siendo la libertad absoluta de la elección, es decir, la equivalencia fundamental de los proyectos de 'mundo en que se concreta la elección.

En la *Critica de la razón dialéctica* (1960) Sartre emprende una revisión de estas tesis para adaptarlas a las exigencias de una teoría de la acción. En primer lugar se cambia por completo la noción de proyecto: En *El ser y la nada,* el proyecto —como ya se ha dicho— no tiene ninguna condición: no parte de *datos* pero los produce porque es la manifestación de una libertad sin condiciones. En la *Critica de la razón dialéctica* el proyecto es el rebasamiento de una situación dada, que define los límites y las condiciones de posibilidad del proyecto mismo. Sartre dice: "Decir de un hombre lo que él *es* significa decir lo que él puede y recíprocamente: las condiciones materiales de su existencia circunscriben el campo de sus posibilidades... Así el campo de los posibles es el objetivo hacia el cual el agente rebasa su situación objetiva. A su vez, este campo depende estrechamente de la realidad social e histórica" *(Critique de la raison dialectique*, p. 64). En este sentido, el proyecto es "la unidad dialéctica de lo subjetivo y de lo objetivo": el proyecto "como rebasamiento subjetivo de la objetividad hacia la objetividad, tendido entre las condiciones objetivas del ambiente y las estructuras objetivas del campo de los posibles, representa en sí mismo la unidad móvil de la subjetividad y de la objetividad, estas determinaciones cardinales de la actividad" (*Ib*., p. 64). Con esta noción de proyecto, expresa en términos de condicionamiento, la absoluta libertad del proyecto fundamental de que hablaba Sartre en *El ser y la nada,* queda liquidada sin más calificación. Entonces resultan posibles otras determinaciones del proyecto, que son: 1) el proyecto tiene un *dato* que está constituido por las condiciones materiales de nuestra existencia v por nuestra misma infancia (*Ib*., p. 68). 2) El proyecto debe necesariamente atravesar "el campo de las posibilidades instrumentales" porque los caracteres particulares de los instrumentos condicionan la objetivación, es decir, tanto la situación de donde parte como aquella a la que tiende (*Ib*., p. 74). 3) El proyecto define el ser del hombre como elección o libertad; pero es elección o libertad sólo en cuanto la obra, el acto o la actitud en que el mismo consiste no se reducen a los factores que los condicionan y no pueden reducirse a tales factores con una explicación puramente mecánica *(Critique,* p. 95). Concebido con estos caracteres, el proyecto tiene una semejanza muy lejana con lo que Sartre entendía, con el mismo nombre, en *El ser y la nada,* pero un parecido mucho más estrecho con la antropología de Marx tal como se expone sobre todo en las obras juveniles (§ 607). Sin embargo, a diferencia de esta antopología, el proyecto de Sartre sigue siendo (como lo era en *El ser y la nada)* una *tarea privada* de cada hombre: se agota en el movimiento subjetividad-objetividad que

constituye la esencia singular. El proyecto concierne a los demás y al mundo, esto es, abarca en su propio ámbito a los demás y al mundo, pero como proyecto no es sino la elección de lo singular cuya esencia constituye. Para corregir este solipsimo del proyecto, Sartre recurre a la noción de razón dialéctica.

A este propósito, Sartre declara que acepta sin reservas el materialismo histórico de Marx. La razón dialéctica ha de concebirse, añade Sartre, en el interior de la experiencia directa y cotidiana y como dotada de una universalidad y necesidad que se contienen en toda experiencia y que, al mismo tiempo, la sobrepasan. En el interior de esta experiencia, el hombre por un lado *experimenta* la dialéctica como un poder enemigo, por otro lado la *hace*; y si la razón dialéctica debe ser la razón de la historia, esta contradicción debe ser vivida dialécticamente y es menester decir que el hombre experimenta la dialéctica en cuanto que la hace y la hace en cuanto que la experimenta (*Ib*., p. 130-131). Pero situada en el interior de la experiencia vivida, la dialéctica es una "lógica viviente de la acción" y no puede ser reducida a las leyes formuladas por Engels. El carácter fundamental de la dialéctica en este sentido es el de ser una *totalización* siempre camino de hacerse. La dialéctica nunca es una totalidad como la de una sinfonía o la de un cuadro: la totalidad es más bien el residuo práctico-inerte de la totalización; de manera que el análisis de la razón dialéctica que luego es la *trasparencia* que tal razón tiene por sí misma, es el análisis de las formas, de los modos, de los éxitos parciales y de las normas que la totalización realiza. "La dialéctica, dice Sartre, es actividad totalizadora; no tiene más leyes que las reglas producidas por la totalización en curso y éstas conciernen evidentemente a las relaciones de la unificación con lo unificado, o sea, los modos de la presencia eficaz del devenir totalizante a las partes totalizadas" (*Ib*., p. 139-140). Las partes totalizadas son los hombres, los individuos: de modo que el proceso de la totalización dialéctica se puede definir como la necesidad de la totalización en cuanto es alcanzada y vivida por los individuos en su misma espontaneidad práctica. "Si mi vida, profundizándose, se convierte en historia, ella ha de descubrirse, en el fondo de su libre desarrollo, como necesitada rigurosamente por el proceso histórico, para volver a encontrarse, todavía más profundamente, como la libertad de esta necesidad y, por último, como necesidad de la libertad" (*Ib*., p. 157). En primer lugar, la necesidad toma cuerpo, según Sartre, en lo que él llama el dominio *práctico-inerte*, que es aquello en lo que el hombre experimenta la acción de las cosas producidas por sí mismo. "La necesidad, dice Sartre, no se manifiesta ni en la acción del organismo aislado ni en la sucesión de los hechos físico-químicos: el reino de la necesidad es el dominio —real pero todavía abstraído de la historia— en que la materialidad inorgánica se cierra sobre la multiplicidad humana y transforma a los productores en su producto. La necesidad, como límite en el seno de la libertad, como evidencia deslumbradora y momento del derrocamiento de la *praxis* en actividad práctico-inerte viene a ser, después que el hombre ha caído en la sociedad serial, la estructura misma de todos los procesos de serialidad, es decir, la modalidad de su ausencia en la presencia y de su evidencia vacía" (*Ib*., p. 375-376). La necesidad de

este campo práctico inerte no es dialéctica sino "antidialéctica" porque está constituida por las "fuerzas monstruosas de lo inorgánico y de la exterioridad" (*Ib*., *p.* 359). Frente a ella el *grupo* es una "brusca resurrección de la libertad" (*Ib*., p. 425). Y añade Sartre: "No que ésta haya dejado de ser nunca la condición misma del acto y la máscara que disimula la alienación, sino que, en el campo práctico-inerte, se convierte y viene a ser el modo en que el hombre alieneado debe vivir a perpetuidad su cárcel y, finalmente, la única manera que él tiene de descubrir la necesidad de sus alienaciones • y de sus impotencias" (*Ib*., p. 425).

Sartre inserta en este punto un análisis del grupo como totalidad integrada en que cada uno ve en el otro lo mismo de sí y en la libertad ajena la propia libertad. La *praxis individual* se constituye en el grupo, libremente, en *praxis común* y esto no sobre la base de un contrato social, sino del trabajo y de la lucha (*Ib*., p. 443). El acto creador del grupo es el *juramento* por el cual "nosotros somos nuestros propios hijos, nuestra invención común" (*Ib*., p. 453). Por otra parte, los comportamientos internos de los individuos comunes (la fraternidad, el amor, la amistad, como la cólera y el linchamiento) derivan su terrible poder del *terror* que el grupo inventa para hacer frente a la intensidad de las amenazas externas y que se emplea al mismo tiempo en el interior del grupo para el refundimiento o remoldeamiento del mismo grupo (*Ib*., p. 455). La *soberanía* en el grupo es la relación de reciprocidad o de *consoberanía* entre los individuos, cada uno de los cuales es el verdadero soberano. Por lo cual la soberanía no deriva de una elección sino que es el resultado del proceso por el cual la soberanía del *jefe* se constituye como *cuasi soberanía,* esto es, soberanía limitada por la reciprocidad y fundada en la misma interioridad de aquellos sobre los cuales se ejercita (*Ib*., p. 589). La alienación a la soberanía es una condición para evitar la alienación a las cosas. "Para evitar la recaída en el campo práctico-inerte, cada uno se hace objeto pasivo o actualización inesencial para la libertad del *otro.* Por la soberanía, el grupo se aliena a un solo hombre para evitar alienarse al conjunto material y humano, cada uno prueba en realidad su alienación como *vida* (como *vida* de otro a través de su propia vida) en lugar de probarla como una muerte (como reificación de todas sus relaciones) ' (*Critique,* p. 603). Desde este punto de vista la soberanía popular que se encarnaría en el soberano es una mixtificación porque no hay una 'soberanía difusa" (*Ib*., p. 609); y "la sola manifestación posible de una voluntad en las masas es su agrupamiento revolucionario contra la inercia de las instituciones y contra la soberanía que se construye sobre su impotencia" (*Ib*., p. 624, nota). La formación del grupo es en otros términos considerada por Sartre de manera análoga a como Rousseau consideró la formación del estado: como alienación total del individuo, mediante la cual el individuo mismo adquiere su libertad. "El grupo, dice Sartre, se define y se produce no sólo como instrumento sino como modo de existencia; se pone por sí —en la rigurosa determinación de su objetivo trascendental— como libre ambiente de las libres instituciones humanas; a partir del juramento, el grupo produce el hombre como libre hombre común, confiere al *otro* su nuevo nacimiento: de esta manera el grupo es

al mismo tiempo el *medio* más eficaz de gobernar la materialidad circunstante en el cuadro de la raridad y el *fin absoluto* como pura libertad que libera a los hombres de la alteridad" (*Ib.*, p. 639). Pero esta libertad es ahora "la libertad como necesidad" (*Ib.*, p. 638).

Sartre considera los análisis de que ahora se ha hecho mención como simplemente preparatorios para la comprensión de la historia como totalización de todas las totalizaciones o como "totalización inteligible y sin apelación" (*Ib.*, *p.* 754). Pero desde ahora está claro que el sentido o "la verdad única" de la historia, hacia la que él apunta, es la necesidad absoluta de la totalidad histórica y la coincidencia de tal necesidad con la libertad interior de los individuos humanos. Por tanto, a estos individuos se dirige una vez más, por parte de Sartre, aquella oración de Cleantes (§ 95) que ellos tantas veces han sido invitados a recitar: "Conducidme, oh Júpiter, y tú oh Destino, a donde soy destinado por vosotros y os serviré sin vacilación: ya que, aunque no lo quisiera, os debería seguir igualmente por necio".

858 MERLEAU-PONTY

En la obra de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), el existencialismo se orienta hacia un éxito positivo, es decir, pretende evitar la negación de la posibilidad de la existencia y de su libertad finita. Merleau-Ponty fue profesor en el Colegio de Francia y una de las personalidades más descollantes de la posguerra filosófica. Escribió dos obras fundamentales, *La estructura del comportamiento* (1942) y *La fenomenología de la percepción* (1945), tras las cuales aparecieron las siguientes colecciones de ensayos filosóficos, literarios y políticos: *Humanismo y terror* (1947); *Sentido v no sentido,* 1948; *Las aventuras de la dialéctica,* 1955; *Signos,* 1960.

El tema fundamental sobre el que versan las investigaciones de Merleau-Ponty es el de la relación entre el hombre y el mundo, entendido como relación entre *conciencia* y *naturaleza.* En la primera de sus obras, Merleau-Ponty, valiéndose del análisis de los resultados que las investigaciones psicológicas experimentales han alcanzado en los últimos decenios y que permiten eliminar la interpretación *causal* de la relación entre alma y cuerpo, llega a ver en esta relación una dualidad dialéctica de comportamientos. Decir que el alma actúa sobre el cuerpo significa suponer que el cuerpo es una totalidad cerrada y por tanto invocar una fuerza externa que dé cuenta del significado espiritual de ciertos comportamientos suyos. Decir que el cuerpo actúa sobre el alma significa imaginar que el alma es una fuerza continuamente presente en el cuerpo que puede ser obstaculizada por la fuerza más poderosa del cuerpo. En realidad, estas expresiones indican solamente ciertos *niveles de comportamiento.* En el primer caso, las funciones corpóreas están integradas en un nivel superior al de la vida: el cuerpo es verdaderamente el cuerpo humano. En el segundo caso, el comportamiento se ha desorganizado dejando el campo a estructuras menos integradas. La pretendida acción recíproca entre las dos pretendidas sustancias se revela,

en realidad, como la alternativa entre dos niveles de comportamiento, esto es, entre dos tipos de comportamiento dotados de *significados* diversos. *la estructura del comportamiento* termina precisamente con la distinción entre estructura y significado. La estructura de un comportamiento es visible desde el extenor como desde el interior de modo que por ella la otra persona me es accesible como mi propio yo. Pero como puedo engañarme sobre el otro, si no llego a descifrar el *sentido* de su comportamiento, así también puedo engañarme sobre mí mismo y no captar más que el significado aparente de mi comportamiento *(La structure du comportement*, tr. it., p. 354).

La fenomenología de la percepción se inspira más directamente en la fenomenología de Husserl y la corrige en el sentido del existencialismo. Para Merleau-Ponty, la conciencia no es el golpe de vista dirigido sobre el mundo por un espectador desinteresado sino que es siempre la conciencia de un yo "dedicado al mundo" (*Phénoménologie de la perception*, p. V). El punto de partida de la filosofía fenomenológica es más bien el *cogito*, pero a condición de entenderlo en el sentido de que "yo soy a mí mismo en cuanto soy al mundo" (*Ib*., p. 466). "La verdadera reflexión, dice Merleau-Ponty, me da a mí mismo, no como subjetividad ociosa e inaccesible, sino como idéntico con mi presencia al mundo y a los demás, como yo la realiza ahora: yo soy todo lo que veo, soy un campo intersubjetivo, no a despecho de mi cuerpo ni de mi situación histórica, sino al contrario, en cuanto soy este cuerpo y esta situación y todo lo demás a través de ellos" (*Phénom*., p. 515). Desde este punto de vista, el problema de la percepción es el problema mismo de la relación entre la conciencia y el mundo; de ahí que, sobre esta base, Merleau-Ponty examine todos los problemas clásicos de la filosofía: la sensación, el conocimiento de las cosas, el cuerpo, la comunicación con los demás, el espacio, el tiempo, la libertad. Sin embargo el concepto central es el de cuerpo porque el cuerpo constituye la inserción de la conciencia en el mundo. "El cuerpo es nuestro medio general de tener un mundo, dice Merleau-Ponty; a veces éste se limita a los gestos necesarios para la conservación de la vida y correlativamente pone alrededor de nosotros un mundo biológico; a veces, empleando estos mismos gestos y pasando de su sentido propio a un sentido figurado manifiesta a través de ellos un núcleo de significado nuevo: es el caso de las costumbres motrices como la danza. A veces, en fin, el significado formulado no puede ser alcanzado con los medios naturales del cuerpo y es menester que entonces se construya un instrumento y proyecte en torno de sí un mundo cultural" (*Ib*., p. 171). Este instrumento es el *lenguaje*: que si es un instrumento como sistema particular de vocabulario y de sintaxis, como *palabra* en general es una revelación del ser o mejor de nuestra vinculación con el ser (*Ib*., p. 229).

Desde este punto de vista, la percepción nunca es un hecho aislado o aislable sino que remite siempre al mundo en que se inserta el cuerpo que es su condición. "Toda percepción de una cosa, de una forma o de una grandeza como real, toda constancia perceptiva, remite a la posición de un mundo y de un sistema de la experiencia en que mi cuerpo y los fenómenos están rigurosamente vinculados" (*Ib*., p. 350). Tanto el mundo

como la cosa están, pues, siempre *abiertos*: remiten siempre *a más allá* de sus manifestaciones determinadas y nos prometen siempre "alguna otra cosa que ver" (*Ib.*, p. 384). Este incompletamiento de significado de las cosas que se presentan en el mundo y del mismo mundo la denomina Merleau-Ponty *ambigüedad y* la considera, no como una imperfección de la conciencia o de la existencia, sino como su definición. En consecuencia, el mundo no puede concebirse como una suma de cosas, ni el tiempo como una suma de instantes, según el modelo cartesiano: las cosas y los instantes pueden articularse juntamente y formar un mundo sólo a través de aquel ser ambiguo que se llama subjetividad porque no pueden presentarse juntamente sino desde cierto punto de vista y según una cierta intención (*Ib.*, p. 383-384).

Como la conciencia es siempre apertura al mundo, no existe para ella la alternativa solipsista. "El fenómeno central que funda juntamente mi subjetividad y mi trascendencia hacia los demás consiste en esto, en que yo soy dado a mí mismo. *Yo soy dado* significa que me encuentro ya situado y empeñado en un mundo físico y social; *yo soy dado a mí mismo* significa que esta situación nunca se me esconde, ni nunca está alrededor de mí como una necesidad extraña, y que efectivamente nunca estoy cerrado en ella como un objeto en un estuche" (*Ib.*, p. 413). En polémica con Husserl (cuya *Krisis* había conocido y otros trabajos inéditos, antes de su publicación) Merleau-Ponty afirma que lo "trascendental" no es la subjetividad sino la ambigüedad originaria de la trascendencia. "Con el mundo natural y el mundo social, hemos descubierto el verdadero trascendental, que no es el conjunto de las operaciones constitutivas por las cuales un mundo transparente, sin sombra ni opacidad, resaltaría ante un espectador imparcial, sino el camino ambiguo en que se forma el *Ursprung* de las trascendencias que, por una contradicción fundamental, me pone en comunicación con ellas y sobre esta base hace posible el conocimiento" (*Ib.*, p. 418-419).

Frente a la libertad absoluta de Sartre, Merleau-Ponty defiende la libertad finita o condicionada del hombre. Las consideraciones de probabilidad no son puras ficciones sino que pertenecen necesariamente a un ser que está situado en el mundo y abordado por la ambigüedad de sus acontecimientos. La alternativa racionalista por la que el acto del hombre o deriva del yo y es libre o deriva del mundo y no es libre, ha resultado carente de sentido por las relaciones del hombre con el mundo y con su pasado. "Nuestra libertad no destruye nuestra situación, sino que se engrana en ella: nuestra situación, en cuanto la vivimos, es abierta: lo que implica asimismo que ella recurre a modos de resolución privilegiados y que por sí misma es impotente para procurarse uno de ellos" (*Ib.*, p. 505). De la situación en que me encuentro no se puede, pues, inferir qué seré o qué liaré: la conciencia no es un simple reflejo de la situación social, según el esquema explicativo del materialismo histórico. La economía o la sociedad, considerados como sistemas de fuerzas impersonales, no me califican ni como proletario ni como burgués; pero la sociedad o la economía como yo las llevo en mí, como yo las vivo, me hacen elegir ser proletario o burgués (*Ib.*, p. 506, y sigs.). No se puede quitar a la elección histórica el elemento de la racionalidad ni tampoco el

de la audacia ni el riesgo del fracaso. A la historia se le reconoce igualmente la *contingencia,* sin la cual no seríamos culpables en política, y la *racionalidad* sin la cual no seríamos más que locos (*Humanisme et terreur*, p. 44). La historia está dominada por una dialéctica cuyo curso no es enteramente previsible y que puede transformar las intenciones del hombre en su contrario; pero por otro lado, en algunos momentos, la historia es indecisa en sus hechos y nuestra intervención o nuestra abstención puede orientarla en una u otra dirección. Esto no quiere decir que podamos hacer cualquier cosa, porque hay grados de verosimilitud que no se pueden descuidar; pero quiere decir que, cualquier cosa que hagamos, correremos un riesgo (*Hum. et terr.*, p. 70). "El mundo humano, dice Merleau-Ponty, es un sistema abierto e incompleto y la misma contingencia fundamental, que lo amenaza de discordancia, lo sustrae a la fatalidad del desorden e impide desesperar de él: a condición solamente de que se recuerde que sus instrumentos son hombres y de que se mantengan y multipliquen las relaciones de hombre a hombre' (*Ib.*, p. 206). Sobre esta base, Merleau-Ponty ha criticado la dialéctica marxista que, en una forma o en otra, presenta el fin de la historia. En general, el marxismo ha perdido el tipo de verdad que se atribuía a sí mismo. Marx ha pasado a ser un "clásico" en el sentido de que contiene verdades que van más allá de la letra de los enunciados en que están expresadas. Y en este sentido, las tesis de Marx pueden seguir siendo verdaderas como lo siguen siendo las verdades de la geometría euclidea dentro de una geometría más general, que contiene otras verdades distintas y contrastantes con ellas" *(Signes,* p. 16-17). En particular, la dialéctica sigue siendo verdadera en cuanto afirma "que ninguno es sujeto y es libre por sí solo, que las libertades se contrastan y se exigen recíprocamente, que la historia es historia de su discusión, que esto se inscribe y es visible en las instituciones, en las civilizaciones y en las colecciones de los grandes hechos históricos"; y que todo ello se puede comprender en la perspectiva de "una sociedad verdadera, homogénea, última". Pero es caduca la pretensión de hacer terminar la dialéctica con un fin de la historia o con una revolución permanente o con un régimen que, siendo la contestación de sí mismo, no puede ser contestado desde fuera (*Les aventures de la dialectique,* p. 276).

859 EXISTENCIALISMO, MARXISMO, HEGELISMO

Como ya queda dicho (§ 840), el planteamiento fundamental del existencialismo es antirromántico y antiidealista. Como movimiento cultural, el existencialismo constituye la crisis del optimismo romántico en todos sus aspectos pero, sobre todo, en el que ve en la estructura del hombre y en el movimiento de la historia la presencia y la acción de un principio que *garantiza* su equilibrio, su vitalidad y su progreso. Pero al mismo tiempo, el existencialismo ha llamado la atención sobre ciertos temas románticos que no están o están menos estrechamente vinculados con el aspecto en cuestión: y ha hecho posible una nueva lectura de Hegel, en especial de la *Fenomenologia del espíritu,* que consiste esencialmente en

la investigación y en la ilustración de estos temas, independientemente de toda preocupación de crítica histórica. Así, en una *Introducción a la lectura de Hegel* (1947), Alexandre Kojève interpretaba en sentido existencialista las figuras de la *Fenomenología* hegeliana, sobre la base del supuesto que el Absoluto de que habla Hegel no es verdaderamente más que el hombre, más aún, el hombre en el mundo. Hegel, afirma Kojève, está de acuerdo con el cristianismo, al decir que el absoluto o la totalidad de lo que es, es no ya Identidad, Ser-dado, Substancia o Naturaleza, sino Espíritu: Ser-revelado por la palabra o por la razón discursiva. Pero, mientras para el cristiano, este Espíritu absoluto es un Dios trascendente, para Hegel es *el hombre en el mundo (La dialéctica y la idea de la muerte en Hegel,* trad. parcial de la obra citada, p. 201). Desde este punto de vista, la dialéctica pertenece al hombre en cuanto que niega el dato o niega a sí mismo como dato, no se deja dominar por el pasado ni por el recuerdo y vive en el porvenir o en el proyecto (*Ib.*, p. 95); la muerte es "la finitud radical del ser y de la realidad", es decir, del hombre mismo que, por esta finitud, es también historicidad (*Ib.*, p. 121).

El punto de vista de Kojève lo invierte en cierto modo Jean Hyppolite, para quien el sentido de la especulación hegeliana no es reducir el hombre al absoluto sino, más bien, mostrar en el hombre la presencia y la acción del absoluto. En la filosofía de Hegel "el hombre no se conquista por sí como hombre, sino que viene a ser la morada de lo universal, del Logos del ser haciéndose capaz de la Verdad. En esta apertura que permite a los existentes de la naturaleza y a la historia misma, aclararse, concebirse, el ser se comprende como esta generación eterna de sí mismo; ésta es la lógica en el sentido de Hegel, el saber absoluto. El hombre existe entonces como el *ser* natural en que aparece la conciencia de sí universal del ser. El hombre es el vestigio de esta conciencia de sí, pero un vestigio indispensable sin el cual la conciencia no existiría" (*Logique et existence,* 1953, p. 244-245). En el mismo concepto hegeliano de la historia, Hyppolite ha visto una conclusión existencialista: "El hombre se esfuerza en volver a ganar y asumir las determinaciones; las niega, como la muerte niega al viviente determinado, pero las conserva también, confiriéndoles un nuevo sentido. Así la existencia humana forma una historia, su historia, en que los momentos parciales son siempre negados, pero también siempre reanudados, para ser superados" *(Etudes sur Marx et Hegel*, 1955, tr. it., p. 38).

Por otra parte, el existencialismo no hace sino centrarse en el problema fundamental de la filosofía de Hegel, el problema de la relación entre la verdad y el ser: esto es, cómo una verdad pueda ser la obra de los hombres, metida en el corazón mismo de la existencia, a través de la mediación de la existencia y al mismo tiempo superar la existencia misma (*Ib.*, p. 203-204).

Estas tentativas de interpretación hegelianizante del existencialismo proceden mediante el cotejo y la reducción recíproca de las *tesis* respectivas, sin tener en cuenta alguno de los procedimientos por los cuales se han establecido y las más de las veces sin ni siquiera considerar la diversidad de los contextos. Sin embargo, puede hacerse una referencia más legítima del existencialismo al hegelismo, a propósito de aquellos

autores que, como Sartre y Merleau-Ponty, emplean el concepto de *dialéctica* en un sentido genéricamente hegeliano. Este concepto, con toda su equivocidad, constituye hoy el núcleo de la discusión entre las dos corrientes que de algún modo lo utilizan: el existencialismo y el marxismo; pero también es el concepto que ambas corrientes tienen en común con el hegelismo.

Por lo que se refiere al marxismo, las manifestaciones de éste que adquieren un significado filosófico —en cuanto se apartan de la doctrina de partido (§ 781) que ha sido hasta hace algunos años el instrumento ideológico de los partidos comunistas— derivan su inspiración de un retorno consciente al hegelismo y a su concepto de la dialéctica. Los escritos que Antonio Granisci (1891-1937) compuso entre 1929 y 1935 constituyen precisamente un intento de retorno al hegelismo a través de la mediación de Croce. Gramsci defendía en estos escritos la función y el significado de la dialéctica: que, según él decía, "pueden ser concebidos en toda su fundamentalidad sólo si la filosofía de la praxis se concibe como una filosofía integral original que inicia una nueva fase en la historia y en el desarrollo mundial del pensamiento en cuanto supera (y superando incluye *en sí* sus elementos vitales) tanto al idealismo como al materialismo, expresiones tradicionales de las viejas sociedades" (*Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce,* 1948, p. 132). Gramsci afirma que la "filosofía de la praxis, es superior a las otras ideologías "inorgánicas por contradictorias" en cuanto que "no trata de resolver pacíficamente las contradicciones existentes en la historia y en la sociedad, más aún, es la misma teoría de tales contradicciones"; y en tal sentido no es el instrumento de gobierno de los grupos dominantes sobre las clases subalternas sino que es "la expresión de estas clases subalternas que quieren educarse a sí mismas en el arte de gobernar" (*Ib*., p. 237). Pero Gramsci duda de que Croce haya logrado realmente "afianzar al hombre sobre sus propios pies", esto es, dar una dialéctica de la realidad histórica. "Croce se afirma dialéctico (si bien introduce en la dialéctica una dialéctica de los instintos, además de la dialéctica de los opuestos, que hasta ahora no ha logrado demostrar que sea dialéctica ni qué es a punto fijo) pero el punto a esclarecer es este: en el devenir ¿ve él el devenir mismo o el concepto de devenir? " (*Ib*., p. 215-16).

Pero la manifestación más original del retorno del marxismo a Hegel es la obra de Gyòrgi Lukács (nacido en Budapest en 1885), *Historia y conciencia de clase* (1923). La tesis fundamental de esta obra es la que expresa el título: el sujeto de la historia, el principio o la fuerza que *hace* la historia es la conciencia de clase. La conciencia de clase actúa primero en forma oscura e inconsciente, pero luego determina de modo claro y distinto los acontecimientos de la historia cuando, en la sociedad capitalista, el proletariado toma conciencia de sí como clase y se impone la tarea de transformar la sociedad capitalista en una sociedad sin clases. La conciencia de clase no se identifica propiamente ni con un partido ni con un grupo o comunidad de individuos porque es una entidad superindividual, infinita y absoluta, exactamente como la Idea o el Espíritu del mundo de que hablaba Hegel. Según Lukács, sólo el proletario tiene conciencia de clase, mientras la burguesía no puede

tenerla o puede tenerla sólo "falsa". En efecto, la burguesía puede llegar a ser consciente de la contradicción irremediable de la sociedad capitalista (que está constituida precisamente por la lucha de clases) pero nada puede hacer para eliminar la contradicción y llegar a la sociedad sin clases, que sería su propia supresión. Por eso la burguesía se ve obligada a negar la contradicción, a ocultarla, a mixtificarla con ideologías oportunas y su "conciencia de clase", si cabe hablar de ella, es abstracta como fundada en la escisión entre teoría y práctica. En cambio "la conciencia que el proletariado toma de la realidad social, de su propia situación de clase, y la vocación histórica que de ello le nace —el método de la concepción materialista de la historia— son productos del mismo proceso de evolución histórica que el materialismo histórico —por primera vez en la historia— conoce adecuadamente en su realidad" *(Geschichte und Klassenbewusstsein*, tr. fr., p. 42). Por consiguiente, si con el nacimiento del proletariado se determina la posibilidad formal de una comprensión total de la historia que es al mismo tiempo el encaminamiento a la solución de sus conflictos, con la evolución del proletariado esta posibilidad se convierte en una *posibilidad real* en el sentido de que ha llevado a un conocimiento de la realidad por la cual la clase obrera ni tiene que "realizar ideales sino solamente liberar los elementos de la sociedad nueva" (*Ib*., p. 42-43). En este sentido Lukács afirma que "la teoría objetiva de la conciencia de clase es la teoría de su posibilidad objetiva" (*Ib*., p. 105); pero esto quiere decir también que la realización de la verdadera conciencia de clase del proletariado es la supresión del proletariado. "El proletariado no se cumple más que suprimiéndose, llevando hasta el fin su lucha de clase e instaurando la sociedad sin clases" (*Ib*., p. 106). Naturalmente, para Lukács, negar que la burguesía tenga conciencia de clase significa negar que la misma pueda determinar el curso de la historia, de la cual sólo la conciencia de clase es el sujeto; y por tanto, poner el proletariado, o quien lo represente, como único objeto de la historia. Pero está claro que si la realización total de la conciencia de clase es el fin del proletariado, y por ello de la misma conciencia de clase/también es el fin de la historia. Y si es así, el proletariado se encuentra en la misma situación que la burguesía: no puede haber una conciencia de clase porque la realización de esta conciencia la anularía como proletariado, anulando el motor de la historia. Aunque Lukács, después de la condena de su libro por parte del comunismo oficial, haya abandonado la tesis defendida en éste, el retorno a Hegel ha continuado siendo la actitud constante de sus interpretaciones marxistas. En el escrito *Eljoven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista,* compuesto en los años treinta y publicado en 1948, Lukács, combatiendo con buen fundamento la interpretación de Hegel joven como "teólogo y místico" y mostrando la continuidad del pensamiento de Hegel, subraya la importancia decisiva de su obra. "Su forma dialéctica, dice, es un estadio decisivo en la historia universal de la filosofía: la forma suprema de la dialéctica idealista, y con ello de la filosofía burguesa en general, el anillo intermedio al que podía *directamente* engarzarse la formación del materialismo dialéctico ' (*Der junge Hegel*, tr. it., p. 778).

En realidad, el interés que el marxismo, como ideología política militante, toma por la dialéctica, deriva de considerarla como el instrumento de la

previsión infalible del advenimiento de la sociedad sin clases, a partir de las contradicciones de la sociedad capitalista. Para valer como tal instrumento, la dialéctica debe satisfacer las siguientes condiciones: 1) ser objetiva, es decir, constituir no un mero instrumento de interpretación, sino la estructura misma de la realidad, de toda realidad, y por tanto también de la realidad natural; 2) incluir como propia exigencia constitutiva la *exigencia de la síntesis,* esto es, de la superación de la contradicción; 3) en consecuencia, ser contraseña de la modalidad de la necesidad. Ahora bien, a estas exigencias contradice la concepción que tiene de la dialéctica Merleau-Ponty, según la cual ésta expresa simplemente la exigencia de una conexión problemática entre los acontecimientos de la histeria y entre estos acontecimientos y el hombre. "No hay historia, afirma, más que para un sujeto que sea él mismo histórico. Una historia universal realizada y contemplada desde fuera no tiene sentido, ni tampoco lo tienen la referencia a este balance definitivo ni la hipótesis de una necesidad rigurosa de la que estañan solemnemente revestidas nuestras decisiones, como cosas hechas. La 'única decisión posible' no puede ni podrá significar más que una sola cosa: la decisión de que, en un campo de acción abierto al porvenir y con las incertidumbres que esto implica, orienta probablemente las cosas en un sentido querido por nosotros y permitido por ellas" *(Les aventures de la dialectique*, p. 180, nota). Por otro lado, Sartre, después de la *Crítica de la razón dialéctica,* está dispuesto a aceptar las tres exigencias a que debe satisfacer la dialéctica para valer como instrumento ideológico. La sola reserva parcial que él anticipa con respecto a tales exigencias concierne a la primera de ellas, y precisamente a la posibilidad de una dialéctica de la naturaleza. Sin embargo, reconoce el carácter objetivo de la dialéctica; pero una dialéctica de la naturaleza parece contrastar con la exigencia de la *interiorización* de la dialéctica misma en el hombre y en su praxis. La posibilidad de una dialéctica de la naturaleza ha sido efectivamente el único punto de disensión real venido a luz en una "controversia sobre la dialéctica" entre Sartre e interlocutores marxistas (*Marxisme et existentialisme*, 1962). Pero una necesidad interiorizada se convierte en "libertad" sólo en el sentido en que Spinoza decía que incluso la piedra se sentiría libre si fuese consciente de caer; pero es dudoso que los complejos y atormentados análisis con que Sartre ha creído esclarecer la "razón dialéctica" tengan una cualquiera superioridad conceptual sobre las innumerables ilustraciones que el concepto de la dialéctica como necesidad ha encontrado dentro y fuera del marxismo.

BIBLIOGRAFÍA

§ 824. L. Stefanini, *Il momento dell'educazione. Giudizio sull'esistenzialismo*, Padua, 1938; Id., *Esistenzialismo ateo e esistenzialismo teistico,* Padua, 1952; E. Paci, *Pensiero, esistenza, valore,* Milán, 1950; Id., *Il nulla e il problema dell'uomo* Turín, 1950; C. Fabro, *Introduzione all'esistenzialismo*, Milán, 1943; P. Foulquié, *L'existentialisme*, París, 1946; Lefèbvre, *L'existentialisme,* París, 1946; J. Wahl, *Petite histoire de l'existentialisme*, París, 1947; A. Vedaldi,

Esistenzialismo, Verona, 1947; Id., *Essere gli altri*, Turín, 1948; R. Jolivet, *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J. P. Sartre*, Abbaye Saint-Wandrille, 1948; M. Grene, *Dreadful Freedom. A Critique of Existentialism*, Chicago, 1948; A. Aliotta, *Crìtica dell'esistenzialismo*, Roma, 1951: J. Von Rintelen, *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart*, Meisenheim am Glan, 1951; H. Blackham, *Six Existentialist Thinkers*, Londres, 1952; J. Collins, *The Existentialists*, Chicago, 1952; V. Fatone, *La existencia humana y sus filósofos*, Buenos Aires, 1953; F. H. Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament*, Londres, 1953; A. Santucci, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Bolonia, 1959.

§ 825. Sobre Dostoiewski: L. Chestov, *La phil. de la tragèdie. Nietzsche et D.*, París, 1926; E. Thurneysen, *D.*, Roma, 1929; S. Zweig, *Tre maestri: Balzac, Dickens, D.*, Milán, 1952; L. Chestov, *Kierkegaard et la phil. existentielle*, París, 1936; N. Berdiaev, *La concezione di D.*, Roma, 1945; I. Roe, *The Breath of Corruption, an Interpretation of D.*, Londres, 1945; H. Troyat, *D.*, París, 1946; R. Cantoni, *Crisi dell'uomo (Il pensiero di D.)*, Milán, 1948.

Sobre Kafka: M. Brod, *Franz Kafka*, Nueva York, 1946; Groethuysen, *Mythes et Portraits*, París, 1947; p. 121 y sigs.; R. Rochefort, *K. ou l'irréductible espoir*, París, 1947; M. Brod, *F. K.s Glauben und Lehre*, Winterthur, 1948; C. Neider, *The Frozen Sea. A Study of* F. *K.*, Nueva York, 1948; O. Navarro, *K. La crisi della fede*, Turín, 1949.

Sobre la literatura posterior a la segunda guerra mundial, H. E. Barnes, *The Literature of Possibility*, Lincoln (Nebraska), 1959.

§ 826. Sobre las relaciones extre existencialismo y fenomenología: *Husserl et la pensée moderne*, La Haya, 1959; *Edmund Husserl 1859-1959;* La Haya, 1959; P. Chiodi, en "Rivista di filosofia", 1961, p. 192-211; Id., *Esistenzialismo e fenomenologia*, Milán, 1963.

§ 827. De Barth, *L'epistola ai Romani*, ha sido traducida por G. Miegge, Milán, 1962.

Sobre Barth: G. Miegge, en "La riforma letteraria", 1938, p. 217-239; Id., en "Studi filosofici", 1949; Id., en "Protestantismo", 1953, p. 84-89; L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, Florencia, 1936; J. Hamer, K. B., París, 1949.

§ 828. Trad. it. de Heidegger: *Che cos'è la metafisica?*, trad. Carlini, en *Il mito del realismo*, Florencia, 1936; trad. Paci, Milán, 1942 (esta ùltima citada en el texto); *Hölderlin e l'essenza della poesia*, trad. Antoni, en "Studi germanici", 1937; *Dell'essenza della verità*, trad. Carlini, Milán, 1952; *Dell'essenza del fondamento*, trad. Chiodi, Milán, 1953; *Essere e tempo*, trad. Chiodi, Milán, 1953.

Sobre Heidegger: J. Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, París, 1938; A. De Waelhens, *La Philosophie de M. H.*, Lovaina, 1942; P. Chiodi, *L'esistenzialismo di H.*, Turín, 1947, 2ª ed., 1955; W. Biemel, *Le concept de monde chez H.*, Lovaina, 1950.

Para la bibliografia: R. H. Brown, *Existentialism. A Bibliography* en "Modern Schoolman", 1953-54, p. 19-33; y especialmente la obra cit. de Chiodi.

§ 832. Sobre la última fase: P. Chiodi, *L'ultimo H.*, Turín, 1952, 2* ed. 1960; J. Wahl, *Vers la fin de l'ontologie*, París, 1956; De Waelhens, Paumen y otros, en "Revue Internationale de la Philosophie", 1960, 2.

§ 833. Trad. it. de Jaspers: *Ragione e esistenza*, Milán, 1942; *Filosofia dell'esistenza*, Milán, 1940; *La mia filosofia* (antologia), Turín, 1946; *Psicologia delle visioni del mondo*, Roma, 1950; *Introduzione alla filosofia*, Milán, 1959; La *Germania tra* libertà *e riunìficazione*, Milán, 1961.

Lista completa de los escritos de Jaspers en *K. J., Werk und Wirkung* (con ocasión de su octogésimo cumpleaños) Munich, 1963, p. 175-211.

Sobre Jaspers: L. Pareyson, *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Nápoles, 1940; J. Hersch, *L'illusione della filosofía*, tr. it., Turín, 1942; M. Dufrenne y P. Ricoeur, *K. Jaspers et la phil. de l'existence*, París, 1947; P. Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, París, 1947; J. Wahl, *La pensée de l'existence*, París, 1951; A. Lichtigfeld, *J.'s Metaphysics*, Londres, 1954.

§ 837. Sobre la segunda fase del pensamiento de Jaspers: L. Pareyson, *Esistenza e persona*, 1962, p. 47-89.

§ 838. De Bultmann, *Storia ed escatologia*, tr. it., Milán, 1962.

Sobre el problema de la desmitización: *Kerygma und Mythos*, colección de ensayos bajo el cuidado de H. W. Nartsch, 5 vols., 1948-1955; *Il problema della demitizzazione*, colección de ensayos, "Archivo di filosofia", 1961, 1.

Sobre Bultmann: G. Miegge; *L'evangelo e il mito nel pensiero di R. B.*, Milán, 1956; R. Marle, B. *et l'interprétation du Nouveau Testament*, París, 1956; F. Theunis, *Offenbarung und Glaube bei R.B.*, Hamburgo, 1960; F. Bianco, *Distruzione e riconquista del mito*, Milán, 1962. La bibliografía está en estos últimos escritos.

Sobre Sartre: F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de S.*, París, 1947; G. Varet, *L'ontologie de S.*, París, 1948; V. Fatone, *El existencialismo y la libertad creadora, una critica al existencialismo de J.-P. S.* Buenos Aires, 1948; P. Dempsey, *The Psychology of S.*, Oxford, 1950; M. Nathanson, *A*

Critique of J.-P. S.'s Ontology, Lincoln, Nebraska, 1951; H. H. Holz, *J.-P. S.*, Meisenheim am Glan, 1951; P. Thévénaz en "Revue de Théologie et de Philosophie", 1952; A. Stern, *S.: His philosophy and Psychoanalysis*, Nueva York, 1953; W. Desan, *The Tragic Finale: an Essay on the Philosophy of J.-P S.*, Cambridge, Mass., 1954; R. J. Champigny, *Stages on S.'s Way* 1938-52, Bloomington, 1959; R. M. Albérés, *J.-P. S.*, París, 1960.

§ 842 . A. Sabetti, en "Società", 1959; F. Fergnani, en "Il pensiero critico", 1959, p. 46-79; A. Patri, en "Preuves", 1960, p. 63-69.

§ 843 . De Merleau-Ponty: *Elogio della filosofia*, tr. it., Turín, 1957; *Senso e non-senso*, tr. it., Milán, 1962; *La struttura del comportamento*, tr. it., Milán, 1963.

Sobre Merleau-Ponty: F. Alquié, *Une philosophie de l'ambiguité*, París, 1947; A. De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguité*, Lovaina, 1951; ft. Bayer, *M.-P.'s Existentialism*, Buffalo, 1951; C. A. Viano, en "Rivista di filosofía", 1953, p. 39-60.

§ 844. Sobre las controversias a que se hace referencia en este párrafo: P. Chiodi, *Esistenzialismo e marxismo* (contribución a un debate sobre la dialéctica), en "Rivista di Filosofia", 1963, p. 164-190.

CAPITULO XVI

ÚLTIMOS AVANCES

860. TENDENCIAS GENERALES

Los últimos avances del pensamiento filosófico pueden fácilmente relacionarse con tendencias ya presentes en el cuadro de la filosofía contemporánea, expuesto en las páginas anteriores. Pero estas tendencias se han extendido y reforzado, por un lado merced al influjo de métodos y resultados que se han consolidado en el campo de disciplinas científicas y de investigaciones interdisciplinares; y por otro lado, por salir al encuentro de exigencias y problemas de la sociedad contemporánea.

En las líneas de tendencias que se pueden reconocer, permanece sin embargo el conflicto entre dos actitudes que, ya en los decenios anteriores, han sido tal vez afrontadas en el ámbito de la misma corriente filosófica. Estas actitudes pueden calificarse respectivamente por las *categorías modales* de que explícita o implícitamente se valen, es decir: I) la categoría de la *posibilidad,* que permite reconocer en todos los dominios de la realidad natural y humana la parte de la *casualidad y* habla sólo de órdenes plúrimos, relativos, variables, de esquemas operativos, de modelos, de planos o proyectos, en los cuales las opciones del hombre pueden insertarse con algunas probabilidades de éxito; II) la categoría de la *necesidad* que excluye la *casualidad,* reconoce la necesidad del orden o de los órdenes subsiguientes en el curso del mundo y sólo permite hablar en nombre o por cuenta de la Totalidad absoluta, de la Razón, del Ser, del Mundo, reduciendo a un grado mínimo e incluso a cero la posibilidad del hombre para interferir en una realidad, cualquiera que ella sea.

La primera actitud, que ha encontrado su expresión filosófica en el pragmatismo y en algunas formas del existencialismo y del neoempirismo, domina todas las ciencias contemporáneas y ha hecho posible la formación de corrientes metodológicas interdisciplinares, como la teoría de la información y el estructuralismo; pero además tiende a penetrar en el dominio. de la filosofía religiosa con algunos aspectos de la "nueva teología" y en el dominio del marxismo clásico con el "neohumanismo". La segunda actitud admite, en una u otra forma, el determinismo del Todo (como quiera que sea concebido) sobre la parte, especialmente sobre aquella parte que es el hombre, y habla en términos de totalidad y de absoluto.

861 LA TEORÍA DE LA INFORMACIÓN

La teoría de la información, o mejor aún, de la informática, nacida en el campo de la ingeniería de comunicaciones, no sólo se emplea actualmente para la construcción de máquinas calculadoras, sino también en el dominio de la biología, de la psicología, de la antropología, de la lingüística y de la estética. Esta teoría se halla estrechamente vinculada a la corriente probabilista que ha predominado en la mecánica cuántica (§ 792) de la física y que ha procurado a esta ciencia los mayores éxitos teóricos y tecnológicos.

La teoría de la información nace de un teorema propuesto por C. E. Shannon en un artículo de 1948 (incluido posteriormente en Shannon y Weaver *The Mathematical Theory of Communication*, 1949) el cual, a propósito de las comunicaciones telegráficas y telefónicas, observa que un mensaje enviado por medio de un canal cualquiera experimenta, en el curso de la transmisión, diversas deformaciones por las cuales, a su llegada a destino, se ha perdido una parte de las informaciones que contenía. Aquel mismo año Norbert Wiener (1894-1964) introducía en un libro suyo el término *cibernética* (que con propiedad etimológica equivale a arte del piloto) para indicar el estudio de los mensajes y particularmente de los que pilotan (esto es, mandan o controlan) una operación cualquiera en las máquinas, en los animales, en el hombre. La introducción de la consideración probabilística en este campo se hizo mediante analogías con el tratamiento de probabilidad del segundo principio de la termodinámica; particularmente, con el concepto de *entropía*, que es la función matemática expresiva de la degradación de la energía que se verifica indefectiblemente en toda transformación del trabajo mecánico en calor, por cuanto la transformación inversa (del calor en trabajo mecánico) nunca es completa y sólo una parte del calor puede ser reconvertida en energía utilizable. Shannon, Wiener y Brillouin compararon la pérdida de información, que ocurre en la transmisión de los mensajes, por la interferencia de condiciones casuales e imprevisibles, con la degradación de la energía contemplada por el segundo principio de la termodinámica; en consecuencia, definieron la *cantidad de información* efectivamente transmitida como *entropía negativa*: en la transmisión de los mensajes, como en la transmisión de la energía, la entropía negativa *decrece* continuamente porque la positiva (pérdida de información o degradación de energía) *crece* continuamente.

Considerada en estos términos, la información viene a ser un *modelo* del que se excluyen todos los elementos humanos y que, por lo tanto, puede aplicarse a los más variados campos del saber. El tratamiento matemático de la cantidad de información se convierte en un problema de cálculo de probabilidades que los especialistas han tratado de muy diversas maneras. De ordinario se admite como base del cálculo una situación que comporta inicialmente un número determinado de casos distintos igualmente probables a priori: la información se mide por la limitación que ella misma determina en el número de casos posibles.

Para suplir la pérdida de información que se verifica en la transmisión de los mensajes se pueden (como ya lo afirmaba Shannon) añadir al mensaje

símbolos llamados *redundantes,* que prevean y corrijan los errores de la transmisión *primera* que ellos produzcan. De este modo, se prevé por anticipado el funcionamiento imperfecto de la transmisión y se corrige por esta previsión con un proceso que se llama *retroacción* (*feedback*).

El significado filosófico de estas consideraciones (que han sido diversamente formalizadas por los matemáticos en complejos sistemas simbólicos) es muy importante. En primer lugar, se admite en línea de principio la interferencia de la casualidad en la transmisión de los mensajes: es decir, se excluye que en este campo que (como ya veremos) puede extenderse a los más variados aspectos de la realidad, sea reconocible un orden necesario. En segundo lugar, se excluye la posibilidad de un saber absoluto, o sea, de una información infinita. Una información infinita, escribe Brillouin *(Ciencia y teoría de la información,* 1959), es impensable e imposible. Todo lo que se puede saber por un proceso cognoscitivo cualquiera, por ejemplo efectuando una experiencia determinada, es una cierta medida probable de la cantidad de informaciones obtenibles por medio de la misma. Para obtener esta medida hay que saber cuál era el campo de incertidumbre sobre la cantidad por medir antes de la experiencia y cuál es el error restante, la incertidumbre que persiste después de haberse efectuado la medida. La teoría de la información se apoya de esta manera en la situación, considerada como típica o fundamental, en la cual el *desorden* debido a la casualidad y un orden o regularidad determinados se compenetran mutuamente. Una sucesión casual de símbolos no contiene ninguna información: ésta ha de ser en todo caso la medida de la regularidad de un modelo y particularmente de los tipos de modelos conocidos como series *cronológicas* cuyos componentes se desarrollan en el tiempo. Se admite que la regularidad es un hecho insólito y que lo irregular es siempre más común que lo regular. "En consecuencia, escribe Wiener *(The Human Use of Human Beings*), cualquier definición de la información de su medida que se quiera introducir, ha de ser siempre relativa a algo que aumenta cuando disminuye la probabilidad a priori de un modelo o de una serie cronológica."

Claro está que, ya desde su planteamiento, la teoría de la información se funda en modelos que pertenecen más al mundo animal y humano que al físico. En la más sencilla operación de un ser humano, se pueden descubrir los elementos de la teoría: la transmisión y el error posible de los mensajes y la retroacción correctora. Si, habiendo visto un objeto en una determinada dirección (esto es, habiendo recibido de él un mensaje visivo), extiendo el brazo para agarrarlo y fallo en la dirección o en la distancia, inmediatamente la información de este error rectifica el movimiento de mi brazo y me permite dirigirlo correctamente hacia el objeto. Cada operación del organismo, su adaptación al ambiente, su desarrollo, su comunicación con los demás organismos o con las cosas, se interpretan hoy como tentativas más o menos logradas pero siempre en base a consideraciones probabilísticas, en los términos de la teoría de la información. Como queda dicho, se trata de una teoría expresada casi siempre en términos objetivos, es decir, no antropológicos; sin embargo, queda el problema de si la información continuaría teniendo un sentido cualquiera sin la presencia de

una "conciencia" entendida como sea. Por ejemplo, Raymond Ruyer ha afirmado que "sin conciencia no hay información". Un aparato de radio que continúe informando sin que nadie lo escuche no transmite informaciones sino solamente es el funcionamiento de una máquina. "Cuando el mundo físico y el mundo de las máquinas, escribe Ruyer *(La cybernétique et l'origine de l'information*, 1954), quedaran abandonados a sí mismos, todo espontáneamente se convertiría en desorden y sería la prueba de que nunca ha habido orden verdadero, orden consistente o, en otros términos, que nunca ha habido información." Ruyer habla por tanto de un "encuadramiento axiológico" de la información que lleva a reconocer la "homogeneidad de la conciencia y de la inteligencia en todo el ámbito de la vida" *(La génèse des formes vivantes,* 1958). Pero, por otro lado, y con mayor frecuencia, al construir la teoría de la información no se hace referencia a factores conscientes. Basta (como suele decirse) un *receptor*: en el caso del aparato de radio que nadie escucha, no hay un receptor; pero este receptor puede ser también una cinta magnetofónica.

Una de las aplicaciones mas importantes de la teoría de la información es la que la utiliza para explicar la transmisión de los caracteres hereditarios. Los portadores de caracteres hereditarios se llaman *genes* y después de las investigaciones de Morgan y sus seguidores, efectuadas entre 1910 y 1935, los genes fueron considerados como cantidades de materia constituyentes de los cromosomas. Ahora bien, los cromosomas de todos los organismos, desde los monocelulares hasta el hombre, tienen una composición química semejante, y esta composición está constituida esencialmente por sustancias llamadas ácidos desoxirribonucleicos (DNA). En 1953 Watson y Crick propusieron un modelo hipotético de la estructura molecular del DNA considerándolo como un par de espirales complementarias de tal manera que, cuando se separan, cada una de ellas puede recoger en torno a sí los residuos moleculares necesarios para reconstruir la doble espiral originaria. El DNA está compuesto de cuatro bases nucleóticas que suelen representarse con las letras A, G, C y T que se pueden considerar como el alfabeto genético. Y así como todas las letras de nuestro alfabeto pueden combinarse de mil maneras distintas pero sólo unas pocas de ellas constituyen palabras y frases expresivas (es decir, capaces de comunicar una información), así también los elementos del alfabeto genético pueden combinarse de mil modos distintos (calculados diversamente por los biólogos), pero sólo algunos de ellos transmiten un mensaje efectivo, esto es, determinan con una cierta probabilidad la transmisión de un carácter hereditario. Con arreglo a esta hipótesis, el material genético sería parecido a un mensaje escrito que, al recibirlo el organismo, lo dirigiría y controlaría su desarrollo.

Naturalmente, las mayores aplicaciones de la teoría de la información se han realizado y se realizan en el campo de la construcción de los automáticos, o sea, en la cibernética. Las relaciones entre la teoría de la información y la cibernética constituyen un problema. A veces se afirma que la teoría de la información es parte de la cibernética y otras, en cambio, se defiende que la cibernética es parte de la teoría de la información. Esta última solución parece ser la más acertada ya que, mientras la teoría de la información tiene por objeto sustancialmente las

cantidades y los grados de la certeza y por tanto es una parte de la matemática, por su parte la cibernética puede ser considerada como una parte de la lógica o de la matemática y es la esfera o campo de competencia de la teoría de los ingenios automáticos y de las técnicas para su construcción.

De todas formas, el campo de la cibernética cada día se extiende más. Aparte de las aplicaciones cada día más numerosas quc las máquinas encuentran en el terreno de la tecnología industrial, actualmente hay máquinas que pueden descubrir las pruebas de un teorema de lógica, resolver ecuaciones trigonométricas y de cálculo diferencial o integral. Se ha construido una maquina para jugar a las damas, capaz de corregir la estrategia de su juego y vencer, durante cierto tiempo, a su propio constructor. Existen máquinas para enseñar, que dan instrucciones sobre una materia determinada y controlan luego las respuestas dadas por el alumno a la vez que critican sus errores. Se ha ideado una máquina que simula un interrogatorio al que un psiquiatra somete a su paciente. Además se prevé que, en un futuro próximo, las máquinas podrán recordar, preparar, discernir modelos constantes en datos desordenados, hallar nuevas combinaciones de viejas informaciones y efectuar hallazgos verdaderamente auténticos. Todavía no se sabe si una máquina podrá formular una hipótesis científica como la de Newton, componer una sinfonía o un poema como el de Dante, pero no faltan esperanzas ni profecías a este propósito. Wiener y Von Neumann (que son las mayores autoridades en esta materia) afirman que las máquinas podrán reproducirse a sí mismas, en cuyo caso toda diferencia entre la máquina y el organismo viviente (caracterizado precisamente por su autorreproducción) acabaría por desaparecer.

No es de maravillar que, a propósito de las máquinas, se hayan formulado las más audaces profecías y, entre éstas, la de que en el futuro se confiará a las mismas las decisiones fundamentales de naturaleza política, económica, social, etc. que conciernen al destino de los hombres.

Por otra parte se observa que un ingenio automático no es mejor que su programa, que la cualidad de su decisión está determinada por la información que se le suministra y que el hombre es quien decide sobre ella. Si se ponen en la máquina informaciones disparatadas, si se eligen problemas erróneos o se formula un problema verdadero de manera equivocada, la máquina dará soluciones insatisfactorias; en otras palabras, el hombre obtendrá de las máquinas la respuesta que merece. Desde el punto de vista teórico, el teorema de Godei (§ 794) parece excluir la posibilidad de construir una máquina que resuelva *todo problema.* Por lo tanto, se tiende actualmente a hablar de una "simbiosis" entre el hombre y la máquina y, en este sentido, afirma Wiener en su libro que el hombre está en la máquina como, en la antigua concepción teológica, Dios estaba en el hombre.

Desde el punto de vista filosófico, lo que resulta claro de los planteamientos fundamentales de la teoría de la información, de la cibernética y de los problemas y polémicas nacidos de las mismas es, en primer lugar, el vaciamiento de todo significado de las tradicionales antítesis metafísicas entre materialismo y espiritualismo, entre

determinismo e indeterminismo y, positivamente, el descubrimiento y la puesta en práctica de instrumentos de investigación (cálculos, modelos, estructuras) que expresan la situación fundamental en que se encuentra el hombre: hundido en un mundo en el que operan, a veces de modo hostil e imprevisible, las fuerzas de la casualidad, el hombre se encuentra en lucha con estas fuerzas por un orden, o un complejo de órdenes, que nunca es total ni definitivo.

862 ESTRUCTURALISMO

El estructuralismo no es una doctrina científica como la teoría de la información, ni tampoco una doctrina filosófica como la fenomenología o el existencialismo. Es más bien una *tendencia metodológica* que se manifiesta hoy en muchos campos del saber y que puede tener relaciones más o menos estrechas con distintas orientaciones filosóficas. Sus fundamentos filosóficos son, salvo algunas excepciones, los mismos que constituyen la base de la teoría de la información y de la cibernética: el estructuralismo obedece igualmente a la exigencia de hallar una mediación entre el desorden y el orden, esto es, reducir la casualidad de los fenómenos que se presentan en un determinado campo (o en varios campos) de investigación o de experiencia a un orden relativamente constante que muestre sus relaciones recíprocas v haga posible su explicación y previsión probable.

El término 'estructura' se usa corrientemente en el lenguaje común y en las ciencias para designar el conjunto coligado de las partes de un complejo que tiene por objeto garantizar la permanencia y el funcionamiento del propio complejo. Constituyen la estructura de un edificio las partes que aseguran la estabilidad del mismo y le permiten responder al uso para el cual ha sido destinado. Se entiende por estructura de un organismo, el conjunto de órganos que permiten al mismo desarrollar sus funciones y de esta manera sobrevivir y desarrollarse. En una organización cualquiera, la estructura es el plano de las actividades o de los órganos que mantiene en pie la organización misma, permitiéndole funcionar para sus propios fines. En este sentido, el término ha sido empleado frecuentemente en la filosofía moderna v contemporánea (Marx, Dilthey, la fenomenología, el existencialismo) y también en la psicología de la forma o *gestaltismo* (§ 796), la cual ha mostrado que los actos psíquicos no se explican mediante la agregación de elementos simples preexistentes, sino que constituyen *formas* o *estructuras* que determinan la naturaleza de sus elementos.

Sin embargo, en el sentido de una orientación metodológica definida, el estructuralismo contemporáneo ha nacido en la lingüística por obra de Ferdinand de Saussure (1857-1913). Su *Curso de lingüística general, (Cours de linguistique genérale)*, obra postuma publicada por primera vez en 1916, comenzó a ejercer influencia a partir de 1930. Los fundamentos de la concepción de Saussure son los siguientes: 1) la distinción de la *lengua* del *lenguaje* considerado como facultad genérica que se encuentra a caballo de varios campos (físico, fisiológico, psíquico, social) y de la

palabra que es el acto del sujeto parlante; 2) la concepción de la lengua como "una totalidad y un principio de clasificación", como "un sistema que conoce solamente el orden que le es propio" comparable al juego de ajedrez en el cual el sistema complexivo de las reglas permanece inmudable si cada una de sus piezas son de madera o de marfil, pero cambia totalmente si disminuye o aumenta el número de las piezas, es decir, la "gramática" del juego (*Cours de linguistique genérale*, 1922, p. 43).

La conciencia de la lengua como "sistema", o como luego se dirá "estructura", permitió a Saussure distinguir la dimensión *sincrónica y* la dimensión *diacrònica* de la lengua misma. La dimensión sincrónica es el orden simple entre los elementos lexicales, gramaticales y fonológicos propios de una lengua y que, en su conjunto, constituyen, no un simple agregado, sino un "sistema" de elementos vinculados entre sí por relaciones recíprocas. La dimensión diacrònica es el conjunto de variaciones que experimenta un sistema lingüístico bajo la acción de acontecimientos que, no sólo le son extraños, sino que no forman sistema entre sí. El mismo Saussure insistía en el carácter no necesitante de la estructura sincrónica: "En la lengua, dice, ninguna forma garantiza la conservación de la regularidad cuando ella rema sobre cierto punto" *(Cours*, p. 131). Son varias las veces que, a lo largo de la obra, pone en claro los elementos casuales que interfieren en cualquier sistema lingüístico.

Una concepción análoga de la lengua con la introducción del término estructura se expresaba en las tesis anónimas presentadas al primer congreso de filología eslava celebrado en Praga el año 1919 y que inauguró la actividad del Círculo lingüístico de Praga. Tres lingüistas rusos, R. Jakobson, S. Karcevsky, N. Trubetzcoy, refiriéndose precisamente a Saussure, presentaron al primer congreso internacional de lingüística, celebrado en La Haya el año 1928, la propuesta de estudiar la lengua a través de las • combinaciones estructurales de sus elementos, llamados *fonemas.* "Definir un fonema, afirmaba Trubetzkoy en un artículo de 1933, significa señalar su puesto en el sistema fonológico, lo que sólo es posible si se tiene en cuenta la estructura del sistema mismo... La fonología parte del sistema como de un todo orgánico cuya estructura estudia."

Estas ideas dominan gran parte de la lingüística contemporánea y han dado lugar, además de a un conjunto imponente de investigaciones lingüísticas específicas, a importantes trabajos de conjunto como la obra sobre el *Lenguaje* de Leonard Bloomfield (1933), en la cual se define el fonema como "la unidad mínima dotada de características sonoras distintivas" y por lo tanto es una unidad de significado y no solamente de sonido (*Language*, 1933, p. 4).

Desde este punto de vista, cada lengua *elige* sus fonemas, pero esta elección no es casual, es decir arbitraria, ni natural o necesaria porque toda elección condiciona o limita a las demás y todo grupo o serie de elecciones está condicionado por la exigencia de la eficacia comunicativa del lenguaje. En consecuencia, los fonemas pueden reducirse a *tipos* que la ciencia del lenguaje se propone determinar.

Un paso adelante sobre esta misma vía lo ha dado Noam Chomsky (*Aspects of the Theorv of Sintax*, 1965) que ha dado nuevo vigor a la vieja teoría de la gramática universal, o sea, de una gramática que considere lo que todas las lenguas tienen necesariamente en común y determine la estructura universal de todas ellas. Chomsky ha revalorado los precedentes históricos de esta gramática y especialmente la gramática general razonada de Port-Royal (*Lingüística cartesiana*, 1966) y habla de una *gramática generadora* como "un sistema de reglas que, en cierto modo explícito y bien definido, asigne descripciones estructurales a las frases", considerándola no ya como un modelo presente en los parlantes u oyentes de una lengua determinada sino como "la descripción estructural de las frases que se producen en aquella lengua" (*Aspects of the Theorv Sintax,* p. 8 y sigs.). Chomsky ha tratado de responder en otros términos al problema de cuáles son las estructuras gramaticales que hacen posible efectuar previsiones válidas y verificables, relativas a las lenguas particulares. Para responder a este problema, hay que encontrar primero los modelos estructurales de cada lengua particular v luego llegar a previsiones verificables, concernientes a las estructuras comunes a todas las lenguas.

Alguien ha comparado la obra de Chomsky, por su gran importancia, a la revolución de Copérnico o a la de Kant (E. Bach en *I problemi attuali della linguistica,* 1968, p. 151). En todo caso, el método estructuralista de la lingüística presenta analogías sustanciales con el método de la axiomatización empleado en las ciencias matemático-naturales. Se trata aquí también de construir un *modelo* que, en lugar de objetos provistos de caracteres intuitivos, se valga de *símbolos* oportunos cuyas *reglas* de combinación sean enunciadas por los *axiomas.* Y en segundo lugar, se trata de "interpretar" el modelo, poniéndolo a prueba en un campo específico (que en este caso es una lengua determinada) v determinando qué axiomas hayan de modificarse y cambiarse hasta que el modelo se aproxime todo lo posible al campo de experiencia que el mismo debe describir.

No hay duda de que el método estructuralista favorezca la dimensión sincrónica con respecto a la diacrònica. Los conceptos de desarrollo, de historia, de progreso, son ajenos al mismo. El método estructuralista tiende a reducir las variaciones diacrónicas de una estructura o a la operación de las reglas propias de la misma estructura o a posibilidades comprendidas en una estructura más general (estructura de grupo) que comprende juntamente la estructura de partida y sus variaciones. Pero no pretende negar el carácter "creativo" del lenguaje ni limitar arbitrariamente las elecciones de cada uno de los hablantes. No obstante, el carácter de modelo teórico o formal que la estructura asume en las doctrinas de algunos lingüistas ha movido a otros a acentuar la concepción *funcionalista* del lenguaje. Andre Martinet, por ejemplo, afirma que "se puede hallar una estructura en el lenguaje únicamente, por así decirlo, en su funcionamiento" y que "la función es el criterio de la realidad lingüística" (*A Functional View on Language*, 1962, cap. I). La consideración de la función permite penetrar mas profundamente en la realidad de la lengua; definida como "un instrumento de comunicación

según el cual la experiencia humana se analiza diferentemente en cada comunidad, en unidades o *monemas* con un contenido semántico y una forma fónica" y evitar la reducción arbitraria de la realidad lingüística a esquemas preconstituidos que podrían hacer descuidar los hechos observables.

En realidad no subsiste una oposición de principio entre estructuralistas y funcionalistas. Los primeros acentúan la importancia del modelo teórico, los segundos la de su interpretabilidad en términos de hechos empíricos. Pero está claro que un modelo teórico, si no es un simple esquema formal, en cuyo caso basta, para su validez, la ausencia de contradicciones internas, debe tener una *funcionalidad* suya, que es luego su teleología intrínseca porque debe describir (o sea, explicar v prever) el modo cómo la realidad a que el mismo se refiere se conserva en sus elementos fundamentales y en el cuadro de sus posibles variaciones. El modelo de un edificio arquitectónico que no garantice la estabilidad del edificio y su correspondencia al objeto para el cual ha sido construido no podría valer como estructura' de dicho edificio. Consideraciones análogas son válidas para la estructura de los organismos vivientes, que no se puede entender prescindiendo de sus funciones y para cualquier tipo o especie de estructura, referida a cualquier campo que sea. Por consiguiente, la funcionalidad de una estructura es el fin intrínseco de la misma estructura y la medida de su validez.

Estas consideraciones valen para todos los campos (numerosísimos) a los que se extiende o trata de extenderse la metodología estructuralista. Entre estos campos puede considerarse como el más principal la antropología cultural, en la cual esta orientación ha sido hecha valer hacia el año 1930 por el etnólogo inglés A. R. Radcliffe-Brown, pero que ha encontrado su más brillante defensor en el francés Claude Lévi-Strauss. Ya en su obra *Las estructuras elementales del parentesco (Les structures élémentaires de la párente,* 1947), para dilucidar tales ' estructuras v construir su matriz común, Lévi-Strauss se fundaba en la analogía con la lingüística. Considerando la prohibición del incesto, que es común a todas las sociedades aunque en formas y límites muy diversos, ponía en claro la relación entre ia casualidad y el orden que es el presupuesto de toda consideración estructuralista. "El *hecho de la regla,* decía él, considerado independientemente de sus modalidades, constituye la esencia misma de la prohibición del incesto. Porque si la naturaleza abandona el connubio a la casualidad y a la arbitrariedad, es imposible a la cultura no introducir un orden, de una naturaleza cualquiera, allí donde no existe. El objetivo primordial de la cultura es asegurar la existencia del grupo como grupo y, por tanto, sustituir en este terreno como en los demás, la organización al acaso" *(Les structures élémentaires de la parenté*, 1967, p. 37).

Pero aun aquí el orden de que se habla es de naturaleza objetiva, pertenece a la misma realidad social. En otros escritos, Lévi-Strauss ha considerado el orden estructural como un *modelo* que no es reducible a las relaciones sociales observables en una sociedad determinada. Un modelo estructural, dice él, ha de satisfacer a cuatro condiciones. En primer lugar, tiene que ser *sistemático,* es decir, constar de elementos tales que la modificación de uno cualquiera de ellos comporte la modificación

de todos los demás. En segundo lugar, debe pertenecer a un *grupo de transformaciones* cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia de modo que el conjunto de estas transformaciones constituya un grupo de modelos. En tercer lugar, las propiedades indicadas han de permitir prever de qué manera reaccionará el modelo en el caso de la modificación de uno de sus elementos. Finalmente, el modelo debe estar construido de tal modo que su *funcionamiento* pueda dar cuenta de todos los hechos observados (*Anthropologie structurale*, 1958, p. 306). Con estas modificaciones Lévi-Strauss reporta la noción de estructura a la de modelo formal y cita explícitamente un pasaje de la obra de Von Neumann y Morgenstern, *Teoría de los juegos y comportamiento económico* (1944). Sin embargo, Lévi-Strauss no mantiene coherentemente este punto de vista, pues busca una garantía de la objetividad del modelo estructural elaborado por los etnólogos y halla esta garantía en la actividad inconsciente que domina, no solamente los hechos sociales, sino también el estudio y la consideración de tales hechos y, por tanto, la construcción de los modelos estructurales, reconociendo así la correspondencia necesaria entre tales modelos y las estructuras objetivas de la sociedad a la que ellos ayudan a comprender. La "antropología (escribe a este propósito) no hace sino demostrar una homología de estructura entre el pensamiento humano en ejercicio y el objeto humano al que se aplica (*Le totémisme aujourd'hui*, 1962).

Desde este punto de vista, el estructuralismo se transforma de orientación metodológica en una metafísica de vieja estampa. La estructura no sería un instrumento conceptual, un modelo teórico destinado a encuadrar los hechos observables, a determinar sus reglas de combinación y a hacer posible la previsión, sino el Ser o la Sustancia que se expresa igualmente en la realidad de las cosas y en el conocimiento de esta realidad, garantizando la correspondencia o, como dice Lévi-Strauss, la *homología* entre realidad y conocimiento. Sobre esta base, el estructuralismo parece vincularse con la metafísica del Ser que inspira la última fase del pensamiento de Heidegger (§ 847). En los escritos de un psicoanalista francés, Jacques Lacan, las estructuras cotejables en las más diversas actividades del hombre, sobre todo en la simbólica (o lingüística) que es la dominante, se atribuyen al Inconsciente que, precisamente por ser tal, es el *otro* del hombre. Otro que luego es el *Logos,* es decir, la revelación del Ser en el lenguaje. Y precisamente a través de un análisis estructuralista de las llamadas "ciencias humanas" (biología, filología, economía) Michel Foucault llega a formular su profecía sobre el próximo fin del hombre (*Les mots et les choses*, 1966). Según Foucault, el hombre es una invención lingüística; el reconocimiento del mismo como sujeto capaz de iniciativa, de elección, etc., se debe a la pérdida del concepto tradicional del lenguaje como pura representación de las cosas en su orden inmutable, extravío que hace del hombre un ente limitado, opaco, impenetrable. Como tal, el hombre se convierte en un enigma insoluble: no se identifica con la vida que continuamente se le escapa y le amenaza con la muerte, no se identifica con el trabajo que también se le escapa no sólo cuando ya está terminado sino también muchas veces cuando todavía no está comenzado, no se identifica con el lenguaje que se lo encuentra

ya hecho y articulado en sus leyes antes que él. Pero si el lenguaje, como ya está ocurriendo, vuelve a su naturaleza de manifestación del Ser, el hombre "volverá a la inexistencia serena en la que le entretuvo durante algún tiempo la unidad imperiosa del Discurso" *(Les mots et les choses)*. Como se ve, se trata del anuncio profético de una nueva "época del Ser" de la cual ya había hablado Heidegger.

Está claro que el estructuralismo, si es un válido instrumento metodológico para la sistematización y previsión de los hechos observables en campos diversos, no se presta lo más mínimo a ser utilizado para profecías apocalípticas y totalitarias de esta índole. No obstante, también puede hallarse una rigidez metafísica de la noción de estructura en las interpretaciones estructuralistas del marxismo. Louis Althusser, por ejemplo, aun proponiendo una interpretación del concepto marxista de "estructura" en los términos del estructuralismo moderno, insiste en el carácter "real" de la estructura, en el sentido de que lo real es independiente de todo conocimiento, aunque sólo pueda definirse a través del conocimiento. "Lo real, escribe Althusser, forma un todo con sus medios de conocimiento, lo real es su estructura conocida o por conocer" y en este sentido es un "campo teórico inmenso y vivo, continuamente en evolución, en el que los acontecimientos de la historia humana pueden ser dominados por la práctica del hombre porque están sujetos a su captación conceptual, a su conocimiento" (*Pour Marx*, 1965). Desde este punto de vista, la distinción establecida por Marx entre estructura y superestructura viene a menos y queda sustituida por la distinción entre una estructura *global*, que es el modo de producción inclusivo de todos los elementos, hasta los ideológicos, que lo condicionan, y una estructura *regional* que da a ciertos fenómenos eí carácter de objetos económicos y que está situada en un lugar definido de la estructura global (Althusser-Balibar, *Lire le Capital*, 1965). El conocimiento puramente teórico y desinteresado de la estructura global se convierte entonces v viene a ser la condición indispensable de la praxis política.

Como se ve, el estructuralismo oscila, a veces incluso en la obra de un mismo autor (como en el caso de Lévi-Strauss), entre una interpretación realista y una interpretación metodológica de la estructura. Según la interpretación realista, la estructura ès la "realidad" que constituye el Hombre o el Ser, o el Mundo social. En la interpretación- metodológica, cada estructura es un modelo *hipotético* que hace posible reconocer relaciones verificables entre hechos o conjuntos de hechos y proporcionar el cuadro general de estas relaciones, que a su vez permite la previsión estadística de sus transformaciones. En todo caso, no obstante, el estructuralismo se opone a toda forma de subjetivismo idealista (cuya liquidación constituye incluso en el dominio de las ciencias humanas) y de historicismo. El estructuralismo no es antihistórico sino más bien ahistórico. La individualidad histórica de los acontecimientos, fundada en sus parámetros cronológicos y geográficos, queda fuera de su consideración. La dimensión diacrònica de un modelo estructural no tiene nada que ver con un "proceso histórico" que es siempre progreso o regreso, involución o desarrollo, nacimiento u ocaso. La estructura es, más bien, un *grupo de transformaciones* en el sentido específicamente

matemático de la palabra 'grupo' que indica simplemente un modelo constituido por elementos cualesquiera entre los cuales median relaciones de naturaleza reversible, como son las que existen entre los números enteros positivos y negativos. Fuera de sus rigideces metafísicas y en el uso provechoso que del mismo hacen las ciencias, el estructuralismo es una confirmación del carácter limitado de la razón que se encuentra en lucha con la casualidad y de ella obtiene, mediante el cálculo de lo probable, el fundamento de la validez de sus conocimientos.

863 LA NUEVA BIOLOGÍA

El concepto de la evolución ha proporcionado, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, el esquema general de la concepción del mundo aceptado por las más distintas filosofías. El positivismo, el espiritualismo, el pragmatismo, el naturalismo han recurrido también a este esquema que, además, puede hallarse implícita o explícitamente defendido por Nietzsche, por Peirce, por Bergson o por Santayana. Según este concepto, la evolución es el progreso natural y necesario de todo el universo, progreso que comienza en la nebulosa cósmica y que, a través del desarrollo ininterrumpido del mundo inorgánico y orgánico, continúa en la evolución "superorgánica" del mundo humano e histórico. Las características de este proceso son: 1) su *universalidad,* por la cual ningún aspecto de la realidad se sustrae a! mismo; 2) su *unicidad y continuidad,* por medio de las cuales todos los aspectos de la realidad encuentran en el mismo un puesto determinado; 3) su *necesidad* por cuyo medio este proceso es infaliblemente progresivo y deja prever su ulterior desarrollo y el surgir de nuevas formas superiores de vida humana y social.

Las interpretaciones espiritualistas de este concepto, que han tratado de sustraerlo al determinismo materialista, no han alterado sus caracteres esenciales. Bergson, que había reconocido a la evolución vital el carácter de creación libre e imprevisible considerándola el producto de una fuerza espiritual, añadía como fin de la misma la realización de una humanidad unificada por el misticismo. Más recientemente, el jesuita francés Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) afirmaba que la evolución es un postulado general al que deben adecuarse todas las teorías, hipótesis y sistemas y al cual deben satisfacer para ser pensables y verdaderos. Consecuentemente, afirmaba la unidad de la vida como un plano o diseño general del curso evolutivo. "La sustancia viviente esparcida por la tierra, enseña, desde las primeras fases de su evolución, los lineamientos de un solo y gigantesco organismo." El término de la evolución sería entonces un "Punto Omega", constituido por una "Superconciencia" de dimensiones planetarias, formada por una pluralidad unificada de pensamientos individuales que se combinan y se refuerzan unos a otros en el acto único de un Pensamiento unánime (*Il fenomeno umano,* 1955).

En los últimos decenios, el modelo evolucionista para la explicación del universo en su totalidad ha desaparecido casi por completo. Por un lado, las filosofías neoempirísticas y, en general, las que tienen en cuenta los datos de la ciencia y de la evolución crítica que la ciencia ha

experimentado por efecto de su planteamiento probabilista, tienden a relegarlo al dominio de la "metafísica" de vieja estampa o a ignorarlo prácticamente. Por otro lado, las filosofías de manifiesta inspiración metafísica, como la fenomenología y algunas formas del existencialismo rechazan aquel modelo por su obvio carácter "naturalista". En el ámbito de las ciencias físicas, menos en alguna incidental especulación cosmológica, a que se entregan algunos astrónomos, dicho modelo ha sido totalmente abandonado. El único campo en el que sigue manteniéndose válido y empleándose de continuo es el de las ciencias biológicas. Pero en este campo, ha perdido los rasgos que le caracterizaban en su formulación ochocentista. La evolución de que hoy hablan los biólogos no es única, ni continua, ni necesaria, ni mucho menos necesariamente progresiva. En una obra famosa sobre el significado de la evolución *(The Meaning of Evolution*, 1949), George Gaylord Simpson al exponer en una feliz síntesis los resultados de los estudios a este propósito, habla del *oportunismo* de la evolución en contraste con el carácter necesitante que se le atribuía tradicionalmente. En la historia de la vida ocurre lo que *puede* ocurrir, no lo que *debe* ocurrir. La vida aprovecha las posibilidades que se le ofrecen por el ambiente o por otras formas vivientes y estas posibilidades nunca son infinitas sino que siempre están limitadas y a menudo estrictamente limitadas. Los cambios suceden cómo pueden y nò cómo hipotéticamente sería mejor que sucedieran. Todo cambio abre muchas posibilidades, pero elimina otras; a veces algunas oportunidades dejadas abiertas por el desarrollo de la vida no son aprovechadas por organismos adecuados. Desde este punto de vista, la evolución no es, según dice Simpson, ni completamente ordenada ni completamente desordenada, ni tampoco muestra un único plan uniforme o un progreso firme y gradual hacia un fin discernible: "la historia de la vida es una extraña mezcla de lo que es controlado y de lo que es casual, de sistemático y de asistemático" (*The Meaning of Evolution,* 1951, p. 185). El carácter necesariamente progresivo de la evolución queda así fuera de cuestión. Cualquiera que sea el criterio que se elija para definir el "progreso", la historia de la vida presentará ejemplos no sólo de progreso sino también de regreso o de degeneración.

Desde este punto de vista tampoco se excluye la reversibilidad de la evolución, o sea, que ciertas especies o formas vivientes puedan retornar a través de mutaciones evolutivas a niveles más bajos. La misma evolución de la especie humana no se ha desarrollado a través de una línea única e ininterrumpida, sino a través de líneas diferentes cuyo origen común es muy difícil de descubrir. Tal como actualmente es la humanidad, ésta es el producto del desarrollo paralelo de líneas diversas (Theodosius Dobzhansky, *Mankind Evolving*, 1962).

Las ciencias biológicas están atravesando un período de ajustamiento conceptual análogo al que experimentaron las ciencias físicas en los primeros decenios del presente siglo. En párrafos anteriores, se ha hecho alusión al descubrimiento del DNA, o sea, de la estructura de la sustancia genética y del código mediante el cual el DNA transmite los caracteres genéticos. Las posibilidades que se abren de influir en la transmisión de los caracteres hereditarios, de producir híbridos o de regular el sexo de los

que han de nacer, la técnica de los trasplantes, el descubrimiento de drogas, sobre todo de alucinógenos, que simulan estados psíquicos y que pueden ser empleados eventualmente para corregirlos, son otros tantos hechos y perspectivas que llevan a hablar de una "revolución biológica" y dan ocasión a los propios científicos para aventurar las más audaces profecías sobre la capacidad del hombre en orden a controlar a su arbitrio fa evolución biológica. Sin embargo, los problemas morales y sociales que emergen de tales perspectivas así como las reacciones que su realización puede provocar sobre la vida humana en general, todavía no han sido estudiados con la seriedad necesaria.

864 LA NUEVA TEOLOGIA

El pensamiento teológico de Karl Barth (§ 842) y el de Rudolf Bultmann (§ 853) han sentado las premisas de un cambio en la teología contemporánea. Este cambio se inició por obra de Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), un pastor protestante que fue el animador de la llamada "Iglesia confesante" que se oponía al nazismo en nombre del Evangelio y que, detenido por la Gestapo en 1943, fue asesinado por los nazis en Flossemburg poco antes de la liberación. Los principales escritos de Bonhoeffer son los siguientes: *Acto y ser* (1931), *Creación y caída* (1933), *La imitación* (1937), *Vida en común* (1938), *Etica* (postumo, 1949), *Resistencia y rendición* (postumo, 1951), *Tentación* (postumo, 1953).

Por primera vez, en la obra de Bonhoeffer, se intenta una interpretación *no-religiosa* de la fe: es más, se contrapone la fe a la religión. Barth y Bultmann, siguiendo los pasos de Kierkegaard, habían concebido la fe como la inserción de la Eternidad en el tiempo, de la Transcendencia en la existencia y habían tratado (sobre todo Bultmann) de liberarla de todo elemento cosmológico o mítico. Pero, según Bonhoeffer, ni uno ni otro llegaron a la "interpretación no-religiosa de los conceptos teológicos", pues ambos presuponían la religión como condición de la fe (*Resistencia y rendición*, p. 248-49). Bonhoeffer niega tal presupuesto. El mundo ha llegado a adulto y ha demostrado que puede vivir sin religión. El intento, muchas veces repetido por la apologética religiosa, de llevarlo a depender de creencias de las cuales se ha liberado, se asemeja al intento de volver a la juventud a un individuo que ya es un hombre maduro (*Ib.*, p. 246). Esto quiere decir que el espacio que hay que atribuir a Dios no está en los confines del conocimiento o de la existencia humana, ni tampoco más allá de los límites de la debilidad, de la muerte, de la culpa del hombre, sino en el centro del hombre y de su mundo (*Ib.*, p. 216). Desde este punto de vista, la relación entre Dios y el mundo cambia radicalmente, como también cambia radicalmente el problema de la fe. Dios no pertenece a la esfera de lo trascendente o de lo sobrenatural, sino a la esfera de la naturaleza, entendida más allá de las alternativas del vitalismo y del mecanismo, como "una forma de vida que Dios ha mantenido en el mundo caído y ha dirigido hacia la justificación, la redención v la

renovación por medio de Cristo" (*Ethick*, p. 103). Desde el punto de vista formal, lo "natural" está definido de la voluntad de Dios de conservarlo en su orientación hacia Cristo. Desde el punto de vista del contenido, lo "natural" es la forma de la vida que se conserva, la forma que abraza a toda la humanidad. La razón no es un principio divino de conocimiento ni el orden al cual el hombre se eleva mas allá de lo natural, sino que ella misma es una parte de la forma preservada *de* vida y precisamente la adaptada a la función de llevarla a la conciencia de "percibir como unidad todo lo que hay de íntegro y de general en lo real" (*Ib.*, p. 103). Desde este punto de vista, Dios no es sino la voluntad misma de vivir, inmanente en la vida, porque sólo Dios da a la vida la forma en que la misma puede vivir y sin la cual caminaría a su propia destrucción (*Ib.*, p. 106). El mundo y Dios no constituyen dos realidades sino una sola, la realidad de Dios que "se ha hecho manifiesta en Cristo en la realidad del mundo". La esfera de la realidad es la de la realización de Cristo, en la cual la realidad de Dios y la realidad del mundo están unidas (*Ib.*, p. 64).

Desde este punto de vista, la fe se identifica con una moral *natural* y *humana*: adjetivos que implican, en el contexto de Bonhoeffer, la unidad del mundo y Dios, de la humanidad y Cristo. Esta unidad conduce a la aceptación integral y sin condena de lo que es natural y humano. "Precisamente como en Cristo la realidad de Dios ha entrado en la realidad del mundo, así también lo que es cristiano ha de encontrarse sólo en lo que es mundano, lo 'sobrenatural' sólo en lo natural, lo sagrado sólo en lo profano y lo revelado sólo en lo racional" (*Ib.*, p. 65). Ser cristiano no significa ser religioso de un modo particular ni cultivar una determinada manera de ascetismo, sino ser hombre. No es el acto religioso lo que hace de un cristiano lo que él es, sino la participación en el sufrimiento de Dios en la vida del mundo (*Resistencia y rendición*, p. 266).

En esta teología de Bonhoeffer se puede fácilmente reconocer algunos rasgos del panteísmo clásico, como la unidad de Dios y del mundo, la identificación de la voluntad divina con la voluntad de vivir. Pero se trata ciertamente de un panteísmo no naturalista, porque cuando Bonhoeffer habla del 'mundo', de la realidad', de la 'naturaleza', de la 'vida' no hace referencia alguna al mundo o a la naturaleza física, sino exclusivamente al mundo de los hombres y a su vida asociada, en la cual la 'razón', que es ella misma una forma de la vida querida o conservada por Dios, tiene por objeto determinar derechos y deberes. Y en esta determinación se muestra él sobradamente libre de prejuicios: el derecho al uso libre del propio cuerpo, al ejercicio de la actividad sexual, a la limitación de los nacimientos, lo reconoce Bonhoeffer y lo defiende e insiste sobre toda otra consideración de la *Etica* sobre la exigencia del amor como la única reconciliación posible del hombre con Dios en Jesucristo. Con el amor cesa la desunión de los hombres con Dios, con los demás hombres y consigo mismos, y el origen del hombre se pone de nuevo en sus manos (*Ethick*, p. 175).

Los temas fundamentales de la teología de Bonhoeffer han sido vulgarizados en un librito del obispo anglicano inglés John A. T. Robinson, *Delante de Dios* (*Honestto God*, 1963) que ha tenido gran éxito de público.

Robinson dirige- su polémica, en primer lugar, contra el supranaturalismo, entendido como la separación del ser de Dios, del ser del hombre. Si se diera

esta separación, el mismo concepto, fundamental para el cristianismo, de un Dios-hombre sería imposible. Pero si no se da, la afirmación de Dios como realidad transcendente o como ser personal resulta a su vez imposible. El problema de Dios es simplemente el de reconocer lo que hay de más verdadero, de más auténtico en la experiencia humana. Robinson sigue en este punto, aunque con oscilaciones incoherentes, la tesis de Feuerbach (§ 595) según la cual la conciencia que el hombre tiene de Dios es en realidad Ya conciencia que el hombre tiene de sí mismo. Robinson añade a esta tesis que la última realidad que constituye la unidad del mundo y de Dios es el amor. Jesús no es más que la realización perfecta del amor de Dios. Jesús se ha "despojado" según la expresión de San Pablo *(Ad Phil.*, II, 6-11), enteramente, no de su divinidad, sino de sí mismo, de todo deseo de llamar la atención sobre sí mismo, de toda pretensión de estar en pie de igualidad con Dios, y de esta manera se ha revelado Dios. Con su aniquilarse y rendirse a los demás en el amor, Jesús ha desvelado y puesto de manifiesto que el Fundamento del hombre es el amor.

En el tratado de Robinson, lo mismo que en la obra de Bonhoeffer, la polémica contra el teísmo alcanza su punto límite. De Dios se habla sólo con relación a Jesús y a los hombres y de la transcendencia sólo como de la relación entre el hombre y otro hombre. Pero ya en 1961, el anuncio de Nietzsche "Dios ha muerto" *(La alegre ciencia*, 1882, § 108, 125, 343) se había convertido en la bandera de una "nueva teología" que, aun declarándose cristiana y hablando en nombre de la Biblia trataba de poner entre paréntesis el problema mismo de Dios. Un sociólogo norteamericano, Gabriel Vahanian, publicó aquel mismo año un libro titulado *La muerte de Dios* cuya tesis es que la imagen de Dios, formada a través de la tradición cristiana, es un compromiso entre el cristianismo y la cultura griega, por tanto un "ídolo" que no tiene significado alguno para nuestra cultura. El mismo año 1961, el teólogo norteamericano William Hamilton, en un libro titulado *la nueva esencia del cristianismo* afirmaba: "Cuando hablamos de la muerte de Dios no hablamos sólo de la muerte de los ídolos o del ser falsamente objetivado en los cielos; hablamos también de la muerte en nosotros de toda capacidad de afirmar una cualquiera de las imágenes tradicionales de Dios. Entendemos que el mundo no es Dios y que no lleva hacia Dios" *(The New Essence of Christianity*, p. 58-59). En 1963, el teólogo Thomas Altizer de la Universidad de Atlanta afirmaba que la primera condición de un nuevo conocimiento religioso es la admisión de la muerte del Dios del cristianismo. "Debemos reconocer, dice, que la muerte de Dios es un hecho histórico: Dios ha muerto en *nuestro* tiempo, en *nuestra* historia y en *nuestra* existencia" *(Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, 1963, p. 13).

Aquel mismo año de 1963 el teólogo Paul van Burén sometía a crítica el lenguaje teológico en su escrito *El significado secular del Evangelio,* desde el punto de vista del neo-empirismo lógico. La crítica de Van Burén es la más radical porque tiende a demostrar que la misma palabra 'Dios' no tiene ningún significado, es decir, no puede referirse ni a una realidad objetiva ni a una realidad subjetiva, como sería una experiencia humana

cualquiera. "El empirista que hay en nosotros, ha escrito Van Burén, encuentra el nudo de la dificultad, no en lo que se dice acerca de Dios, sino precisamente en el hablar de Dios. Nosotros no sabemos *qué cosa* es Dios ni cómo se usa la palabra 'Dios'. Parece que esta palabra funciona como un nombre y, sin embargo, los teólogos nos dicen que no podemos usarla como los demás nombres para referirla a algo especifico." El problema no se resuelve con sustituir la palabra Dios con otras palabras: aunque sustituyamos la letra *X*, el problema sigue en pie porque la dificultad concierne entonces al modo de funcionar *X* (*The Secular Meaning of the Gospel*, 1966, p. 84). Desde este punto de vista, el lenguaje cristiano es simplemente un lenguaje emotivo o exhortativo, un lenguaje que debe iluminar a los hombres sobre las actitudes que han de tomar o sobre los modos particulares de actuar fundados en la razón inexpresa de que las cosas pueden ser de un modo particular. Así la afirmación "El reino de Dios está cerca" no puede verificarse empíricamente, sino la actitud expresada por ella está abierta a la venficación mediante la consideración de la conducta de aquel que hace dicha afirmación. (*Ib*., p. 131).

El aspecto social y político de la nueva teología predomina en la obra de Harvey Cox, profesor de Harvard, *La ciudad secular* (1965). Según Cox, la secularización es la liberación del hombre de la tutela religiosa y metafísica, el desviar su atención de otros mundos y dirigirla sólo hacia este mundo. Tal es la característica propia de una nueva especie de comunidad humana, la *tecnópolis* que ha sucedido a la *tribu* y a la *ciudad*. Si en la tribu Dios aparecía al hombre como uno de los "dioses" y en la ciudad como una parte de la estructura cósmica, en la tecnópolis la palabra de Dios en estos dos sentidos (que siguen persistiendo), ha perdido todo significado. En la tecnópolis, la política sustituye a la metafísica como lenguaje de la teología. "Nosotros hablamos de Dios en forma secular, dice Cox, cuando reconocemos al hombre como compañero suyo, como aquel que está encargado de poner significado y orden en la historia humana" (*La ciudad secular*, 1968). Introduciéndose en la disputa sobre la "muerte de Dios" Cox ha observado que la palabra 'Dios' no ha perdido todo significado para el hombre moderno (como afirma Van Burén) sino que más bien ha adquirido tantos que impide, más que facilita, la comunicación entre los hombres. Actualmente sabemos que todas las doctrinas, los ideales, las instituciones y las formulaciones, tanto religiosas como seculares, nacen en la historia y deben ser entendidas en los términos de su contexto histórico. Pero entonces ¿cómo se puede mantener una afirmación de transcendencia en el contexto de una cultura que es radicalmente inmanentista? Solamente se puede hablando, no de un Dios que *es*, sino de un Dios que *será y* de Jesús como el primer anunciador de tal acontecimiento. La fe en Dios será reconocida por nuestro tiempo en la esperanza de un futuro "Reino de la Paz" que haga a los hombres libres de sufrir y sacrificarse en forma significante. La nueva teología se aferra de esta manera a la tradición profética del cristianismo original; la nueva teología tiene que asumir la guía de la comunidad de fe como una especie de vanguardia de la humanidad, que abre el camino a la humanización de la ciudad y del

cosmos y tiene viva la esperanza en un reino de igualdad racial, de paz entre las naciones y de pan para todos *(New Theology*, n. 4, p. 243-53).

En torno a estos escritos se ha polarizado particularmente la discusión teológica de estos últimos años. Esta discusión implica naturalmente, no sólo conceptos filosóficos, sino también orientaciones e intereses religiosos, sociales y políticos. Las confusiones entre estos diversos puntos de vista son frecuentes en las polémicas actuales que, precisamente por esto, atraen la atención de un número de personas cada vez mayor. Sin embargo, se pueden reconocer los fundamentos de tales discusiones y polémicas en las posiciones conceptuales que a continuación se resumen.

1) La nueva teología tiende a dividir la *fe* de la *religión* y a contraponerlas una frente a otra. En este aspecto, la nueva teología se inspira preferentemente en la obra de Bultmann y de Bonhoeffer. Se considera la religión como una expresión mítica o contingente de la fe, condicionada por el ambiente histórico del pasado y convertida en inaceptable en la época contemporánea dominada por el racionalismo, por la ciencia, por la tecnología. Este rechazo de la religión es, entre otras cosas, el rechazo de todo el aspecto cultural o ritual de la propia religión. Por más que todos los nuevos teólogos sean pastores o ministros de culto y (según se sabe) continúen su actividad, tienden a negar al culto todo valor con respecto a la auténtica fe. Parece ser que, en este punto, la doctrina kantiana haya sido aceptada plenamente. Tener fe no significa ejecutar actos particulares o ritos, cultivar una forma especial de ascetismo y de misticismo, sino simplemente (como dice Bonhoeffer) "ser un nombre", es decir, participar en la vida del mundo, en el sufrimiento y en el dolor de los demás y trabajar por un mundo mejor. Sin duda, la renuncia a la importancia del aspecto cultual de la fe tiende a disminuir o anular la distancia, no sólo entre las distintas confesiones cristianas, sino entre las diversas religiones y, sobre todo, entre el cristianismo y las religiones orientales: tendencia esta última reforzada por el panteísmo declarado de muchos nuevos teólogos. Desde este punto de vista, la función de la Iglesia resulta sumamente problemática. Según Van Burén, simplemente se ha disuelto *(The Secular Meaning of the Gospel*, p. 191). Según el obispo Robinson *(The New Reformation*, 1965) la Iglesia debería elegir la vía de la *kenosis*, esto es, debería "despojarse" de todo lo que le confiere privilegio y prestigio a los ojos del mundo. Según Cox, es ' la vanguardia de Dios" en la ciudad secular, pero no se identifica con ninguna de las organizaciones existentes *(La ciudad secular*, cap. VI).

2) La fe puede y debe prescindir de todo elemento *sobrenatural.* El sobrenaturalismo es precisamente el residuo de la religión mítica tradicional. Esto quiere decir que no existe un mundo distinto de aquel en que vive y actúa el hombre, un supra-mundo del que el mundo humano sería sólo la apariencia o vestíbulo. En esto, la nueva teología no es más que la aceptación pura y simple del racionalismo moderno, como se ha afirmado con el iluminismo. Por tanto no hay sitio para el *misterio.* Dios no está más allá del límite del conocimiento o de los poderes humanos, en lo inaccesible o en lo inexpresable: está en la misma naturaleza del hombre como tal. Este es el significado de la afirmación de Bonhoeffer cuando dice que Dios está en el centro del hombre y de su mundo.

3) Dios no es *transcendente* en el sentido de ser una sustancia o una realidad cualquiera, separada de la naturaleza y del mundo y dotada de una causalidad propia que puede intervenir en la modificación de los acontecimientos del mundo. La causalidad de Dios se identifica con la causalidad natural e histórica *e* incluso la iniciativa divina de la gracia opera a través de la libre elección de los hombres. Sobre este punto, si Bultmann afirmaba que el hombre debe considerar su vida auténtica como un don del futuro, proveniente de Dios (§ 853), Bonhoeffer afirma explícitamente que el hombre ha de sumergirse en la vida de un mundo "sin Dios" y evitar el intento de camuflar en cierto modo el ser-sin-Dios del mundo *(Resistencia y rendición,* p. 266). Sobre este último punto insisten los teólogos más radicales. Se trata, sin duda alguna, del panteísmo clásico, expresado en la fórmula *Deus sive natura* que identifica la causalidad divina con la mundana e histórica: con la única restricción (como se verá inmediatamente) de que el "mundo" de que se habla es solamente el de la vida y de la sociedad humana.

4) La *transcendencia* negada a Dios, constituye por el contrario el carácter de la *realidad humana.* Sobre este punto, la lección del existencialismo ha sido decisiva. El ser del hombre es transcendente en cuanto la existencia del hombre singular se halla siempre en relación con la existencia de los demás. Existir, dice Bonhoeffer, significa existir para los demás. "Lo transcendente no es un deber ser infinito, inalcanzable, sino que es el próximo alcanzable, dado una vez tras otra" *(Resistencia y rendición,* p. 278).

5) En esta transcendencia consiste el significado de la figura de Cristo. Para Bonhoeffer, Jesús es aquel que ha vivido para los demás en el amor, y por ello en el amor se identifican Dios, Cristo y el hombre (*Ethics*, p. 176). Para Hamilton, la figura de Cristo ha encarnado el "estilo" de la vida auténtica que por ello debe definirse como *imitatio Christi (The New Essence of Christianity*, p. 121). Según Van Burén, Cristo es el prototipo del amor humano y su historia es la norma de lo que debe ser la historia humana en el mundo *(The Secular Meaning of the Gospel*, p. 149). La 'divinidad de Cristo' se interpreta desde este punto de vista como el modelo, la anticipación o el anuncio de lo que el hombre es o deberá ser en su historia en el mundo. Dios vive en Cristo porque el modo de vida de Cristo, su 'ser-para-los-demás', el amor, es el modo auténtico de la existencia humana. Altizer invierte la fórmula tradicional "Jesús *es* Dios" y la cambia por la de "Dios *es* Jesús", lo cual quiere decir que Dios se ha negado a sí mismo haciéndose carne y ha dejado de existir como espíritu transcendente o desencarnado. *(The Gospel of Christian Atheism*, 1967, p. 69).

6) La nueva teología comparte las esperanzas *escatológicas* de los primeros cristianos, pero tiende a dar a la escatologia un significado nuevo y puramente mundano. El "Fin del Mundo", el "Reino de la Gracia" constituyen ciertamente la anulación o la superación del mundo humano en sus estructuras actuales, pero sólo en cuanto constituyen el advenimiento de un mundo nuevo y mejor. La afirmación "Dios *es"* (dicen ellos) hay que sustituirla por la de "Dios *será",* pero el *será* no tiene el mismo significado que el *es.* Significa solamente que Dios se

realizará como amor en una comunidad humana que se adecúe al ejemplo de Cristo. Desde este punto de vista la "nada" del mundo de que hablan las filosofías orientales es el ser, todavía desconocido e imprevisible, de este mundo nuevo. Altizer insiste especialmente en la conexión que, en este sentido, puede hallarse entre el cristianismo y las filosofías orientales: conexión, por otra parte, establecida ya (como se ha visto) por el panteísmo aceptado abiertamente o por los nuevos teólogos. Altizer dice que el movimiento de la negación radical del mundo, propia de las religiones orientales es, en realidad, la recuperación de una Totalidad sagrada o primordial, simbólicamente conocida como Brahman-Atman, Nirvana, Tao o Sunyata y se resuelve, por tanto, en una afirmación de lo Sagrado que se encuentra en la base del propio cristianismo o del cual el cristianismo constituye una forma (*The Gospel of Christian Atheism*, p. 31-40). Un ecumenismo no solamente cristiano sino universal, que comprende a todas las religiones del mundo, aunque privilegiando en cierta manera al cristianismo, aparece como la meta final de la nueva teología: una meta facilitada por la negación de la importancia del culto, del rito, de las formas mítico-simbólicas donde cada una de las religiones se expresan así como por la función demasiado problemática que se atribuye a la iglesia.

7) Con la negación del valor específico de la religión y de toda forma de culto, la nueva teología tiende a identificarse con la ética o con la política. Por algo la obra fundamental de Bonhoeffer es una *Etica* dedicada preferentemente al tratamiento de los problemas morales y políticos del mundo contemporáneo. Pero la ética de que hablan Bonhoeffer y los nuevos teólogos es, coherentemente con sus presupuestos, una ética humana y mundana que no implica renuncia, resignación o sacrificio, sino que exalta, siguiendo muchas veces las huellas de Nietzsche, los valores naturales y humanos: la salud, la alegría de vivir, el bienestar corporal, la sexualidad. Hamilton ve en el sexo el símbolo de la relación del hombre con el mundo (*The New Essence of Christianity*, p. 155) y algún otro teólogo se ha planteado el problema de la sexualidad de Jesús: si Jesús fue un hombre, ¿cómo pudo faltar el sexo en su humanidad? (Tom F. Driver, en *New Theology n. 3*, 1965, p. 118-32). La nueva teología insiste, sobre todo, en los cambios sociales y políticos que la fe auténtica debería llevar, en el espíritu del amor cristiano, a toda la comunidad humana. En su obra *Dios ha muerto* (Milán, 1967, p. 190) Hamilton dice: "La muerte de Dios es el acontecimiento menos abstracto que pueda imaginarse. Conduce inmediata y completamente a cambios políticos revolucionarios y también a las tragedias y a las delicias de este mundo." En este aspecto, la nueva teología entra a formar parte de la investigación de una nueva utopía de la que se hablará en el párrafo siguiente.

Los temas aquí insinuados constituyen sólo los puntos-clave o conceptos-base a los que se refieren teólogos, escritores y políticos que participan en la discusión en curso. Otros teólogos protestantes, anglicanos y católicos someten a crítica estos temas o los refieren (como es bastante fácil) a posiciones de la filosofía o de la teología tradicional o muestran su incongruidad e incoherencia, muchas veces

no sin razón. Pero de hecho, las discusiones acerca de estos temas tienen una parte importante en la controversia filosófica contemporánea y despiertan un interés cada vez mayor.

865 LA UTOPIA NEGATIVA

Parece descubrirse un renacimiento de la utopía ya en la interpretación dada por algunos nuevos teólogos a la escatologia cristiana. Se trata de una utopía que tiene un carácter más negativo que positivo, porque a diferencia de la utopía clásica (Platón, Tomás Moro, Campanella, Fourier) que prescribía, incluso en sus detalles, la forma de la ciudad ideal, se concentra sobre todo en la crítica disolvente de la sociedad real.

El carácter negativo de la nueva utopía se acentúa en el movimiento que figura bajo la etiqueta de "escuela de Francfort". Comenzó en Alemania, en Francfort del Main, cuando, en 1931, el "Instituto para la investigación social" pasó a ser dirigido por Max Horkheimer (nacido en 1895) y cuyos mayores representantes son Theodor W. Adorno (Francfort, 1903-1969) y Herbert Marcuse (nacido en 1898 en Berlín). Desterrados de Alemania al triunfar el nazismo, estos pensadores trabajaron y enseñaron luego en los Estados Unidos de América. Horkheimer y Adorno volvieron a Francfort después de la guerra; Marcuse continúa en Norteamérica.

Los tres entrelazan estrechamente la investigación filosófica con la sociológica y psicológica y declaran que se inspiran en Hegel, Marx y Freud. Pero, por un lado, se refieren a Hegel para insistir en el *absolutismo* de la razón y en el carácter negativo o *dialéctico* de la misma razón, ignorando o desconociendo la identidad positiva de realidad y racionalidad que es la tesis fundamental de Hegel. Se refieren a Marx sobre todo para la *crítica* de la sociedad capitalista y pronóstico de su fin inminente, ignorando o despreciando tanto el desarrollo de la estructura económica que, según Marx, tendría que determinar el paso a la sociedad socialista, como el concepto marxista de que el hombre está constituido esencialmente por necesidades y relaciones de producción y de trabajo que sirven para satisfacerlas. Se refieren a Freud por el concepto del *instinto,* entendido como tendencia a la vuelta a una situación originaria y por el concepto de la *represión* que el instinto experimenta en la civilización, ignorando o descuidando la función positiva que, según Freud, dicha expresión ejercita, a través del *Super-Ego*, tanto en la formación de la civilización como en la de la personalidad humana normal.

Horkheimer ha publicado sus primeros escritos en la "Zeischrifte für Sozialforschung" (recogidos más tarde bajo el título de *Teoría crítica*, 1969) y después ha publicado esporádicamente otros escritos, que han sido recogidos bajo el título de *Para la crítica de la razón instrumental* (1967). Un ensayo de 1947, publicado en América, *Eclipse de la razón,* contiene el tema hegeliano en cuyo derredor giran todas sus reflexiones: la distinción entre razón objetiva y razón subjetiva. La razón *objetiva* es la de los grandes sistemas filosóficos (Platón, Aristóteles, la Escolástica y el

Idealismo alemán) que tiende a establecer una jerarquía de todos los seres V el fin supremo al que todos deben conspirar. La razón *subjetiva* es la que se niega a restablecer tal jerarquía y 'a reconocer un fin último o, en general, a valorar los fines, limitándose únicamente a determinar la eficiencia de los medios con respecto al fin, cualquiera que éste sea. La razón subjetiva es el instrumento para el dominio sobre la naturaleza y, mediante este dominio, para el dominio sobre el hombre. En efecto, ios esquemas a que obedece la visión que el hombre tiene de la naturaleza, se reflejan en la imagen que el hombre tiene de otro hombre y transforman las relaciones interhumanas en una forma de sometimiento del hombre por parte de la sociedad en que vive. Sin embargo Horkheimer afirma que el dualismo de razón objetiva y razón subjetiva, lo mismo que el de espíritu y naturaleza "es solo aparente aunque en el mismo se exprese una antinomia real" *(Eclipse de la razón,* p. 150). El objetivo de la filosofía no consiste en volver a la tradición objetivista del pasado, sino más bien a la destrucción del presente mediante un "progreso hacia la utopía" que consiste en la negación o en la renuncia de todo lo que es inútil para el hombre e impide su libre desarrollo. En el libro escrito en colaboración mutua por Horkheimer v Adorno, *Dialéctica del iluminismo* (1944), que se mantiene en estado fragmentario, estas ideas se mantienen sustancialmente con la identificación de la razón subjetiva o instrumental con el iluminismo. "El iluminismo se refiere a las cosas como el dictador a los hombres: que conoce en cuanto está en disposición de manejarlos. El científico conoce las cosas en la medida que es capaz de hacerlas. De esta manera su *in-se* se convierte en *para él.* En la transformación, la esencia de las cosas se revela siempre como ella misma: como sustrato del dominio" *(La dialéctica del iluminismo,* p. 17). La obra quiere ser una crítica radical de la sociedad contemporánea pero resulta más bien una colección desordenada de lugares comunes erigidos en juicios inapelables. Sólo se salvan de la condena Nietzsche (en sus aspectos deteriores) y el Marqués de Sade porque "al proclamar la identidad de razón v dominio, las doctrinas despiadadas son más piadosas que las de los lacayos de la burguesía" (*Ib.*, p. 129). Los *Mínima moralia* (1951) del mismo Adorno van dirigidos expresamente a la defensa del individuo o de la "experiencia subjetiva" (*Minima moralia,* p. 8). Nada se dice de la relación en que se encuentre el individuo o la experiencia subjetiva con la "razón subjetiva'' o con la "razón objetiva" de que se hablaba en las obras anteriores. Refiriéndose a la lección del anarquismo y, sobre todo, a Stirner (§ 596), Adorno cree, por un lado que el individuo es la única realidad última, la esencia suprema, pero por otro lado afirma que esta realidad en la sociedad contemporánea está reducida a apariencia o a inesencia porque la sociedad es un "sistema" que no sólo "oprime y deforma a los individuos" sino que "penetra hasta en aquella humanidad que antes los determinaba como individuos *(Minima moralia,* p. 104, 143). Pero ¿en qué sociedad los individuos estaban "determinados" como individuos? ¿Cómo puede el individuo ser tal si está "determinado" a serlo? ¿Cómo puede una organización social cualquiera abolir o anular la *esencia y* qué es una esencia que puede ser

reducida a una "apariencia"? Son interrogantes que no tienen respuesta en la obra de Adorno que parece jugar con las palabras sin darse cuenta de su significado, para moverse entre la nostalgia de un pasado que no sabe cuál es y la esperanza de un futuro del que no sabe decir nada.

El primer escrito de Marcuse es un ensayo titulado "Contribución a la fenomenología del materialismo histórico" (1928) que es, como lo dice su mulo, un intento de conciliación entre la fenomenología de Husserl y el marxismo. Esta tentativa responde a la exigencia a la cual obedecieron, entre los años 30 y 40 del presente siglo, otros pensadores marxistas, como Gramsci y Lukàcs, de sustraer al marxismo de la interpretación Engelsiana-positivista que el mismo había encontrado en el "materialismo dialéctico", es decir, en la doctrina oficial de los países comunistas. Por su oscuridad y confusión de conceptos, dicho escrito no abría muchos horizontes. Pero muchos años después (1964), volviendo sobre la misma materia, Marcuse ha pronunciado un juicio mucho más concluvente sobre la fenomenología. Husserl considera justamente que la Razón tiene una validez suprafactual y supratemporal de tal manera que la realidad descubierta y definida por la Razón es racional en cuanto es *contra* el hecho inmediatamente dado. Husserl reconoce con toda justicia "el fetichismo de la universalidad y de la racionalidad científica descubriendo los específicos fundamentos histórico-prácticos de la ciencia", esto es, que la ciencia no es más que una simple estructura tecnológica. Finalmente, reconoce también que la idea de la Razón es la del *télos* del hombre en cuanto hombre, la realización de la *humanitas*. Pero esto no significa que el humanismo se haya degradado a una mera ideología o, por lo menos, que se haya degradado convirtiéndose en una ideología. "Queda el hecho de que el humanismo sigue siendo actualmente una ideología, un valor más alto que influye poco en el carácter inhumano de la realidad. Y queda en pie la pregunta de si la filosofía sea totalmente inocente de este desarrollo, si no es ella misma culpable de faltar a su objetivo de *Theoria*, de Razón, es decir, de promover la realización de la *humanitas*" ("On Science and Phenomenology", en *Boston Studies in the Philosophy of Science,* Nueva York, 1965, p. 279-90). En realidad, los escritos de Marcuse van dirigidos sustancialmente a demostrar que la filosofía ha decaído de su objetivo de realizar, a través de la Razón, la *humanitas y* que esta tarea haya de confiarse hoy a la praxis, en el sentido marxista, o sea, a fuerzas político-sociales revolucionarias. Los escritos principales de Marcuse son los siguientes: *La ontologia de Hegel y los principios de una teoría de la historicidad*, 1932; *Razón y Revolución: Hegel y el surgir de la teoría social,* 1941; *Eros y civilización,* 1955; *El marxismo soviético*, 1958; *El hombre de una sola dimensión: estudios sobre la ideología de una sociedad industrial avanzada,* 1964; *El fin de la utopía,* 1967; *Ensayo sobre la liberación*, 1969.

Lo que permanece constante en la obra de Marcuse es la crítica radical y la condena sin apelación de toda la sociedad contemporánea, incluso en los aspectos que el considera como "progresos" respecto a los estados anteriores de esta sociedad. Pero desde el punto de vista filosófico, Las oscilaciones de su pensamiento son desconcertantes. Alguna vez se reconoce el principio de la realidad en la Razón, otras veces en el

Instinto. La razón es considerada unas veces como el momento crítico y negativo de la realidad y otras veces, hegelianamente, como la misma realidad. A veces es el *deber ser* que se contrapone al *ser,* la ideología destinada a sustentar la realidad y a estimular las fuerzas de renovación de la sociedad; otras veces, por el contrario, se la considera como comprensiva de lo bueno y de lo malo, de lo humano y de lo inhumano, de la sociedad ideal y de la sociedad real. Esto ocurre por el Instinto. Por un lado, el Instinto es para Marcuse la fuerza primordial y creadora de la vida que empuja al placer y a la alegría, en cuyo caso no debería padecer ni represiones ni límites; por otro lado, admite cierta forma de represión y hasta una transformación biológica radical del propio instinto. De esta oscilación sobre los principios de la realidad desciende o deriva la otra sobre los principios fundamentales de que se sirve Marcuse y, en primer lugar, sobre el de la libertad. Por un lado, se identifica la libertad con la necesidad de la Razón, y por otro lado con la elección. Empleando los conceptos del existencialismo contemporáneo, Marcuse habla de posibilidad, de elección, de proyecto; pero por otro lado admite un determinismo necesitante que ejercería la sociedad como un todo sobre los individuos y que anularía la individualidad y la humanidad de los mismos y, por tanto, toda su capacidad de elección o de planeamiento autónomo.

Razón y revolución, que es sustancialmente una defensa de la doctrina de Hegel contra la acusación de haber servido de fundamento para las teorías absolutistas del estado y, sobre todo para el nazismo, termina por rebatir esta acusación. Hegel "no es culpable de servilismo sino de traición con respecto a sus más altas ideas filosóficas. Su doctrina política comporta la rendición de la sociedad a la naturaleza, de la libertad a la necesidad, de la razón al arbitrio" *(Razón y revolución,* p. 247). En la misma obra, la doctrina de Marx se interpreta en el sentido de que "la abolición del proletariado comporta la abolición del trabajo como tal" y que por ello "la idea marxista .de una sociedad racional implica un orden en que constituya el principio de la organización social no ya la universalidad del trabajo, sino la realización universal de ttodas las facultades potenciales del individuo" *(Ibidem,* p. 326-27). En cambio, en *Eros y civilización,* Marcuse afirma que "la correlación freudiana, *represión del instinto —trabajo socialmente útil— civilización* puede ser transformada sin resultar absurda en la correlación *liberación del instinto —trabajo socialmente útil— civilización" (Eros y civilización,* p. 125). De esta forma parecería que la liberación del hombre no implicase la abolición del trabajo. El "Gran Rechazo" (término tomado del Manifiesto del surrealismo de 1924 de Andre Bretón) consistiría en la "protesta contra la represión superflua, en la lucha por la forma definitiva de libertad —vivir sin angustia" *(Ibidem,* p. 121). Toda la obra va encaminada a mostrar que "la autosublimación de la sexualidad" destruye el primado de la función genital, transforma todo el cuerpo en un órgano erótico y el trabajo en juego, disfrute o espectáculo. Con el advenimiento del *Eros* puro quedaría destruido "el orden represivo de la sexualidad procreadora" (*Ib.*, p. 137): Pero ¿no se destruiría también la capacidad humana de reproducirse?

En *El Hombre de una sola dimensión,* obra en la que vuelven a aparecer todos los motivos de crítica de la sociedad tecnológica y de la ciencia diseminados por las obras anteriores de Marcuse y de Adorno, el hombre de una sola dimensión, es decir, *alienado* en la sociedad tecnológica, es aquel para el cual la razón se identifica con la realidad y que por ello mismo ya no distingue la separación entre *lo que es*·y *lo que debe ser;* de manera que para el, fuera del sistema en que vive, no hay otros modos posibles de existir. Para el hombre de una dimensión, la Razón es incapaz de trascender la realidad en acto y proyectar nuevas formas de vida social e histórica. El resultado es "la progresiva esclavitud del hombre mediante un aparato productor que perpetúa la lucha por la existencia y la generaliza en una lucha total e internacional que arruina las vidas de los que construyen o hacen uso de dicho aparato" *(One Dimensional Man,* p. 144). Frente a esta situación, la finalidad de la filosofía es devolver a la Razón su libertad de proyectar y de ejercitar una función *ideológica* y por tanto *terapéutica* con la elaboración de un "proyecto transcendente", es decir, un proyecto de la existencia humana en el mundo sobre bases radicalmente distintas de las actuales. Ante todo, este proyecto tendría que estar de acuerdo con las *posibilidades reales* que se abren a un determinado nivel de la cultura material e intelectual. En segundo lugar, debería demostrar su más alta racionalidad en un triple sentido: ofreciendo la perspectiva de conservar y mejorar los resultados productivos ya obtenidos de la civilización, definiendo la civilización actual en sus tendencias fundamentales y en sus estructuras y, en fin, ofreciendo una oportunidad mayor para la pacificación de la existencia en el marco de instituciones que brindan mayores oportunidades para un libre desarrollo de las necesidades y de las facultades humanas (*Ib.*, p. 220). Según Marcuse, un proyecto de esta índole debe utilizar las posibilidades reales, inherentes a la civilización instrumental o tecnológica, pero al mismo tiempo debe también transcenderlas mediante la forma transformadora de la Razón. "La Razón, añade Marcuse, puede desempeñar esta función sólo como racionalidad post-tecnológica en la cual la técnica es ella misma la instrumentalidad de la pacificación, el órgano del 'arte de la vida'. La función de la Razón converge entonces con la función del *Arte"* (*Ib.*, p. 238). Con todo lo cual, la teoría crítica de la sociedad sigue siendo negativa porque no posee conceptos que puedan superar el abismo entre el presente y el futuro porque no hace ninguna promesa ni muestra ningún éxito; pero de esta manera "pretende permanecer fiel a los que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo" (*Ib.*, p. 257). La conclusión de la obra es, por tanto, negativa. Marcuse no dice cuáles sean las "posibilidades reales" que la sociedad actual presenta para un futuro mejor, pero sobre todo no dice de qué modo tales posibilidades, inherentes a la realidad en acto, formando cuerpo con ella y determinadas sustancialmente por ella, puedan transcenderla de alguna manera; y si pueden transcenderla, tampoco dice cómo se puedan utilizar y desarrollar negando, en su totalidad, el sistema en el que se insertan.

En ensayos posteriores Marcuse ha acentuado el carácter político de su filosofía, señalando en las clases desheredadas las fuerzas que pueden

promover la renovación *de* la sociedad y su orientación hacia la realización del «proyecto trascendental». Continúa insistiendo en el carácter abstracto o negativo de su utopía. «Las posibilidades de la nueva sociedad, ha escrito recientemente, son tan 'abstractas' y tan lejanas e incongruentes respecto al universo de hoy que hay que renunciar a cualquier tentativa de identificarlas en los términos de este universo» *(Ensayo sobre liberación,* p.101-102). Entonces ¿cómo se habla de ellas?. No obstante, Marcuse admite que «no es simplemente malo, que también produce bienes y que la gente halla en el mismo satisfacciones reales. Puede haber sociedades mucho peores y las hay, en la actualidad. El sistema capitalista tiene el derecho de pretender que los que se afanan en sustituirlo justifiquen su acción» (*Ib.*). Pero ¿como pueden justificarlo si no saben decir nada sobre lo que debería sustituirlo?.

La crítica de la sociedad contemporánea es, como hemos visto, primordialmente dirigida en contra de la organización tecnológica de la misma y de los valores que la fundamentan. De ella germina también, por consiguiente, inspiraciones y nostalgias hacia otras formas de vida asociada que prescindan de aquellas organizaciones y de aquellos valores.

Vuelve la nostalgia por aquello que es primitivo, natural, simple, informal; no reducido a un modelo que implique previsión, medida y programación. Y esta nostalgia se presenta, a veces, bajo la bandera de la *contracultura,* o sea una nueva forma de vivir en la que no se encuentra a faltar la ciencia y la técnica, y da libre curso a la fantasía y al sentimiento.

Se cree (o al menos se imagina) que ésta sea la forma de vivir de los primitivos, y hacia su mundo se han orientado las simpatías de muchos críticos de la civilización occidental. Otro polo de atracción de estas simpatías es el mundo oriental, con sus religiones que afirman la sustancial identidad del hombre con el principio de la realidad universal. Se ha visto como algunos de los nuevos teólogos buscan, desde este punto de vista, un acercamiento entre el cristianismo, el budismo y el bramanismo, que afirman y reconocen aquella identidad. De manera que, de un lado, las civilizaciones orientales buscan organizarse tecnológicamente para sobrevivir, y del otro, en las civilizaciones occidentales, tecnológicamente adelantadas, nacen, aunque sea como fenómenos secundarios de rechazo, tendencias ideológicas que solamente quisieran ver en el hombre una manifestación provisional del Todo o la Nada.

El marxismo ha dejado de ser la base principal de la que parten todas las críticas de la sociedad contemporánea. Por un lado, muchas de las ideologías que en el se inspiran, intentan (no sin sagacidad capciosa) romper las estructuras determinantes, presentándolo en forma más libre y liberal que acoja y salve ciertos valores fundamentales de la civilización occidental.

De hipótesis revolucionaria, el marxismo, se transforma en este caso, en proyecto de compromiso ideológico abierto hasta las posibilidades más avanzadas. No obstante, por otro lado, el propio marxismo se convierte en objeto de críticas radicales y es señalado como excusa de violencia y prepotencia tiránica. Y es significativo que, tal crítica, esté dirigida por algunos de aquéllos mismos que lo habían convertido en su propia fé o habían vivido experiencias inspirándose en el mismo.

En Francia, el grupo de los, por ellos mismos llamados «nuevos filósofos», casi todos procedentes de la tentativa revolucionaria del Mayo del 68, ha visto en el fracaso de esta tentativa, la prueba decisiva del carácter dictatorial del marxismo. Por otra parte, Andre Glucksmann considera dictatorial y teológica la propia fór-

mula de cada movimiento revolucionario *(«Si tiene razón en revelarse o «haz lo que quieras»)* porque pone una desigualdad inalcanzable entre quién la declara y quién deba aceptarla, y porque intenta hacer del individuo que la impone un Dios que manda sobre todo y sobre todos. En cualquiera de las formas que el marxismo a contraído, tanto en la teoría como en la realidad política, los nuevos filósofos descubren la *barbarie de la faz humana.* Es éste el título de un libro (1977) de Bernard-Henry Lévy, que ilustra el rechazo de toda ideología revolucionaria, considerándola como el peor aspecto de la opresión política. Un grupo de jóvenes filósofos conduce, en este sentido, la batalla contra el marxismo y contra la filosofía francesa de estos últimos años que, en mayor o menor grado, se inspira en el marxismo. Menos clara es la dirección positiva hacia la cual, estos jóvenes filósofos, intentan dirigirse. En algunos de ellos se pronuncia la vuelta a la metafísica clásica y a las fuentes de la ética que salve el honor y la libertad del individuo en frente de cualquier forma de opresión. Pero, más que otra cosa, este movimiento parece señalar, en Francia, el fín del clima filosófico dominado por la política y un nuevo camino hacia la búsqueda independiente.

BIBLIOGRAFÍA

§ 846. H. Woodger, *Biology and Language,* Cambridge, 1952; W. Ross Ashby, *An Introduction to Cybernetics,* Londres, 1956; *Logique, language et théorie de l'information,* París, 1957; L. Brillouin, *Vie matière et observation,* París, 1959; F. H. George, *Automation, Cybernetics and Society,* Londres, 1959; A. Montagu, *Human Heredity,* Cleveland y Nueva York, 1959; J. R. Pierce, *La teoria dell'informazione,* Milán, 1963; Autores varios, *Le concept d'information dans la science contemporaine* (Cahiers de Royaumont), París, 1965; *Biology and Personality,* editado por I. T. Ramsey, Oxford, 1965; C. H. Waddington, *New Patterns in Genetics and Development,* Nueva York, 1962; M. J. Apter, *Cybernetics and Development,* Pergamon Press, 1966; F. Crick, *Of molecules and Men,* University of Washington Press, 1966; E. E. Morison, *Men, Machines, and Modern Times,* M. I. T. Press, 1966; T. Von Neumann, *Tbeory of Self-Reproducing Autómata,* University Illinois Press, 1966; R. Ruyer, *La genesi delle forme viventi,* trad. ital., Milán, 1966; N. Wiener, *Introduzione alla cibernetica,* trad. it., Turín, 1953; *La cibernetica,* trad. it., Milán, 1953; *Dio & Golem S.p.A.* Turín, 1967; *Encyclopédie de la Plèiade: Logique, epistemologie, méthodologie* (bajo el cuidado de G. Piaget), París, 1967; *Linguistics and communication,* fasc. especial del "International Social Science Journal", Unesco, 1967; M. A. Arbib, *La mente, ¡e macchine e ¡a matematica,* Turín, 1968; K. Steinbuch, *Automa e uomo,* con bibl., Turín, 1968.

§ 847. L. Bloomfield, *Language,* Nueva York, 1933; *Social Structure: Studies Presented to A. R. Radcliffe-Brown* (bajo el cuidado de M. Fortes) Oxford, 1949; A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society,* Glencoe, Ill., 1952; M. J. Apter, *Cybernetics and Development,* Pergamon Press, 1966; G. A. Miller, E. Galanter, K. H. Pribram, *Plans and Structure of Behavior,* Nueva York, 1960; *Language, Thoubgt and Culture,* editado por P. Henle, University of Michigan Press, 1965; A. Martinet, *La considerazione funzionale del linguaggio,* Bolonia, 1965; *Sens et usages du terme Structure,* bajo el cuidado de R. Bastide, 1962, trad. it., Milán, 1965; N. Chomsky, *Aspects of Tbeory of Sintax,* M. I. T. Press, 1965; *Cartesian Linguistics,* Nueva York, 1966; R. Jakobson, *Saggi di linguistica generale,* bajo el cuidado de L. Heilmann, Milán, 1966; I. E. Rezvin, *Models of Language,* trad. ingl. del ruso, Londres, 1966; *The Structural Study of Mith and Totemism,* editado por E. Leach, Londres, 1967: R. H. Robins, *A Short History of Linguistics,* Londres, 1967; F. de Saussure, Corso *di linguistica generale,* intr.,. trad. y comentario de Tullio De Mauro (con bibl.) Bari, 1967; Benveniste, Chomsky, Jakobson, Martinet, Kurylowicz, Fonafy, Bach, Saumjan, Schaff, Leroy, Somerfelt, Pande, / *problemi attuali della linguistica,* Milán, 1968; J. Piaget, *Lo strutturalismo,* Milán, 1968; *Lingua e linguaggio,* fascículo especial de la revista *Ulisse,* septiembre 1968; F. Remotti, *Modelli e strutture nell'antropologia di Lévi-Strauss,* en "Rivista di Filosofia", 1968; E. Sapir, *// linguaggio,* trad. it., Turín, 1969; G. Schiwy, *Der Franzosische Strukturalismus,* Rowohlt, 1969 (selección de textos con introducción).

Para una crítica de la rigidez metafísica de la noción de estructura, U. Eco, *La struttura assente,* Milán, 1968.

§ 848. R. Dobzhansky, *Genetics and the Origin of Species,* 1937; *Mankind Evolving,* New Haven, 1962; J. Huxley, *The Uniqueness of Man,* Londres, 1943; *Evolution in Action,* Londres, 1953; Theilard de Chardin, *Oeuvres,* París, 1955 sigs., trad. it., Milán, 1968 sigs.; E. Mayr, *Animal Species in Evolution,* Cambridge, Mass., 1963; Dobzhansky, *L'evoluzione della specie umana,* Turín, 1965; *The Biology of Ultimate Concern,* Nueva York, 1967, trad. it., Bari, 1969.

§ 849. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften,* 4 vols., Munich, 1958-61 ; *Ethics,* trad. ingl., Londres, 1955; Etica, trad. it., Milán, 1969; *Resistenza e resa,* trad. it., Milán, 1969.

Sobre Bonhoeffer: E. Bethge, *D. B., Theologe, Christ, Zeitgenosse,* Munich, 1967; A. Dumas, *Une théologie de ¡a réalité, D. B.,* Ginebra, 1968.

J. Robinson, *Dio non è così,* trad. it., de *Honest to God,* Florencia, 1965; T. J. J. Altizer y W. Hamilton, *Radicai Theology and the Death of God,* Nueva York, 1966; T. J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism,* Filadelfia, 1966; M. E. Marty y G. Peerman, *New Theology n. 1,* Nueva York, 1964; *n, 2,* Nueva York, 1965; *n. 3,* Nueva York, 1966; *n. 4,* Nueva York, 1967; *Dio e morto?* , vol. colectivo, Milán, 1967; R. Dolfs, *La tomba di Dio,* Milán, 1968.

E. L. Masscall, *The Secularization of Christianity, An Analysis and a Critique,* Nueva York, 1965; K. Hamilton, *God is Dead, The Anatomy of a Slogan,* Grand Rapids, Mich., 1966; H. Cox, *La citta secolare,* trad. it., Florencia, 1968.

§ 850. Noticias sobre Horkheimer, Adorno y Marcuse, sobre todo en su período francfurtense, en G. E. Rusconi, *La teoria critica della società,* Bolonia, 1968, parte III.

M. Horkheimer, *Eclisse della ragione,* trad. it., Turín, 1969.

T. W. Adorno, *Mínima moralia,* trad. it., Milán, 1954; *Filosofia della musica moderna,* trad. it., Turín, 1959; M. Horkheimer-T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo,* trad. it., Turín, 1966.

H. Marcuse, *Eros e Civililà.* trad. it., Turín, 1964, 1968; *Ragione e rivoluzione,* trad. it., Bolonia, 1965, 1967; *L'uomo a una sola dimensione,* trad. ¡t. Turín, 1967; *La fine dell'utopia,* trad. it., Bari, 1968: *Saggio sulla liberazione,* trad. it., Turín, 1969; *Controrivoluzione e rivolta,* trad. it., Milán, 1973. —C. A. Viano, *Marcuse o i rimorsi dell'hegelismo perduto,* in «Rivista di filosofia», 1968, pp. 149-183; Colletti, *// marxismo e Hegel,* Bari, 1069.

Sobre el llamado «eurocomonismo»: E. Bettiza, *// comunismo europeo,* Milán, 1978.

Ph. Nemo, *L'homme structural,* Paris, 1975; J.-M. Benoist, *«Marx est Mort»,* Paris 1970; A. Glucksmann, *Les maîtrepenseurs,* Paris, 1977; B.-H. Lévy, *La barbarie a visage humain,* Paris, 1977. En contra: F. Aubral y X. Delcourt, *Contro le nouveiìe Philosophie,* Paris, 1977.

INDICE ALFABETICO

A

Abbagnano, N., 424, 452, 586, 625, 689.
Ackermann, W., 616.
Adam, Ch., 233.
Adams, Jorge P., 423-424.
Adamson, Roberto, 463-465, 485.
Adickes, E., 316.
Adler, M., 194, 514.
Adorno, T. W., 800-802, 804, 806.
Agosti, V., 373.
Agustín, San, 218, 336.
Albee, E., 277.
Albeggiani, 425.
Albérés, R. M., 779.
Alengry, A., 277.
Alessio, F. P., 277, 373.
Alexander, Samuel, 124, 452, 572-575, 590.
Alfieri, V. E., 452.
Alfonso XIII, 527.
Algrati, 425.
Aliotta, Antonio, 424, 452, 485, 532-534, 540, 589, 625, 778.
Alquié, F., 779.
Altenstein, 146.
Althusser, L., 790.
Altizer, T., 795, 798-799, 806.
Allen, E. L., 176.
Allen, Grant, 294, 315.
Allier, R., 315.
Allievo, G., 315.
Alliney, G., 235, 277, 373, 724.
Ambrosi, L., 372.
Ambrosoli, L., 277.
Amerio, F., 316.
Amiel, Enrique Federico, 346.
Amoretti, G. V., 42.
Ampère, Andrés María, 200.
Anderde, O., 515.
Anderson, P. Russell, 372.
Andler, Ch. 330-331.
Andréas-Salomé, Lou, 330.
Angel, P., 338.
Anscombe, 689.
Anschutz, R. P., 277.
Antoni, C., 452.
Anzilotti, 234.
Apelt, M., 316.
Apter, M. J., 805.
Arbib, M. A., 805.
Arcuno, O., 388.
Archambault, P., 373, 388, 485.
Ardigò, Roberto, 299-302, 315.
Aristóteles, 86, 171, 201, 273, 353, 367 475, 655, 681, 692, 744, 800.
Armand, 276.
Arnal, A., 485.
Arnaldo, 452.
Arnoldi, F., 388.
Aron, R., 513-515.
Arquímedes, 71, 757.
Ascoli, M., 452.
Asenfuss, J. H., 159.
Asveld, P., 124.
Atkinson, C. M., 277.
Auger, 625.
Austin, J. L., 681.
Avenarius, Ricardo, 583-584, 592-594, 596, 624, 659.
Ayer, Alfredo, 444, 678-679, 682, 689.

B

Baader, 67.
Bacon, 245, 248, 671.
Bach, E., 787, 805.
Baege, M. H., 625.
Bagdasar, 485.
Baillie, Jaime B., 124, 423-424.
Bain, J. A., 176, 277, 294.

Balfour, Arturo Jaime, 355-357, 373.
Balibar, 790.
Balsamo-Crivelli, G., 226, 234.
Balthasar, N. J., 373.
Ballauff, T., 724.
Banfi, A., 483-484, 586, 514.
Barnes, H. E., 778.
Barnett, L., 625.
Baron, S. W., 424, 590.
Barone, F., 626, 688, 724.
Barrenechea, M. A., 331.
Barry, W., 315, 388.
Barth, Carlos, 159, 729-731, 757, 778, 793.
Bartoli, H., 194.
Bartolomei, 315.
Barzellotti, G., 315.
Basch, V., 160.
Bastide, R., 805.
Battaglia, F., 452.
Battistini, 234.
Bauch, Bruno, 469.
Bauer, Bruno, 149, 159, 179.
Bauer, Edgardo, 149.
Baumann, A., 277.
Baumgardt, D., 277.
Baur, Fernando Cristian, 150, 159.
Bayer, R., 779.
Beauvoir, S. de, 727.
Bebel, A., 276.
Beccaria, 257.
Beck, L. J., 12, 24, 46, 373.
Beer, M., 136.
Béguin, A., 405.
Bel, R., 540.
Beltrán, Enrique, 386.
Bellezza, V. A., 452.
Benda, J., 405.
Beneke, Federico Eduardo, 146-147, 159.
Benrubi, J., 372.
Bentham, Jeremías, 256-259, 261, 292.
Bentley, A. F., 541, 548.
Benveniste, 805.
Benz, E., 87.
Berdiaiev, Nicolás, 366, 373, 778.
Berger, G., 373, 724.
Bergmann, E., 136, 645, 674, 689, 724.
Bergson, Enrique, 312, 369-372, 383-384, 386, 389-396, 398-399, 401-405, 469, 483, 496, 522, 535, 544, 588, 591, 660, 713, 791.
Berkeley, 127, 279, 406, 416, 425, 462, 573, 639.
Bernard, C., 294-296, 315.
Bernays, P., 616.
Bernouilli, C. A., 331.
Bernstein, Eduardo, 478.
Bernstein, J., 625.
Berthelot, Marcelino, 297.
Berthelot, R., 388, 405.
Bertini, Juan María, 230-231, 235.
Bertram, E., 330.
Bianco, F., 778.
Biemel, 778.
Bienfait, W., 515.
Bischoff, D., 514.
Biswanger, P., 25.
Black, M., 626, 643, 678.
Blackham, H. 778.
Blanquis, G., 331.
Bloch, M., 513.
Blondel, Mauricio, 378-381, 383, 388.
Bloomfield, L., 688, 786, 805.
Blunck, R., 331.
Bluwstein, J., 316.
Bobbio, N., 123, 194, 277, 452, 689, 724.
Boehm, 485.
Boehme, J., 67, 84.
Bohlin, T., 176.
Bohr, N., 609-610, 646, 688.
Bolin, W., 160.
Bölsche, W., 316.
Bolyai, G., 603.
Bolzano, Bernardo, 645, 691, 692-693, 724.
Bollnow, O. F., 514.
Bonafede, G., 234.
Bonald, v. De Bonald.
Bonatelli, 372.
Bonhoeffer, D., 793-795, 797-799, 806.
Boole, Jorge, 617-618, 625.
Booth, M., 372.
Borch, T. R., 136.
Borghi, L., 554.
Born, M., 614, 625.
Boruwer, 625.
Bosanquet, Bernardo, 414, 422, 424, 452.
Bosanquet, H., 424.

Bosco, N., 589.
Bossert, A., 24.
Bossuet, 243.
Bouglé, C., 276.
Bourgin, 276.
Boutard, Ch., 233.
Boutroux, Emilio, 350-353, 372-373, 388, 714.
Bradley, Francisco Herbert, 357, 410-414, 420, 424, 559.
Braithwaite, R. B., 625, 669.
Brandes, G., 176, 331.
Braun, O., 87, 372.
Braun, S. H., 485.
Bréhier, E., 87, 405.
Brémond, A., 405.
Brentano, Francisco, 674, 691-694, 705, 724.
Breton, A., 803.
Bridel, Ph., 485.
Bridgman, P. W., 612-614, 625.
Brie, S., 124.
Brightman, E. S., 643.
Brillouin, L., 781-782, 805.
Britton, K., 277.
Broad, C. D., 424, 561-562; 589-590.
Brod, M., 778.
Broglie, 610.
Brouwer, 617.
Brown, R. H., 778.
Browne, B. P., 315.
Bruers, A., 234.
Brunello, B., 234, 277.
Bruno, Giordano, 14, 16, 427.
Brunschvicg, L., 315, 480-483, 486.
Brunswick, E., 688.
Buckham, J. W., 425.
Buchler, J., 539.
Büchner, Luis, 303.
Budjaev, N., 590.
Buenaventura, San, 211, 218, 589.
Bufferetti, L., 234.
Buffon, 281.
Bulow, Cósima, 318.
Bultmann, 757-759, 778, 793, 797-798.
Buonaiutti, E., 388.
Burckhardt, 488.
Burger, 24.
Burks, A. W., 539.
Butler, R., 590.
Butterfield, 513.

C

Cabanis, Pedro, 199.
Cabot, 425.
Caird, Eduardo, 276, 424.
Caird, Juan, 410.
Calderón, 128, 528.
Calderoni, M., 532, 540.
Calkins, María W., 422, 424.
Calò, G., 25, 234.
Calogero, G., 273, 452.
Calvez, J. Y., 194.
Callot, E., 372.
Cambon, G., 515.
Campanella, Tomás, 800.
Campbell, 233.
Camus, A., 727.
Cantecor, 486.
Cantoni, R., 177, 724, 778.
Cantor, Jorge, 420, 614-615, 625, 633 691.
Capizzi, A., 452.
Capone-Braga, G., 233-234, 724.
Caponigri, A. R., 452.
Carabellese, Pantaleón, 234, 359, 361-364, 373.
Caracciolo, A., 689.
Caramella, S., 234.
Carbonara, 405, 486.
Carlini, A., 452.
Carlomagno, 460.
Carlyle, Tomás, 407.
Carnap, Rodolfo, 582, 635, 645-647, 649, 658-667, 669-670, 672-674, 676-677, 681-682, 688-689.
Carnot, 601.
Caro, 277.
Carpenter, Guillermo Benjamín, 233.
Carpenter, J. Estlin, 235.
Carpita, E., 388.
Carr, H. Vildon, 485.
Cart, J. J., 89.
Carus, P., 25.
Carus, V., 315.
Cassirer, Ernesto, 477-480, 485-486, 535,

625.
Castellano, G., 452.
Castelli, E., 234, 373.
Catalina, Santa, 402.
Catón, 480.
Cattaneo, Carlos, 269-271, 277.
Caullery, M., 315.
Cavallo, V., 373.
Caviglione, 234.
Cavour, 217.
Centineo, E., 273, 373, 586.
Cesa, G., 160.
Cesea, 315.
Cesselin, F., 590.
Cicerón, 493.
Claparède, N., 372.
Clark, R. T., 24.
Clarke, O. F., 373, 618.
Clausius, 601.
Cleantes, 770.
Clifford, Guillermo, 293-294, 315.
Codignola, E., 452.
Cohen, Hermann, 425, 471-475, 478-479, 485.
Cohen, M. R., 372, 539, 580-583, 590.
Cohn, P., 331.
Coleridge, Samuel Taylor, 407.
Colerus, E., 625.
Colletti, 806.
Collins, F. H., 315, 778.
Collins, J., 177.
Comte, Augusto, 236, 242-255, 261-262, 265-267, 273-276, 289-290, 293, 299, 493, 526, 572, 598, 601.
Condillac, 198-199, 203, 205, 207, 348.
Condorcet, 243.
Confucio, 756.
Congreve, Ricardo, 255, 276.
Conradi, Casimiro, 149.
Conti, Angel, 230, 235.
Copérnico, 787.
Copleston, F., 136.
Cornu, A., 194.
Corte, v. De Corte.
Costa, F., 724.
Coste, A., 315.
Cotard, H., 315.
Cotta, S., 689.
Cotton, J. H., 425.
Courant, R., 625.
Courtney, W. L., 277.
Cousin, Víctor, 68, 200-202, 207, 209, 234, 279, 336.
Covotti, A., 136.
Cox, H., 796-797, 806.
Crawford, L. S., 373.
Creighton, Jaime, 422, 425.
Cremer, M., 388.
Cresson, A., 123, 136, 277, 315, 331.
Crick, F., 783, 805.
Crippa, R., 388.
Croce, Benedicto, 28, 42, 87, 123-124, 373, 428-429, 438-452, 488, 514, 591, 774.
Crompton, A., 276.
Croxall, T. H., 177.
Cugini, U., 539.
Cunningham, C. W., 452.
Cuvier, Jorge, 281.
Cuyau, J. M., 277.

CH

Chabod, 514.
Champigni, R. J., 779.
Chardin, P. Teilhard de, 791, 806.
Chateaubriand, Renato de, 196, 201.
Chestov, L., 778.
Chevalier, J., 405.
Chiappelli, A., 485.
Chiavacci, 234.
Chiocchetti, E., 452.
Chiodi, P., 688, 724, 778-779.
Chomsky, N., 787, 805.
Christian, W. A., 590.
Church, A., 626.
Church, R. W., 424.

D

D'Abro, A., 625.
D'Amato, F., 405.
D'Annunzio, 317.
Dante, 243, 418, 589, 619, 784.
Dantzing, T., 625.
Darbon, A., 373, 643.

Darwin, Carlos, 152, 278, 281-284, 315.
Darwin, Francisco, 282, 303.
D'Aurec, P., 405.
Dauriac, L., 485.
Davidson, W. L., 277.
De Bonald, Luis, 196, 203, 206-207, 233.
De Gaultier, J., 331.
Delacroix, H., 624.
Delage, P., 315.
Delattre, F., 405.
De la Valette Monbrun, 203.
Delbos, V., 87, 234.
Delhomme, J., 405.
Del Negro, W., 540.
Della Valle, 471.
Della Volpe, 124, 194.
De Maistre, José, 196-197, 233, 248, 253.
De Mauro, T., 805.
Demócrito, 493.
De Montesquieu, L., 277.
Dempf, A., 87.
Dempsey, P., 779.
De Negri, E., 123-124, 277, 373.
Denti, M. A., 625.
De Petri, M., 373.
De Raeymaeker, L., 590.
Deregibus, A., 590.
Dermengheen, E., 233.
De Rouvre, Ch., 276.
De Ruggiero, G., 234, 371-372.
Desan, W., 779.
De Sanctis, Francisco, 439.
De Santillana, G., 688.
De Sarlo, 424, 485.
De Saussure, F., 785-786, 805.
Descartes, 17, 127, 150, 197, 201-203, 211-213, 217, 225, 245, 248, 273, 279, 323, 336, 344, 353, 377, 427, 478, 700.
Deschoux, M., 586.
Desjardin, A., 276.
Destut de Tracy, A. L. C., 198-199, 204.
De Toni, G., 689.
De Tonquédec, J., 388.
Deussen, P., 331.
Deutschbein, M., 42.
Devaux, Ph., 590.
De Waelhens, A., 373, 778-779.
Dewey, Juan, 425, 452, 534-535, 539, 541-554, 645-646, 688, 734
De Wulf, M., 590.
Di Carlo, E., 452.
Diehl, K., 276.
Dilthey, Guillermo, 24, 34, 42, 87, 123-124, 469, 488-492, 494, 496-497, 500, 506, 508, 512, 514, 785.
Diodoro Crono, 710-711.
Dirac, 610.
Dobbek, W., 24.
Dobzhansky, 792, 806.
Doering, W., 66, 136.
Dolf, R., 806.
Döll, E., 277.
Dolléans, E., 276.
Dopp, J., 372.
Dostoiewski, 726, 778.
Douglas, Ch., 277.
Drachmann, A. B., 176.
Drago, P. C., 373.
Drago del Boca, S., 87.
Drake, 566-567.
Dray, W., 513.
Drews, A., 87.
Driesch, H., 599-600, 625, 659.
Driver, T. F., 799.
Drummond, J., 235.
Dubois, J., 315.
Du Bois-Reymond, Emilio, 304-305.
Ducros, L., 136.
Dufrenne, M., 778.
Duhem, H. P., 625.
Duhem, P., 384, 597, 625, 672.
Dumas, A., 806.
Duméry, H., 388.
Dummet, M., 689.
Dumont, 257.
Duncan, D., 315.
Dupoy, M., 724.
Duprat, E., 424.
Duproix, J., 372.
Dupuy, 277.
Durante, G., 24.
Düring, Eugenio, 193, 273, 275-277.
Durkheim, Emilio, 299, 554.
Duron, J., 590.
Dussaud, R., 315.

E

Eco, U., 805.
Eddington, A. S., 612, 625.
Edman, I., 554, 560.
Ehrle, F., 590.
Einstein, A., 390, 606-607, 610-611, 613, 625, 643.
Eiseley, L. C., 315
Eisler, R., 316.
Elbos, V., 625.
Elton, W., 685.
Emerson, R. W., 407-408.
Engel, K., 25.
Engels, Federico, 179, 192-194, 583-586, 768.
Enriques, F., 625.
Epicuro, 493.
Erasmo, 282.
Erdmann, Juan Eduardo, 149, 159.
Erdmann, L., 485.
Escoto, Duns, 589.
Escoto Eriúgena, 221, 223.
Etchéverry, A., 272, 486.
Eucken, Rodolfo, 342-344, 372.
Euclides, 127, 603, 607.
Ewald, O., 624.

F

Fabro, C., 177.
Faggi, A., 87, 372.
Faguet, E., 233.
Fairhrother, W. H., 424.
Falchi, A., 233.
Fano, G., 373.
Farber, Marvin, 372, 724.
Farinelli, A., 42.
Fatone, V., 779.
Fauçonnet, A., 136.
Fazio-Allmayer, V., 451.
Fechner, Teodoro, 316, 619.
Federici, F., 485.
Federici-Vescovini, 554.
Feiblemann, J., 539.
Feigl, H., 645, 674, 676, 682, 688.
Félix-Faure, L., 388.
Fergnani, F., 779.
Ferrari, José, 269, 271-273, 277.
Ferrater Mora, J., 540.
Ferri, Luis, 230, 235, 277.
Feuerbach, Luis, 149, 151-153, 155-157, 160, 179-180, 273-274, 795.
Fichte, I. C., 45.
Fichte, J. G., 9-10, 13, 18, 26-27, 29-32, 34-35, 43-67, 69-72, 76, 83, 87, 90-91, 93, 95, 102, 117, 123, 125-126, 128, 137, 139, 145, 159, 175, 195-196, 223-224, 272-273, 278, 337, 418, 427, 429, 436, 454, 470, 493, 526, 533, 660, 700.
Fichte, Manuel Hermann, 66, 337.
Filippini, E., 724.
Findlay, J. N., 724.
Finlay-Freundlich, E., 688.
Fisch, M. H., 372.
Fischer, F. C., 177.
Fischer, K., 25, 66, 87, 136, 150, 453.
Fiske, J., 315.
Flew, A. G. N., 681.
Flint, Roberto, 233.
Flora, F., 452.
Flügel, O., 159.
Foerster-Nietzsche, E., 330.
Fonafy, 805.
Fonsegrive, G., 388.
Forberg, 44.
Forest, A., 405.
Förster, 123.
Fortes, M., 805.
Foucault, M., 789.
Fouillée, Alfredo, 313, 316, 331.
Foulquié, P., 777.
Fourier, Carlos, 239-240, 276, 800.
Fournière, 276.
Fraedrich, C., 159.
Fraenkel, 452.
Francisco, San, 402.
Frank, Felipe, 645, 668, 671, 688.
Frankel, A., 625.
Frege, Gottlob, 615, 618-619, 625-626, 629, 637, 665, 691, 706.
Freud, 620-621, 626, 764, 800.
Friedländer, 331.
Fries, Jacobo Federico, 9, 126, 143-146, 159, 454.
Fritzsch, Th., 159.

Frondizi, R., 724.
Frothingham, O. B., 424.
Fuà, L., 689.
Fuhrmans, H., 87.

G

Gabler, Jorge Andrés, 149
Gadamer, H. G., 485.
Galanter, E., 805.
Galileo, 245, 384.
Galton, Francisco, 294.
Gall, F. J., 100.
Galli, 234.
Gallie, W. B., 535.
Galloway, G., 373.
Galluppi, Pascual, 207-210, 229-230, 234, 427.
Ganne de Beaucondrey, 316.
Gans, 123.
Gaos, J., 66, 176.
Garaudy, R., 590.
Gardiner, P., 513.
Garin, E., 372.
Gaubier, H., 405.
Gauhe, E., 514.
Gaultier, v. De Gaultier.
Gaupp, Otto, 315.
Gauss, 603.
Geismar, E., 176.
Gentile, J., 234-235, 277, 373, 388, 426, 428-439, 451-453.
Geyl, P., 515.
Geymonat, L., 277, 624-625, 688.
Geyser, J., 724.
Ghio, M., 234.
Gianoux, C. J., 590.
Gibson, 372.
Gilbert, K., 452.
Gilson, E., 589.
Gilson, L., 724.
Gioberti, 207, 216-226, 229-230, 234, 426-427.
Giraud, V., 233, 315.
Glockner, H., 123, 189, 192.
Gödel, K., 616-617, 625, 635, 643, 645.
Goethe, 18-19, 21-23, 25, 44, 67, 100, 125, 200, 493, 502.
Goldsmith, 315.
Gonnelle, P., 373.
González Serrano, Urbano, 136.
González y Díaz Tuñón, Ceferino, 136.
Goriely, G., 388.
Göschel, Carlos Fernando, 149.
Gottsched, H., 176
Gouhier, H., 276.
Grabmann, M., 589
Gramsci, A., 774.
Gramzow, O., 159.
Graselli, G., 452.
Gray, 234.
Green, Tomás Hill, 277, 315, 357, 408-410, 413, 424.
Greenwood, Th., 316.
Gregorio de Nisa, 221.
Grene, M., 778.
Grenier, 344, 372.
Griffith, G. O., 235.
Grin, E., 372.
Grisebach, E., 136.
Groethuysen, 778.
Groppali, A., 315.
Grozio, 142.
Grün, K., 160.
Grunow, Eleonora, 34.
Guéroult, 24, 66, 136.
Guiheneuf, 194.
Gurvitch, G., 276.
Guthrie, Malcom, 315.
Guyau, A., 316.
Guyau, Juan María, 314.
Guyénot, E., 315.
Guzzo, A., 373.

H

Habert, 486.
Haeckel, Ernesto, 294, 304-305, 316, 361, 599.
Haering, Th., 124.
Hahn, H., 645.
Hainds, J. R., 277.
Haldane, Ricardo Burton, 423.
Halleux, J., 315.
Hamann, 14-16, 18, 24, 87.
Hamelin, Octavio, 353-355, 373, 485.

Hamer, J., 778.
Hamilton, Guillermo, 267, 277-280, 284-286, 300, 315, 559, 795, 798-799, 806.
Hamilton, K., 806.
Hardenberg, Federico von, v. Novalis.
Hare, R. M., 683.
Häring, T., 123.
Harnack, Adolfo, 382.
Harnack, O., 25.
Harris, Guillermo Torrey, 418.
Harris, H. S., 452.
Harrold, C. F., 388.
Hart, 687-689.
Hartley, 259.
Hartmann, Eduardo von, 42, 87, 316, 342-343, 372, 485.
Hartmann, Nicolás, 66, 87, 691, 699, 708-714, 723-724, 733.
Hasseblatt, M., 159.
Hauser, K., 316.
Haym, R., 24, 42, 123, 149.
Hegel, 9-10, 24, 26-29, 36, 38, 40, 44, 47, 50, 68-70, 84-85, 87-127. 137, 146, 148-150, 152-153, 157, 159, 164, 171, 175, 178, 183, 188, 190-195, 200, 221-223, 243, 247, 251, 253, 265-266, 271-273, 298, 312, 328, 342-343, 354, 378, 406, 408, 413-416, 422-423, 426-430, 439-440, 445-447, 450-451, 454, 459, 488, 491, 493, 533, 541-542, 544, 577, 584, 602, 660, 689, 711-712, 714, 723, 744-745, 773-776, 800, 803.
Hegenwald, H., 540.
Heidegger, Martín, 331, 364, 367, 660, 699-700, 709, 723, 728-729, 731-474, 749, 751, 757-759, 762-763, 778, 789-790.
Heilberg, J. L., 176.
Heilmann, L., 805.
Heimsoeth, H., 66.
Heine, E., 68, 159.
Heinemann, F. H., 371, 778.
Heinichen, O., 625.
Heinrich, 42, 159.
Heinroth, T. C. A., 724.
Heintel, E., 331.
Heisenberg, 608, 625, 667.
Helmholtz, H., 453-456, 485, 596.
Hempel, C. G., 513, 645, 672, 688-689.
Henke, Th., 159.
Henle, P., 805.
Henning, H., 625.
Hensel, 42.
Heráclito, 493, 544.
Herbart, Juan Federico, 9, 126, 137-145, 147, 159, 273-274, 454, 475.
Herder, 14-16, 18, 22, 24, 123.
Héring, J., 724.
Hersch, J., 778.
Hertz, H. R., 478.
Hertz, J. H., 235.
Hertz, P., 485, 596-597, 602, 625.
Herz, Enriqueta, 34.
Herz, Marco, 34.
Hess, 159.
Hessen, S., 452.
Heyl, B. C., 684.
Heyting, 617, 625.
Hibben, 124.
Hicks, J. D., 373, 424, 464, 485, 589-590.
Hilbert, 604, 616, 625, 629, 663.
Hobbes, 427, 493.
Hobhouse, L. T., 311-312, 316.
Hocking, Guillermo Ernesto, 422-423, 425.
Hodges, H. A., 514.
Hodgson, Shadworth, H., 461-462, 465, 485.
Hoernle, 424.
Hofer, W., 514.
Höffding, H., 176, 316, 371-372, 405, 625.
Hoffmeister, J., 42, 123.
Hofler, A., 724.
Hohlenberg, J., 177.
Hölderlin, Federico, 9, 29-30, 42, 67, 88.
Holmes, R. W., 452.
Holt, E. B., 563.
Homero, 673, 756.
Hoock, S., 554.
Horkheimer, M., 800-801, 806.
Horne, 425.
Horwitz, H., 42.
Hotho, 123.
Houang, 424.
Houtin, A., 388.
Howald, E., 25.

Howison, G. H., 422, 425.
Hubbard, 276.
Hudges, H. S., 513-514.
Hudson, W. H., 315.
Humboldt, 22-25.
Hume, 11, 14, 18, 133, 208, 259-260, 263, 267, 273, 293, 300, 348, 406, 408, 425, 516, 606, 644-645, 651-652, 654, 667, 675, 683.
Humphrey, R., 388.
Husserl, Edmundo, 557, 674, 691-700, 702-705, 707, 713, 715, 724, 725, 728-729, 731, 733, 746, 760, 771-772, 802.
Husson, L., 405.
Hutcheson, 257.
Huxley, J., 806.
Huxley, Tomás, 284, 293, 315.
Hyppolite, J., 124, 774.

I

Icaza, F. A. de, 331.
Ignacio de Loyola, San, 262.
Illemann, 724.
Infeld, 610, 625.

J

Jacks, L. P., 625.
Jackson, A. W., 235.
Jackson, R., 277.
Jacobi, F. H., 14, 16-18, 21, 25, 60, 68, 87, 89, 93, 143, 200.
Jacobi, G., 589.
Jaeger, E., 372.
Jaia, 426.
Jakobson, R., 786, 805.
Jakowenko, 485.
James, Guillermo, 469, 516, 520-524, 532, 534, 539, 542, 591.
Janet, P., 124, 276, 373.
Jankelevitch, V., 405.
Janssens, 485.
Jaspers, Carlos, 87, 330, 364, 512, 515, 724, 731, 746-757, 759, 760, 778.
Jaurès, Juan, 349-350.
Jeans, J., 315.
Jeanson, F., 779.
Joachim, H. H., 414.
Jodl, Federico, 160, 273-275, 277, 372.
Joël, K., 331.
Joergensen, J., 626, 643, 688.
Joergensen, P., 42.
Johan, R., 625.
Johnson, A. H., 590.
Jolivet, R., 778.
Jones, H., 235, 372-373, 485.
Jones, W. T., 372.
Jouffroy, Teodoro, 200.
Juan, San, 63-64.
Juana de Arco, Santa, 402.
Juvalta, E., 315.

K

Kafka, G., 66, 726, 778.
Kant, 9-11, 13-15, 18-22, 26 34, 41, 43-46, 51-52, 62, 69, 82, 89, 91, 94, 105, 114, 125-126, 132, 139, 144, 146-147, 162, 184, 211, 214, 238, 243, 249, 267, 273-274, 281, 289, 309, 311, 325, 328, 340, 358, 374, 408, 410, 427, 453-457, 461-466, 471, 472, 474-476, 478, 493-495, 525, 553, 557, 560, 580, 599, 605, 617, 640, 647, 675, 683, 691 710, 718, 731, 787.
Kastil, A., 724.
Kauffmann, W. A., 331.
Kelsen, J., 582, 645, 685-687, 689.
Kempen, A., 159.
Kennedy, G., 277.
Kierkegaard, S., 15, 159, 161-176, 344, 346, 364, 528, 725-726, 729-730, 740, 747, 751, 757, 793.
Kinkel, W., 159, 485.
Kirchhoff, 595.
Klaitzin, J., 485.
Klein, F., 603.
Klinger, M., 18.
Kneale, M., 539, 625.
Kneale, W., 539, 625, 669.
Knittermeyer, 87.
Köber, K., 87.
Koffka, 620.

Köhler, F., 331.
Köhler, W., 514, 620, 645, 659.
Kohn, H., 235.
Kohut, A., 160.
Kojève, A., 124, 774.
König, E., 316.
Königsberger, L., 485.
Konvitz, R. M., 590.
Korff, A., 42.
Körner, S., 670.
Kotarbinski, Tadeo, 645, 688.
Kozary, T., 277.
Kraft, V., 688.
Kränzlin, G., 724.
Kraus, O., 724.
Kremer, R., 589.
Kroner, B., 24.
Kucharski, P., 405.
Kuhn, M. A., 590.
Kühnemann, E., 25.
Kulpe, Osvaldo, 557-558, 589.
Kuntze, F., 24.
Kurylowicz, 805.

L

Laas, Ernesto, 273-274, 276-277.
Laberthonnière, Luciano, 378, 381-383.
Lacan, J., 789.
Lacombe, P., 315.
Lachelier, Julio, 316, 349, 350, 372.
Lafontaine, A., 276
Laird, J., 589.
Lalande, Andrés, 314.
Lamarck, Juan Bautista, 278, 281, 289.
Lameere, J., 452.
Lamennais, Roberto, 196-197, 203, 207, 227, 233, 241.
Landau, E., 625.
Landgrebe, L., 514, 694, 702, 724.
Landsberg, P. L., 724.
Lange, Federico Alberto, 454-455, 485, 525.
Lange, H. O., 176.
Langer, S. K., 688.
Laotse, 756.
Lapchine, 372.
Laplace, P. S., 608.
Laromiguière, Pedro, 199-200, 207.
Lasson, G., 123-124.
Lasswitz, K., 316
Laurie, Simón Somerville, 422.
Lavater, J. K., 100.
Lavelle, Luis, 366-367, 369, 373.
La Via, V., 452.
Lavoisier, 72, 304.
Lawrence, N., 590.
Layler, A., 724.
Leach, E., 805.
Lean, M., 589.
Leander, Folke, 554.
Lederbogen, F., 42.
Leese, K., 124.
Lefèbvre, H., 194, 331, 777.
Lefèvre, 388.
Lehmann, R., 159.
Leibniz, 17, 133, 247, 273, 289, 346, 358, 361, 416, 427, 476, 478, 493, 500, 577, 612, 617, 619, 652, 663, 692.
Leibmann, K., 331.
Lenin, 583-586, 590.
Lenzen, V., 688.
León X, 66.
León XIII, 587.
Lequier, 344-346, 372.
Le Roy, Eduardo, 383-386, 405, 605.
Le Roy, G., 234.
Leroy, U., 276, 805.
Le Senne, Renato, 367-369, 373.
Leslie, S. W., 277.
Lessing, C., 331.
Lessing, G. E., 17, 123, 227.
Lessing, Th., 372.
Levi, Ad., 277.
Levi, Aless., 315, 372-373.
Levi-Bruhl, L., 25, 299.
Levinas, E., 724.
Lévi-Strauss, 788-790.
Lévy, A., 159.
Lévy-Bruhl, Luciano, 276.
Lewes, C. H., 277.
Lewes, Jorge, 255.
Lewin, K., 625.
Lewis, C. T., 668.
Librizzi, 373.
Lichtenberg, H., 331.
Lichtigfeld, A., 778.

Liebmann, O., 453, 485.
Lindeman, E. C., 643.
Lindsay, R. B., 625.
Linke, P., 589.
Lipsius, 42.
Litt, Th., 24, 123, 512, 515.
Littré, E., 255, 277.
Lobacevskij, N. I., 603.
Locke, J., 199, 208, 336, 348, 489, 516.
Lofflhouse, W. F., 424.
Loisy, A., 382-383.
Lombardi, F., 160, 176.
Lombardo-Radice, G., 452.
Lombroso, C., 306.
Lotze, R. H., 312, 337-340, 359, 372, 488, 629.
Lovejoy, A. O., 566, 567, 589.
Lowinger, A., 625.
Löwith, K., 159, 331, 512.
Lubbock, J., 298.
Lucrezio, 37, 493.
Lugarini, L., 485.
Lukács, G., 124, 775-776.
Lukasiewicz, J., 645.
Luporini, 724.
Lutero, M., 168, 225.
Lutz, J. A., 388.
Lyell, Ch., 281.

M

Mackenzie, Juan Stuart, 373, 422, 485.
MacMinn, N., 277.
Mach, Ernesto, 384, 445, 563, 584, 592-598, 601-602, 606, 625, 645, 651, 659, 661.
Maenchen-Helfen, O., 194.
Maggiore, G., 452.
Maimón, S., 10-13, 46.
Maine de Biran, 200-207, 224, 230, 234, 344, 347-349, 389, 405, 493.
Maistre, v. De Maistre.
Majer-Moreau, K., 124.
Malebranche, 202, 213, 218, 344.
Malthus, Tomás Roberto, 256-257, 266, 282.
Mamelet, A., 514.
Mamiani della Rovere, Terencio, 210, 229, 230, 235.
Mandelbaum, M., 452.
Mansel, Enrique Longueville, 278, 280, 284-286, 315.
Manuel, F. E., 276.
Maquiavelo, 447.
Marcel, Gabriel, 364-366, 373, 425, 723.
Marcuse, H., 194, 800, 802-806.
Marchesini, G., 315.
Marechal, C., 233.
Marheineke, 123.
Mariano, R., 451.
Marías, Julián, 540.
Maritain, Jacobo, 405, 588.
Marlé, L., 778.
Marrou, H. I., 513.
Marshall Urban, W., 471.
Martensen, 161.
Martineau, Enriqueta, 255, 276.
Martineau, Jacobo, 231-233, 235, 315.
Martinet, A., 787, 805.
Martinetti, Pedro, 136, 342, 359-361, 371-373.
Marty, M. E., 806.
Marvin, F. S., 277.
Marvin, W. T., 563.
Marx, Carlos, 151, 159, 178-194, 276, 350, 386, 473-474, 478, 499, 583-587, 767, 785, 790-800, 803.
Mascall, E. L., 806.
Masci, F., 310-311.
Maslow, A., 689.
Masnovo, A., 590.
Massari, José, 217, 234.
Matagins, A., 372.
Mathieu, V., 405.
Maulnier, T., 331.
Mauriac, P., 315.
Mautino, 452.
Mavit, H., 405.
Maxwell, 607.
Mayer, E., 505.
Mayer, G., 194, 304.
Mayer, R., 303.
Mazzini, José, 207, 226-229, 234.
McCarty, J. W., 590.
McCrimmon, 277.
McGilvary, 424.
McGill, I. I., 643.

McGowan, W. S., 372.
McTaggart, Juan, 415-418, 424.
Mead, 534-540, 549, 621.
Medicus, F., 66.
Mehlis, G., 87.
Meinecke, Federico, 494, 498, 501-502, 514.
Meinong, Alejo, 637, 661, 693, 699, 705-707, 724.
Meisel, J. H., 388.
Mencken, H. L., 331.
Mendelssohn, 17-18.
Menzel, A., 276.
Mercier, Deseado, 588.
Meregalli, F., 540.
Merker, N., 124.
Merleau-Ponty, 770-773, 775, 777, 779.
Méry, M., 136.
Mesnard, P., 177.
Mess, F., 331.
Messeaut, J., 586.
Messer, Augusto, 66, 514, 557.
Metz, A., 625.
Metz, R., 372.
Metzke, 24.
Meyer, E., 331.
Meyer, R. M., 331.
Meyerson, Emilio, 124, 277, 600-602, 625.
Michelet, C. L., 123, 159.
Micheli, V., 452.
Miegge, G., 778.
Miéville, H., 485.
Miguel Angel, 719.
Mill, Jaime, 256, 277, 292.
Mill, Juan Stuart, 236, 243, 256, 259-269, 273-274, 276-277, 291-292, 297, 312, 315, 516, 595, 619, 640.
Miller, G. A., 805.
Mirabent, F., 176.
Misch, G., 514.
Mises, R. von, 625, 668.
Moleschott, Jacobo, 303.
Momsen, 488.
Mondolfo, R., 277, 316.
Montagu, A., 805.
Montague, G. Pepperell, 563-565, 589.
Montaigne, 202, 344.
Moog, W., 159.
Moore, Jorge Eduardo, 551, 558-563, 573, 589, 646, 650, 678, 697.
Morando, 234.
Morgen, C. Lloyd, 311-313, 783.
Morgenstern, 789.
Morra, G., 452, 689.
Morris, C., 534, 621-624, 626, 646, 677, 688.
Morris, C.W., 540.
Mory, P., 485.
Mossé-Bastide, R. M., 405.
Mott, L. F., 315.
Moublanch, 276.
Moulinié, H., 233.
Mounier, M., 370-371, 373.
Mügge, M. A., 331.
Muirhead, J. H., 372, 422, 424.
Müller, M., 233.
Munitz, M. K., 590.
Münstergerg, Hugo, 470-471.
Mure, G., 124, 452.
Murray, 373.
Murri, R., 388.

N

Nadler, 24.
Nagel, E., 590, 624-625, 688.
Nanen, F., 315.
Napoleón, 88-89, 102, 303.
Nartsch, H. W., 778.
Nathanson, M., 540, 779.
Natorp, Pablo, 42, 475-479, 485, 589.
Navarro, O., 778.
Naville, 202, 205-206, 234.
Negri, A., 452.
Negri, E., v. De Negri.
Neider, C., 778.
Nerva, 460.
Nettleship, P. L., 424.
Neumann, T. von, 609, 784, 789, 805.
Neurath, Otón, 513, 645-646, 648-649, 661, 688.
Newman, G. R., 625.
Newman, Juan Enrique, 374-376, 388.
Newton, 245, 344, 595, 602, 607-608, 610, 652, 672, 784.
Nicolayevski, B., 194.
Nicoli, P. F., 277.
Nicolini, F., 234.

Nietzsche, Federico, 186, 317-327, 329-331, 469, 494, 498, 525, 659, 742, 744, 747, 751, 791, 795, 799, 801.
Nobile, O. M., 373.
Nohl, H., 123.
Novalis, 32-34, 36, 42, 67, 195.
Nyman, A., 176.

O

Ockham, 692.
Odebrecht, 42.
Oesterreich, T. K., 371.
Ogden, C. K., 682, 684.
Oggioni, E., 388.
Olgiati, F., 405.
Olivieri, G., 373.
Olsen, Regina, 161.
Ollé Laprune, León, 376-378, 388.
Omodeo, A., 233.
Orestano, 234.
Orígenes, 458.
Orsi, C., 590.
Ortega y Gasset, José, 124, 529-531, 540.
Ostwald, G., 625.
Ostwald, W., 277, 583, 598-599, 625.
Ovejero, Andrés, 330.
Owen, Roberto, 239, 256.

P

Pablo, San, 402, 421, 730, 795.
Paci, E., 373, 452, 724, 777-778.
Packe, M. J., 277.
Paganelli, G., 515.
Palhoríes, F., 234.
Pamenatz, J., 277.
Pande, 805.
Pandolfi, A., 515.
Pap, 676, 682, 689.
Papi, F., 586.
Pardo, F., 452.
Pareyson, L., 66, 373, 452, 778.
Parigot, H., 315.
Parisi, D., 689.
Parisot, E., 315.
Parménides, 600.
Parodi, D., 372.
Parsons, 515.
Pascal, Blas, 201-202, 344, 521.
Pasquinelli, A., 688-689.
Passerin d'Entreves, A., 689.
Passmore, J., 372.
Pastore, A., 316, 373.
Patri, A., 779.
Paul, L., 372.
Paulhan, F., 233.
Paulsen, F., 316.
Paumen, J., 373, 778.
Pavlov, I., 619, 626.
Peano, José, 615, 625, 627, 631, 633.
Pedroli, G., 724.
Pedroso, Manuel, 194.
Peerman, G., 806.
Peirce, Carlos Sanders, 421, 517-521, 523, 531, 534, 539, 583, 645, 791.
Pelazza, A., 589, 624.
Pellerin, Ch., 276.
Peperzak, A. T. B., 124.
Perrier, J. L., 590.
Perry, 424-425, 539, 563.
Perticone, G., 452.
Pestalozzi, Enrique, 137, 475.
Peter, J., 277.
Petri, v. De Petri.
Petrini, D., 452.
Petruzzellis, N., 452.
Pfänder, A., 331.
Pfister, B., 515.
Pfleiderer, E., 163, 372.
Piaget, G., 805.
Picavet, F., 233.
Piccoli, R., 452.
Pierce, J. R., 805.
Pillon, S., 372.
Píndaro, 128.
Pinson, K. S., 590.
Pío IX, 210.
Pío X, 381, 383.
Pirce, 631.
Pischel, G., 194.
Pitkin, W. B., 563.
Plank, M., 608-609.
Platón, 34, 38, 83, 125, 138, 201, 340, 433, 471-472, 475, 477, 493, 509, 569, 672, 744, 800.
Plebe, A., 124.

Plotino, 64, 336.
Plümacher, Olga, 372.
Podach, E. F., 331.
Poëy, A., 277.
Poggi, A., 452.
Poincaré, Enrique, 384, 583, 604-605, 617, 625.
Pollock, F., 315.
Popper, K., 512, 583, 645, 670-671, 678, 683, 689.
Porret, E., 373.
Pottschel, W., 24.
Prat, L., 456.
Pratt, J. B., 566.
Preti, G., 589, 643, 689.
Prezzolini, G., 388.
Pribram, K. H., 805.
Primo de Rivera, 527.
Pringle-Pattison, Andrés Seth, 357, 373.
Prini, P., 234, 373.
Proclo, 102, 115, 201.
Protágoras, 273, 524.
Proudhon, Pedro José, 179, 240-242, 276.
Przywara, E., 176.
Pugliesi, M., 724.

Q

Quine, 635, 673, 675, 689.

R

Raah, 624.
Radcliffe-Brown, A. R., 788, 805.
Rahn, Juana, 43.
Raffa, P., 689.
Ramming, G., 485.
Ramsey, 635.
Rand, 425.
Randall, J. H., 513, 578, 580.
Ranke, 502.
Rashdall, 373.
Rasmussenn, S. V., 315.
Rauschenberger, W., 372.
Rauscher, J., 688.
Ravà, A., 66.
Ravaisson-Mollien, Félix, 347-349, 372.
Rawidowicz, S., 160.
Ray, J., 277.
Redano, 234.
Rée, Pablo, 318.
Regers, A. K., 372.
Reichenbach, H., 645, 666-668, 674, 688-689.
Reid, Tomás, 199-200, 278.
Reimann, 607.
Reina, 643.
Reiner, J., 685.
Reinhold, E., 24, 66.
Reinhold, F., 625.
Reinhold, K. L., 9-11, 13, 24, 46, 353.
Remond, R., 333.
Remotti, F., 805.
Renan, Ernesto, 296-298, 315.
Renouvier, Carlos, 136, 344, 353, 355, 456-461, 485.
Reynaud, 486.
Rezvin, I. E., 805.
Ribot, Teódulo, 136, 298.
Ricardo, David, 256-257, 266.
Ricci, U., 540.
Richtie, D. J., 422.
Rickert, Enrique, 467-471, 485, 489, 494, 500, 503, 731.
Ricoeur, P., 373, 778.
Ricour, A., 405.
Richards, 682, 684.
Richter, Federico, 149.
Riehe, Luis, 445, 456.
Riehl, A., 331.
Riemann, E. B., 603.
Rigobello, A., 373.
Riley, I. Woodbridge, 424.
Rintelen, J. von, 778.
Rist, 137.
Ritschl, Federico, 317.
Rivière, J., 338.
Roatta, C., 689.
Robins, H., 625.
Robinson, J., 194, 794-795, 797, 806.
Rocchi, 234.
Rochefort, R., 778.
Rodrigues, 276.
Roe, I., 778.
Rogers, Arturo Kenyon, 424, 566-567, 589.
Roggerone, G. S., 539.
Rolla, A., 625.

Romanell, P., 589.
Romanes, G. J., 294, 315.
Römer, H., 331.
Romero, F., 724.
Romeyer, B., 405.
Rosa, E., 388.
Rosenkranz, Carlos Federico, 123, 149, 159, 451.
Rosmarin, T. W., 485.
Rosenweig, 124.
Rosmini, 198, 207, 210-216, 218, 226, 229-232, 234, 361, 427.
Rose Ashby, W., 805.
Rossi, M., 159, 194, 234.
Rossi, P., 373, 486, 513-515, 689.
Rossi-Landi, F., 540, 589, 626, 689.
Rosso, C., 485.
Roth, A., 694.
Rouche, M., 24.
Rouge, J., 42.
Rougier, L., 625, 646.
Rousseau, J. J., 56, 58, 273, 769.
Rousseau, P., 315.
Rouvre, v. De Rouvre.
Royce, Josías, 316, 418-422, 425, 614.
Royer Collard, Pedro Pablo, 200-201, 207, 209.
Ruest, A., 160.
Ruge, 159.
Runes, D., 688.
Rusconi, G. E., 806.
Russell, B., 315, 517, 559, 575, 616, 619, 627-643, 645-646, 650, 659, 665, 669, 681, 688, 707, 724.
Ruttenbeck, W., 176.
Ruyer, R., 783, 805.
Ruyssen, Th., 136, 485.
Ryle, G., 678-680, 689.

S

Sabetti, A., 779.
Sabin, E. E., 539.
Sade, Marqués de, 801.
Sailly, Bernardo de, v. Blondel, Mauricio.
Sainte-Beuve, 276.
Saint-Hilaire, B., 234.
Saint-Simon, Claudio Enrique, 207, 236-240, 261, 265, 269, 271-273, 276, 459.
Saitta, A., 276.
Saitta, G., 234.
Salmony, H., 24.
Salomé, L., 318-319.
Salvatorelli, L., 235.
Salvemini, G., 234.
Sanctis, Francisco de, v. De Sanctis.
Sansoni, 452.
Santayana, Jorge, 315, 372, 405, 566-572, 589, 707, 791.
Santillana, v. De Santillana.
Santonastaso, 276, 388.
Santucci, A., 778.
Sapir, E., 805.
Sarcevsky, S., 786.
Sartre, Juan Pablo, 367, 726, 756, 759-770, 772, 775, 778-779.
Saumjan, 806.
Saussure, F. de, v. De Saussure.
Scarpelli, U., 688-689.
Sciacca, M. F., 234-235, 372-373, 540.
Scoto, v. Escoto.
Schaff, 805.
Schaffstein, F., 25.
Scheler, M., 186, 691, 699, 709, 715-716, 718-724, 728, 733.
Schelting, A. von, 515.
Schelling, 9-10, 17, 26-27, 29-30, 59, 61-62, 65, 67-91, 95 102, 117, 123, 125-126, 137, 143, 159, 161, 195, 200, 222, 271-273, 279, 298, 342, 406, 418, 427, 454, 493, 533, 600.
Schilpp, P. A., 486, 543, 554, 563, 589, 606, 611, 625, 627, 643.
Schiller, F., 18-22, 25, 82, 196.
Schiller, F. C. S., 424, 516, 523-525, 540.
Schindler, Fr. St., 724.
Schiwy, G., 805.
Schlegel, Augusto Guillermo, 30, 67, 82.
Schlegel, Carolina, 67.
Schlegel, Federico, 30-32, 34, 42, 44, 195.
Schlegel, J. H., 42.
Schleiermacher, Federico Ernesto Daniel, 34-42, 44, 96, 126, 195, 488, 493.
Schlesinger, R., 194.
Schlick, Mauricio, 485, 625, 645-649, 667, 671, 681, 688.

Schmidt; F. A., 25.
Schmidt, H., 316.
Schmidt, Juan Gaspar, v. Stirner, M.
Schneider, H. W., 136, 372, 485, 554.
Schnitzer, J., 388.
Schoen, H., 372.
Schopenhauer, Arturo, 10, 125-136, 309, 317-321, 328-329, 331, 342-343, 353, 454, 459, 494.
Schort, W., 373.
Schreiner, 24.
Schrempf, 163, 176, 331.
Schrödinger, 610, 625.
Schroeter, M., 514.
Schultheiss, 160.
Schulze, G. E., 11, 45-46, 123, 125.
Schuppe, Guillermo, 556-557, 589.
Schwartzkopf, P., 540.
Schweitzer, A., 25.
Schyns, M., 373.
Séailles, G., 315, 350, 373, 485.
Secrétan, Carlos, 346-347, 372.
Seelig, C., 625.
Segond, J., 372, 405.
Seidlitz, Geo, 315.
Seifert, P., 42.
Seillière, E., 136, 331.
Selby Bigge, L. A., 277.
Sellars, Roy Wood, 567.
Semerari, G., 87.
Sencourt, S., 388.
Serini, P., 373.
Serrano Poncela, S., 540.
Serraus, R., 123.
Severi, F., 625.
Seward, A. C., 315.
Shaftesbury, 14, 15, 493.
Shannon, C. E., 781.
Sidgwick, H., 235, 424.
Siebeck, H., 25.
Siebert, O., 136, 372.
Simmel, Jorge, 25, 331, 469, 483-484, 494-496, 514.
Simon, J., 234.
Simpson, G. Gailord, 792.
Smith, A., 187, 256, 266.
Smith, J. E., 425.
Smith, R., 187, 590.
Sócrates, 174, 201, 273, 324, 329, 648.
Solari, G., 234.
Solmi, 234.
Sorel, Jorge, 315, 374, 386-388.
Sörenzen, H., 177.
Sorley, W. R., 277, 372, 424.
Spaulding, E. G., 424, 563.
Spaventa, Bertrán, 234, 372, 426-427, 451.
Spencer, Heriberto, 236, 255, 276, 278, 284-293, 298-303, 308, 310, 312-315, 390, 572.
Spengel, J. W., 315.
Spengler, G., 540, 724.
Spengler, Osvaldo, 496-498, 510-511, 514.
Spenlé, E., 42.
Spielberg, H., 723.
Spinoza, 15-18, 31, 48, 52, 61, 69-70, 83, 104, 273, 309, 427, 493, 592, 618, 746, 777.
Spir, A., 340-342, 359, 361, 372.
Spiritu, U., 452.
Spranger, W., 25, 485.
Spykman, N. J., 514.
Stadler, A., 315.
Staël, Madame de, 196, 201.
Stalin, 585-586, 590.
Stark, W., 514.
Stebbing, W., 277.
Stefanini, L., 234, 777.
Stefansky, G., 42.
Steffensen, S., 177.
Steinbuck, K., 805.
Stendhal, 324.
Stenius, E., 689.
Stephen, Leslie, 277, 294, 315.
Stern, A., 779.
Sternberg, U., 42.
Sterret, J. M., 124.
Stevenson, 682-683, 689.
Stewart, Dugald, 200.
Stiernotte, A. P., 590.
Stirling, A. H., 424.
Stirling, Jaime Hutchinson, 124, 315, 408, 424.
Stirner, M., 157-160, 179, 801.
Stout, 424.
Strange, 424.
Strauss, David Federico, 148-149, 151-152, 159.

Strauss, G., 315.
Strauss, L., 512.
Strawson, P. F., 643, 681, 689.
Strong, Carlos Augusto, 567, 589.
Stuart, Mill, v. Mill, Juan Stuart.
Sturt, H. C., 523.
Summer, W. G., 299.
Sundin, H., 405.
Switalski, W., 540.

T

Taine, Hipólito, 277, 296-298, 315.
Tancini, F., 373.
Tarski, Alfredo, 635, 645-646, 677-678.
Taylor, Alfredo Eduardo, 315, 373, 414-415, 424.
Taylor, Mrs., 261.
Tedeschi, 425.
Teresa, Santa, 402.
Terracini, A., 625.
Thayer, H. S., 554.
Theunis, F., 778.
Thévénaz, P., 405, 779.
Thibaudet, 405.
Thierry, Agustín, 237.
Thomas, M. H., 554.
Thomson, J., 315.
Thouverez, E., 277, 315.
Thulstrup, N., 177.
Thurneysen, E., 778.
Tieck, Luis, 32, 44, 67.
Tilgher, A., 372.
Tilquin, A., 626.
Tilliette, X., 372.
Tisserand, 203-204.
Tissot, 196.
Titius, 42.
Tomás de Aquino, Santo, 587-589.
Tomás Moro, 800.
Tommaseo, 234.
Tönnies, 507.
Tonquédec, v. De Tonquédec, J.
Töpfer, H., 331.
Towney, G. A., 277.
Townsend, H. G., 425.
Toynbee, 510-511, 515.
Treves, G., 689.
Treves, P., 233, 540.
Treves, R., 689.
Troeltsch, Ernesto, 42, 452, 494, 498-501, 514.
Troilo, E., 234, 316.
Troisfontaines, R., 373.
Trotsky, 586.
Troyat, H., 778.
Trubetzcoy, N., 786.
Tucídides, 757.
Tuni, G., 452.
Twardowsky, C., 645.
Tylor, E. Burnett, 298, 315.

U

Ueberweg, F., 371-372.
Ulrich, 176.
Unamuno, Miguel de, 527-529, 540.
Upton, Carlos B., 233, 235.
Urmson, 678, 689.

V

Vacca, G., 540.
Vahanian, G., 795.
Vaihinger, H., 331, 485, 525-527, 540.
Vailati, Juan, 531-532, 540.
Valat, 243.
Valentini, F., 372.
Vallentin, A., 625.
Van Breda, 694.
Van Buren, 795-798.
Vanni-Rovighi, S., 724.
Varcourt, R., 234.
Varet, G., 779.
Varisco, Bernardo, 359, 361-362, 373.
Vattimo, G., 42.
Vaux, Clotilde de, 243.
Vedaldi, A., 777.
Vegas, F., 540.
Vera, Augusto, 149, 426, 451.
Vermeil, 514.
Verra, V., 24.
Verrua, N., 373.
Vetter, A., 331.
Vezzetti, A. C., 589.
Viano, C. A., 689, 806.
Vicarelli, G., 373.

Vico, 16, 224, 243, 269-272, 426, 439-440.
Vigorita, 234, 451.
Villa, G., 434.
Viretto Gillio Tos, M. T., 540.
Visalbergui, A., 689.
Vivarelli, R., 388.
Vogt, Carlos, 303.
Volkelt, J., 372.
Volpicelli, A., 452.
Volpicelli, L., 452.
Vorberg, G., 331.
Vorländer, Carlos, 25, 194.
Vossler, K., 452.

W

Waddington, C. H., 805.
Waelhens, v. De Waelhens.
Wagner, Cósima, 319.
Wagner, Ricardo, 318, 321.
Wahl, H., 176, 372-373, 777-778.
Waissmann, F., 645, 675, 688.
Walz, G., 330.
Walzel, O., 42.
Wallace, W., 124, 136, 373.
Wallas, G., 277.
Wandschneider, A., 159.
Ward, Jaime, 277, 315, 358, 373, 424.
Ward, W. G., 277, 388.
Watson, J., 424. 590, 619, 783.
Weaver, 781.
Webb, C. J., 357.
Weber, R. H., 315.
Weber, M., 299, 486, 488, 494, 502-509, 512, 514, 686, 746.
Weber, Marianne, 515.
Weierstrass, Carlos, 614-615, 694.
Weimberg, C. B., 625.
Weinberg, J. R., 675, 688-689.
Weissenborn, 42.
Weitch, J., 315.
Wentscher, M., 372.
Wenzel, A., 87.
Wenzl, A., 625.
Wertheimer, 620, 659.
Westermarck, Eduardo, 294.
Wetter, Gustavo A., 590.
Whewel, 595.
White, A. R., 589.
White, M. G., 554, 675.
White, S. S., 540.
Whitehead, Alfredo North, 575-578, 590, 627, 659.
Whittaker, E. T., 625.
Wiegershausen, H., 24.
Wieland, W., 87.
Wiener, N., 781-782, 784, 805.
Wiener, P. P., 539.
Windelband, Guillermo, 371, 465-470, 485, 489, 494.
Wisdom, I. O., 669, 678, 680-681, 689.
Wittgenstein, Luis, 645-647, 649-659, 663, 665, 667, 674, 678-679, 681, 689.
Wolf, A., 331, 514.
Woodbridge, 578-579, 589-590.
Woodger, J., 688, 805.
Wordsworth, Guillermo, 407.
Wulf, v. De Wulf.
Wundt, Guillermo, 309-313, 316, 392.
Wundt, M., 66, 619, 624.

Y

Young, F. H., 539.

Z

Zahn, E. F. J., 515.
Zampetti, P. L., 689.
Zanoni, E., 277.
Zeek, H., 514.
Zeitler, J., 331.
Zeltner, H., 87.
Zeller, Eduardo, 159, 453, 456, 485, 488.
Zenneck, J., 625.
Zenón de Elea, 396.
Zilsel, E., 688.
Zimmermann, W., 315.
Zoccoli, E., 331.
Zocher, R., 589.
Zozaya, Antonio, 136.
Zubiri, X., 124.
Zuccante, G., 277.
Zweig, 778.